

ORIENTALISTES ÉCONDUITS, ORIENTALISME RECONDUIT

PAR

P. E. KEMP

Au cours des trois ou quatre dernières décennies les orientalistes — entre autres — ont eu à se faire à l'idée que les Orientaux exigeaient de participer à la détermination de leur propre destinée. Et au cours des toutes dernières années les orientalistes — en particulier — ont eu à s'accomoder d'un bouleversement bien plus traumatisant et qui consistait à réaliser que les chercheurs «orientaux» veulent contribuer au modelage de leur propre passé. Les questions posées visent aux fondements mêmes de la discipline pratiquée sous le nom d'orientalisme, à sa légitimité, à ses motivations, à sa finalité et à la constitution de son objet d'étude. Tout récemment un livre est paru¹ dont l'ambition est de présenter la tradition orientaliste dans sa totalité : non point parler de tous les discours sur l'Orient, et de tous les orientalistes, mais bien plutôt décrire le langage orientaliste en identifiant les lois qui déterminent la création et la transformation des énoncés sur l'Orient.

Critique littéraire, historien des idées, pamphlétaire et polémiste — écrivain, en somme — Edward Said est Professeur de Littérature Anglaise et Comparée à l'Université de Columbia, New York. Edward Said se veut «Oriental», un Palestinien ayant vécu en Palestine et en Egypte, territoires sous domination britannique, avant de s'installer aux Etats-Unis. En tant que désir de l'écrivain, *Orientalism* se veut surtout l'expression de cette position toute particulière — et inconfortable — qu'un «Oriental» qui se veut tel occupe dans une société occidentale. *Orientalism* est une tentative de rompre «cette toile que le racisme, les stéréotypes culturels, l'impérialisme politique et une idéologie déshumanisante tissent sans arrêt autour de l'Arabe ou du Musulman : toile étouffante que le Palestinien en particulier ressent comme sa propre destinée expiatoire.» (p. 27) Le livre s'adresse au critique littéraire qui y reconnaîtra la genèse d'un discours, au spécialiste de «l'Orient» afin de lui présenter sa généalogie intellectuelle,

¹ Edward W. SAID, *Orientalism*, Londres (Routledge et Kegan Paul), 1978.

au lecteur «moyen» pour lui exposer les divers mécanismes prismatiques qui lui livrent l'Orient, et enfin au lecteur du Tiers-monde pour lui faire prendre conscience de cette «structure formidable de domination culturelle occidentale» que constitue l'orientalisme. De par son projet, *Orientalism* s'inscrit donc dans une longue — quoique intermittente — tradition de mise en question des études orientales sur le terrain des sciences humaines qui remonte jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle. Reprenant et assumant à son tour les problèmes posés, entre autres, par M. Rodinson, A. Laroui et A. Abdel Malek, Saïd nous livre ce qui est, à mon avis, la pensée fondamentale qui traverse son discours : *Peut-on diviser la réalité humaine en cultures, races, sociétés, histoires et traditions différentes et survivre aux conséquences humainement ?* Humainement, c'est-à-dire peut-on envisager un dépassement de cette hostilité qu'exprime la division de l'humanité entre Occidentaux et Orientaux, entre «nous» et «eux». (p. 45) *Orientalism* se veut donc description de la crise et du blocage des études orientales — discipline retardataire — de même que jalon sur la voie de la libération des études orientales dans le vaste champ des sciences humaines à tradition humaniste. L'auteur nous présente la genèse du regard que l'Occident porte sur l'Orient : regard du Même à l'Autre dans ses modalités variées et interconnectées telles qu'elles émergèrent, s'établirent et se modifièrent au long des trois siècles passés. Ce regard que l'Occident jette sur l'Orient n'est certainement pas fortuit : il implique et alimente toute une panoplie de créations artistiques et intellectuelles, d'attitudes mentales, de structures de domination et de stratégies de pouvoir : le poète, le savant, le fonctionnaire et le militaire y participent tous, et aucun n'est moins «politique» ou plus «innocent» que l'autre. Ce regard — auquel Saïd donne le nom d'orientalisme — a une fonction hautement formative : il n'intervient pas dans un champ déjà constitué et qui l'attend : bien plutôt, il constitue lui-même son propre champ où «Orient» et «Occident» acquièrent une réalité. Mais comment Saïd définit-il cet orientalisme. C'est, d'abord, une tradition savante. C'est aussi un mode de pensée fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre «Orient» et «Occident» : distinction acceptée par des écrivains de toute sorte qui en ont fait (qui en font encore) la base de leurs théories (Marx) ou de leurs créations littéraires (Flaubert, Nerval). L'orientalisme, c'est aussi cette institution à partir de laquelle on «négocie» avec l'Orient² : en produisant des énoncés concernant

² «Comme dit Félix GUATTARI, «avant l'Etre, il y a la politique. On ne travaille

l'Orient, en accordant une validité à des opinions sur l'Orient, en décrivant cet Orient, en l'enseignant, en le colonisant, en le dominant. Pour Said l'orientalisme est un mode de domination, de restructuration et de prise en main de l'Orient par l'Occident. Or, cet orientalisme, tel que Said l'envisage sous son aspect discursif, est représentation de l'Orient, c'est-à-dire qu'il vient pallier une certaine absence de l'Orient : la valeur, l'efficacité, la force et la véracité d'un énoncé sur l'Orient dépendra donc bien peu de l'Orient en tant que tel, et la genèse de l'orientalisme se dévoile bien mieux dans ses rapports avec la culture qui lui a donné le jour que dans ses rapports avec son objet putatif. «Il y avait (il y a) un Orient linguistique, un Orient freudien, un Orient spenglerien, un Orient darwiniste, un Orient raciste, etc...» (pp. 21-22) Said se propose d'examiner la configuration interne de l'orientalisme et ses représentations en dépit et au-delà de toute correspondance à un Orient «réel». (p. 5)

On aura deviné le projet intellectuel qu'on nous propose : celui de décrire une formation discursive dans ses relations avec le pouvoir. Pour ce faire Said a recours au concept de la *position stratégique* — qui éclaire la situation qu'un auteur occupe dans le récit en fonction du matériel oriental qu'il prend comme objet de son discours³; et le concept de la *formation stratégique* — qui éclaire l'analyse des relations intertextuelles et la manière dont des groupes de textes, des types de textes, et même des genres textuels, acquièrent une valeur, une densité et un pouvoir référentiel entre eux et dans leur contexte culturel⁴. Comme nous l'avions vu précédemment, la position du problème rattachait Said aux intellectuels humanistes (Needham, Auerbach). Quant à la méthodologie qu'il se propose d'employer, elle le met en contact avec le structuralisme et la *nouvelle critique* : les notions de tradition, de rupture et de discontinuité, celles de savoir, de science, de discipline et de discours, et puis les concepts de l'énoncé et de la fonction énonciative : voilà l'outillage que Said nous présente dans son introduction, «car c'est seulement en envisageant l'orien-

pas, on négocie». Gilles DELEUZE et Claire PARNET, *Dialogues*, Paris (Flammarion), 1977, p. 24.

³ Tout écrivain, nous dit Said, doit se situer vis-à-vis de l'Orient. Telle qu'elle se traduit dans son discours, cette opération détermine son ton de narrateur, le type de structure en construction, les images, motifs et thèmes qui parcourent son écriture.

⁴ Tout écrit sur l'Orient se réfère à un certain savoir à propos de l'Orient et qui le précède. Et tout écrit entre en relation avec d'autres écrits, avec des lecteurs, des institutions, et même avec certains aspects de l'Orient : cet ensemble de relations constitue une formation analysable.

talisme en tant que discours... tel que le décrit Michel Foucault dans *L'archéologie du savoir* et dans *Surveiller et punir...* qu'on arrivera à comprendre le projet européen qui a géré — et même produit — l'Orient» (p. 3)

Mais avant de pousser plus en avant, il faudrait avertir le lecteur que ce projet européen est franco-britannique (plus tard américain), car le rôle de la France et de la Grande-Bretagne en Orient (Inde, Proche-Orient) était prépondérant et leur expérience extrêmement riche⁵. (p. 4) Quant à l'Orient dont il est question ici, il s'agit des Arabes et de l'Islam qui, mille ans durant, représentèrent l'Orient. (p. 17) Ayant délimité son projet, l'auteur nous invite à le suivre le long des rhizomes multiples qu'implique ce travail de minage inhérent au regard orientaliste qui distingue, identifie, sépare et classe, amorçant ainsi à chaque tournant une nouvelle stratégie de domination. Stratégies qu'il s'agit d'identifier et de décrire. Mais où les chercher? Dans les énoncés sur l'Orient. Il ne s'agissait bien entendu pas, pour Said, d'examiner tous les discours sur l'Orient, mais, à partir d'une sélection de textes appartenant à des domaines variés — littérature, voyages, politique, etc. — articuler le général (groupements d'idées) et le particulier (textes précis) afin de tenter de percevoir les diverses variations d'énoncés actualisées et actualisables dans le cadre du langage orientaliste⁶. Décrire la genèse d'une formation discursive, ses possibilités et ses blocages, ses procédures de contrôle et de distribution d'information : voilà bien, il me semble, le projet que Said nous soumet dans l'introduction.

Champ visuel, portée de voix, trajectoire de la flèche, galop, vent en poupe : tout est fonction de vitesses, tout est espace. Le pouvoir est territoire et la géographie sa complice. Là où, surpris par le vide, les pilums romains tombaient — inutiles, où les rochers neutralisaient les coursiers, où les légions ne passaient plus, où l'œil romain se heurtait à la brume et à la montagne-obstacle, Hadrien éleva un mur et consacra la division entre romanisés et barbares. On bâtit toujours un mur face à quelqu'un ou à quelque chose, et ce mur symbolise la limite de notre pouvoir et de notre compréhension. La géographie Est-Ouest, Orient-Occident, est, nous dit Said, imaginaire :

⁵ Et malgré la valeur et l'importance de l'orientalisme allemand, il n'y eut pas, avant la fin du XIX^e siècle, de rapports étroits entre les chercheurs et des intérêts nationaux allemands soutenus en Orient. (p. 19)

⁶ On reconnaîtra ici un projet (projet théorique et non pas en fonction de l'orientalisme) esquissé par Roland BARTHES dans *Critique et vérité*, Paris (Seuil), 1966.

on trace une ligne, on délimite une frontière, et on unit tout ce qui se trouve au-delà, *volens nolens*, par un geste qui exclut : barbares. Cette ligne, ce mur, illustrent une gêne et un dépaysement, et c'est bien là que, selon Said, l'orientalisme intervient : perché sur le mur, il rassure en représentant l'Orient, en l'amenant à nous dans une nouveauté tronquée puisque perçue sur fond de données familières. Ainsi l'Islam au Moyen-Age était-il perçu comme une version frauduleuse du Christianisme, et Mahomet comme une fausse incarnation du Christ. L'orientalisme articule les deux instances (l'Orient barbare, lointain et hostile, et les valeurs familières) en représentant l'Orient; et la scène théâtrale orientaliste sur laquelle se joue l'Orient devient un véritable système moral et épistémologique qui agit sur l'Orient, sur l'orientaliste, et sur le «consommateur» occidental de l'orientalisme. (pp. 58-59) En bref, l'orientalisme re-territorialise l'Occidental déterritorialisé hors les murs. Du XIV^e siècle (Concile de Vienne) jusqu'à la moitié du XVIII^e, les sciences religieuses dominent la discipline. Puis vint la «conquête» et la restitution à l'humanité de l'Asie centrale avec la conquête du Sanskrit et de l'Avestan par Sir William Jones et Anquetil-Duperron. Concurrément une véritable épidémie d'Orientalia envahit les lettres, et l'Orient déplaça et remplaça l'Antiquité grecque et latine. Néanmoins, cet Orient — mis en scène, représenté, décrit — était toujours accepté dans son altérité irréductible. La coupure mentale et épistémologique devait finalement survenir avec l'expédition napoléonienne en Égypte. Le projet intellectuel grandiose qui l'accompagna effectua une mise à nu de l'Égypte désormais observée, et eut pour résultat, comme le dit Said, de «to put Egypt in modern French.» (p. 84) Après Napoléon le langage orientaliste changea radicalement, et, du style descriptif et représentatif qu'il était, devint véritable moyen de création de réalités nouvelles. (p. 87) Il ne s'agissait plus désormais de décrire l'Oriental mais d'agir sur lui, de l'amener à soi, de le dominer. Novembre 1869 : l'ouverture du canal de Suez symbolise ce mouvement qui fait se confondre les deux mondes : il n'y a plus qu'un seul monde, le nôtre. Désormais la notion d'Oriental est de gérance et de gouvernement. L'Oriental n'est plus celui qui peuple une région géographique lointaine et inconnue, il est devenu celui qui appartient à une race soumise. (p. 92) C'est l'ère coloniale recouvrant l'aire coloniale. Puis vient la crise, crise de l'orientalisme liée à la crise d'empire.

Said fait remonter la naissance de l'orientalisme moderne à la seconde moitié du XVIII^e siècle, quand quatre courants divers fondèrent

ses structures intellectuelles et institutionnelles : l'exploration poussée du monde par l'Europe; l'essor du comparatisme historique qui préluda aux sciences comparatives du XIX^e (philologie, anatomie, jurisprudence, religion); la conception d'un Esprit unique traversant toutes les cultures — qui contribua à une identification avec l'Autre; le grand mouvement vers la classification et la typologie. Ces quatre courants eurent pour effet de libérer l'Orient, et surtout l'Islam, du prisme religieux à travers lequel on l'observait jusqu'alors. Ceci dit, l'orientalisme n'en garda pas moins un certain supernaturalisme religieux : ayant amené l'Orient à la modernité, l'orientaliste se retrouvait Créateur — un homme qui façonnait de nouveaux mondes tout comme Dieu avait, jadis, façonné l'ancien. (p. 121) Quant aux fondateurs de la pratique discursive orientaliste, ils ont nom Sacy, Lane et Renan. Sacy et Renan illustrent la tradition «livresque» de l'orientalisme. Silvestre de Sacy était l'autorité orientaliste par excellence à laquelle des générations futures de chercheurs référeront. Son importance venait de ce qu'il avait donné à la discipline «un corpus systématique, une pratique pédagogique, une tradition savante et un lien entre la recherche orientaliste et les exigences de la politique d'État.» (p. 124) Sacy se savait l'inaugurateur d'un vaste mouvement révisionniste qui devait restaurer au monde un Orient enseveli, et il ne se laissa pas abattre par la tâche. Il établit les textes, créa les concepts, les préceptes et les conventions, constituant en fait tout un nouveau champ d'étude. (p. 127) Renan, quant à lui, connecta l'orientalisme avec la «nouvelle» philologie et la biologie. Cette nouvelle philologie introduisit la grammaire comparative, la classification des langues par familles et le rejet de l'origine divine du langage dans l'orientalisme. Elle mit aussi l'orientalisme en rapport avec la biologie⁷. Chez Renan, nous dit Said, le groupe linguistique sémitique était l'illustration d'un phénomène de développement arrêté, d'ossification et d'incapacité de régénération interne (monstre) reflétant les mêmes caractéristiques chez les créatures humaines sémites. (p. 145) Avec Renan, l'étude comparée des cultures devient synonyme d'une inégalité ontologique entre l'Orient et l'Occident et ouvre la porte à Gobineau.

Si Renan et Sacy personnifient la tradition «livresque» de l'orientalisme, Lane illustre la tradition «de résidence» en Orient. Sa stature

⁷ Dans sa tétatologie, Etienne Geoffroy St. HILAIRE s'était servi du paradigme linguistique pour expliquer les déviations possibles à l'intérieur d'un système donné. Ainsi, un monstre devenait anomalie tout comme dans une langue les mots entrent en relation anormale ou analogique l'un avec l'autre.

orientaliste est considérable puisque, contrairement à un Burton ou à un Flaubert, il sut sacrifier son ego à la constitution d'une archive institutionnelle. A l'intérieur de la tradition «de résidence», Said distingue un style britannique imbu des réalités et des exigences nationales qui couvrent et s'approprient l'Orient-pèlerinage (Disraeli, Lane, Burton, Eliot, Kinglake), d'un style français que traverse un sentiment de perte aiguë et d'une destinée nationale interrompue ou avortée (Châteaubriand, Lamartine, Flaubert, Nerval). Quoiqu'il en soit, «livresque» ou «de résidence», l'orientalisme, en tant que discipline, se structure, établit ses vérités, ses principes de contrôle sur la perception de l'Orient et sur les discours sur l'Orient. Il devient discours-vérité qu'aucun regard porté sur l'Orient, aucune oreille à son écoute, aucune plume, aucun pinceau ne pourra désormais ignorer. Ainsi chez Marx «l'idée de la régénération, par l'Europe, d'une Asie fondamentalement dépourvue de vie, est-elle le fruit d'un pur orientalisme romantique.» (p. 154) Marx, nous dit Said, n'avait pas admis d'emblée le déracinement des sociétés asiatiques traditionnelles par l'Europe. Mais il l'approuva en fin de compte, «et c'était comme si l'esprit de l'individu (Marx dans ce cas-ci) pouvait réussir à déceler dans l'Asie quelque individualité précollective et préofficielle — la déceler, cette individualité, et la laisser agir sur et séduire ses émotions, ses sentiments, ses sens — avant que de s'en défaire face à ce censeur bien plus formidable qu'est le vocabulaire même qu'il se trouva forcé d'employer. Que fit ce censeur? Il arrêta puis chassa la sympathie tout en proposant une définition lapidaire : «Ces peuples, dit-il, ne souffrent pas. Ce sont des Orientaux, et ils doivent par conséquent faire l'objet d'un tout autre traitement.» (p. 155)

Ainsi se constitua une épaisseur alluviale, un résidu référentiel de vérités sur l'Orient que Said appelle *orientalisme latent* : système quasi inconscient et intouchable que l'auteur distingue de l'*orientalisme manifeste* qui puise dans l'*orientalisme latent* ses formes et ses mouvements mais qui, lui, varie, se transforme et se différencie en s'individualisant (politiques nationales du moment, chercheurs, artistes, créations individuelles). Cet *orientalisme manifeste* serait donc constitué par les énoncés (qui se modifient, se perdent ou se perpétuent, sanctifiés) alors que l'*orientalisme latent* serait le *Grund* des principes qui régissent les transformations d'énoncés. Pour Said, de tels principes sont en nombre fini et ils sont essentiels dans ce sens qu'ils renvoient à une essence immuable de l'Orient. Le blocage des études orientales, tel que Said le comprend, résulterait alors d'une sujétion

totale de l'histoire à l'essence et des Orientaux à l'Orient. La catégorie essentielle (Arabe, Oriental, Sémite) peut en arriver même jusqu'à la coïncidence pure et simple avec la réalité humaine⁸. La catégorie sémite, par exemple, catégorie linguistique, devient une catégorie a-historique et a-individuelle grâce à laquelle toute action personnelle (amour, amitié, émeute, grève, zèle religieux, activité mercantile ou combat au couteau) se trouvait perçue (par l'agent d'empire, par le voyageur, le romancier ou le chercheur) sur l'horizon d'une essence sémite préexistante. «Et la production intellectuelle des grands orientalistes français et britanniques du XX^e siècle émane de ce cadre coercitif qui enchaîne irrévocablement l'homme de couleur de notre époque aux vérités générales formulées à propos de ses ancêtres prototypiques linguistiques, anthropologiques et doctrinaux.» (p. 237) Une telle typologie étroite appliquée répondait aux exigences nouvelles de la domination occidentale sur l'Orient : il ne s'agissait plus seulement de comprendre l'Orient mais d'agir sur lui pour le gagner à soi. C'était la conscription, et le conscrit devait passer par l'examen médical. Désireuse d'introduire l'Orient dans l'histoire en dépit de son essence putative inférieure, immuable et a-historique, l'Europe se devait de rééduquer cet Orient : il sera donc désormais perçu dans le cadre de l'école, de la cour de justice, de la prison et du manuel illustré. Et pour Said, l'orientalisme place les choses orientales à l'école, en prison et dans le manuel afin de les observer, de les étudier, de les juger, de les corriger, de les gérer. (p. 41) Du coup l'Oriental rejoint certains éléments de la société occidentale — délinquants, fous, femmes, démunis — avec lesquels il a en commun «une identité lamentablement Autre.» (p. 207)

L'entre-deux-guerres amène une rupture puisque l'Orient se trouve promu à la dignité de partenaire dans une dialectique de prise de conscience qui découlait, nous dit Said, du défi que l'Orient lançait à l'Occident, de même que de la crise culturelle qui traversait alors les sciences de l'homme. Massignon et Gibb retrouvent ainsi Needham, Auerbach, Curtius et Hofmannsthal. Et cependant, toujours enfermé dans son prisme religieux⁹, l'orientalisme islamique se trouve dans une situation rétrograde par rapport à la tradition humaniste des

⁸ Période allant de Suez à la guerre de 14.

⁹ Le mysticisme musulman de MASSIGNON retrouve l'expérience catholique du chercheur, alors que l'apologie que GIBB fait de l'orthodoxie musulmane est évocatrice de l'Etat cher à cet esprit puritain.

sciences humaines, de même que par rapport à d'autres branches de l'orientalisme. (pp. 257-262)

La fin de la seconde guerre voit une résurgence de l'Orient qui secoue le joug du colonialisme, et un déplacement du centre de pouvoir de l'Europe vers les Etats-Unis. De tels bouleversements forcèrent une redistribution des rôles : redistribution bien illustrée par l'odyssée du Juif, car le Juif de l'Europe pré-nazie s'est métamorphosé : il est devenu le héros juif issu du culte de l'aventurier-pionnier-orientaliste, et l'Arabe s'est retrouvé la cible de tous les préjugés anti-sémites. L'Arabe est doublement anti-occidental, puisqu'il menace Israël et les fournitures de pétrole à l'Occident. (p. 286) A ce défi arabo-musulman l'Occident répondra en mettant l'orientalisme européen traditionnel au service des diverses sciences sociales (sociologie, économie, sciences politiques, psychologie). L'orientalisme fondera ces sciences dans leur nouvel objet et leur conférera son autorité quasi-magique¹⁰. Le tout résultera en ce savoir stéréotypé et utilitaire (recettes politiques se rapprochant des prévisions de la météo) que produisent divers experts en *area studies*. Concurrément, on assiste à une multiplication effrénée des centres de recherche gouvernementaux ou semi-gouvernementaux aux Etats-Unis où s'effectue la symbiose complète entre sciences sociales et orientalisme de vieille école. Là, Said lance une diatribe violente contre certains chercheurs (Bernard Lewis, Morroe Berger, Manfred Halpern, Sania Hamady, etc.) et certaines publications savantes ou vulgarisées (*Cambridge History of Islam*, manuels scolaires) qui dénotent un manque de rigueur dans la recherche et l'analyse et se noient dans un océan de préjugés raciaux. (pp. 301-318) A cette nouvelle poussée de l'impérialisme l'Orient ne répond pas, et peu de chercheurs arabo-musulmans ont, nous dit Said, mis en cause les dogmes de l'orientalisme de façon systématique. (p. 301) Qui plus est, la coopération étroite entre la classe des intellectuels arabo-musulmans et le nouvel impérialisme peut être considérée comme un des grands triomphes de l'orientalisme : les intellectuels orientaux viennent, béni-oui-oui, s'affaler aux pieds des pontes occidentaux dont ils boivent les paroles-platitudes-clichés qu'ils vont par la suite, hautains, dégorger devant leurs étudiants. En fait, nous dit Said, l'Orient moderne collabore à ce processus qui l'«orientalise». (p. 325)

¹⁰ Prenant l'exemple de Gustave von GRUNEBAUM, SAID nous dit que le prestige d'éminents chercheurs européens facilita la propagation au nouveau monde de certains écrits tendancieux.

Contrairement à d'autres branches de l'orientalisme (Sud-Est asiatique, Afrique) qui ont connu de véritables révolutions épistémologiques, ou du moins des révisions fondamentales, l'orientalisme arabo-islamique est demeuré statique. (p. 301) «En lui-même, par lui-même, en tant que système de croyances et mode d'analyse, l'orientalisme ne peut pas se développer : il est même l'antithèse doctrinale du développement (... puisqu'il ...) se fonde sur le mythe du développement arrêté du Sémite.» (p. 307) Said conclut néanmoins sur une profession de foi. «Je n'aurais jamais entrepris d'écrire un tel livre si je n'étais pas convaincu qu'il y a des travaux qui se font aujourd'hui et qui ne sont pas aussi corrompus — ou du moins aussi aveugles à la réalité humaine — que les écrits que je viens de décrire.» (p. 326) En fait, nous dit Said, nombre de chercheurs ont réussi à se défaire de la camisole de force orientaliste pour nous offrir des travaux d'une grande valeur humaine et intellectuelle¹¹. Il faut faire preuve de vigilance et se garder des *idées reçues*¹² de l'orientalisme. Ce qu'il faut, c'est encourager une conscience critique *oppositionnelle*.

Orientalism est un beau livre : un de ces livres qui se lisent de bout en bout : un voyage. On applaudit. On s'applaudit. Ce ne sont pas tellement les arguments intellectuels de l'ouvrage qu'on applaudit. C'est plutôt le livre dans sa matérialité. Pour quelque raison, il me semblait souhaitable et bon qu'un tel livre ait été écrit et publié. On se laisse prendre par cette pensée réconfortante, jusqu'à l'engourdissement. Mais au nom de quoi avais-je donc trouvé l'ouvrage souhaitable? Je ne parlerai pas du livre de Said — du moins pas vraiment : ni critique ni objection, ni retour ni réflexion. Je parlerai d'une somnolence. Anachroniques, mes mots le seront probablement, puisqu'ils tentent de se couler dans les interstices d'une polémique formative qui se fait sans eux.

Le champ des études arabo-islamiques est chargé de luttes : émanant d'un intellectuel arabe membre du Conseil National Palestinien, *Orientalism* était tenu de causer un impact et de faire couler beaucoup d'encre. Quelle place fait-on donc à *Orientalism* dans le cadre du discours sur le monde arabo-islamique : compte-rendus critiques, séminaires, débats publics, conversations privées — baromètre des relations de pouvoir.

¹¹ Et là il cite Jacques BERQUE, Maxime RODINSON, Anouar ABDEL MALEK, Roger OWEN et Yves LACOSTE.

¹² En français dans le texte.

Première constatation : la discussion de l'ouvrage de Said se déroule à l'intérieur du champ annoncé par l'intitulé (l'orientalisme) et néglige toute autre dimension. On a donc fait fi des problèmes philosophiques que Said met sur le tapis. Qu'est ce que le réel, qu'est-ce qu'une vérité, qu'est-ce que représenter, que peut-on savoir d'une chose : toutes ces questions « nihilistes » furent mises au rancart puisqu'elles menaient à l'impasse et empêchaient le passage de la recherche à l'étude empirique. On se mettra donc à la tâche après avoir enterré ces considérations par trop métaphysiques. Un tel mécanisme de pensée génère sa propre logique et la projette dans le discours qu'il examine. On part du principe que si l'auteur (Said ici) prenait ces problèmes au sérieux ce livre sur l'orientalisme n'aurait pas vu le jour, et que si le livre est là, étude empirique, c'est que les questions sans réponse ont été dûment reléguées à une sphère qui ne nous concerne pas et qui, finalement, importe peu. Dans un même sens, on a tiqué face au cadre conceptuel présenté dans l'introduction. On ne comprenait vraiment pas ce qu'un Barthes, un Foucault, un Canguilhem ou un Bachelard, l'archive et l'énoncé, venaient faire dans le domaine des études orientales¹³. Quand on ne condamne pas, on préfère passer outre en déclarant qu'on n'a pas compris. Mais un tel aveu n'est jamais d'ignorance puisque, finalement, c'est bien au nom du bon sens qu'on ne comprend pas¹⁴. Tel critique dira de l'ouvrage de Said qu'il arrive « à des conclusions trop simplistes en usant de procédés infiniment compliqués », ou alors que Said élabore « des explications inutilement subtiles pour des phénomènes qui sont d'une banalité apparente. » Finalement, on désapprouvera le style ambigu de l'auteur et le vocabulaire spécialisé qu'il a hérité de la critique littéraire. On parlera de jargon barthien et de redondances — obstacles à la clarté. On refusera de voir dans le style et le jargon autre chose que des extras superflus qui viennent, parasites, se coller à un langage-transparence. Bref, l'ouvrage de Said sera lu et « assimilé » en dépit de sa dimension philosophique et de son cadre conceptuel. Il sera taillé, poli et traduit de façon à faciliter sa digestion. L'ouvrage ainsi re-territorialisé, le critique peut à présent s'attaquer au « contenu ».

¹³ Avant la publication d'*Orientalism* SAID avait critiqué un livre traitant de la poésie arabe. L'auteur du livre en question répondait à son détracteur en usant de l'argument-choc : Said n'est pas un spécialiste, il se situe en dehors de la discipline...

¹⁴ «... l'on se croit d'une intelligence assez sûre pour que l'aveu d'une incompréhension mette en cause la clarté de l'auteur, et non celle de son propre cerveau...» Roland BARTHES, « Critique muette et aveugle », dans *Mythologies*, Paris (Seuil), 1957, p. 35.

Comme nous l'avions vu précédemment, l'idée motrice qui traverse le livre touche à la structure hégémonique de l'orientalisme et aux relations entre savoir et pouvoir. Et c'est cette équation postulée entre savoir pur et savoir politique qui fait se récrier les critiques pour qui «politique» est un sale mot, et pour qui tout un monde sépare l'érudit enfoui dans les manuscrits orientaux de la Bodleiana de l'expert américain mijotant une étude sur l'importance stratégique de la Mer Rouge. L'argument de Said se fonde sur la distinction gramscienne entre société civile et société politique, et il considère que dans les États-nations impérialistes la pénétration et la saturation de la société civile par la société politique sont telles que la différenciation qu'on pourrait établir entre, disons, l'étude d'Imru al-Qais et celle de l'importance stratégique du Sud-Yémen en 1978 serait d'ordre quantitatif (potentiel d'efficacité politique) et non qualitatif — la catégorie «sud-arabique» ayant priorité sur toute distinction entre poésie et étude géopolitique. Mais, pour nombre de critiques et de spécialistes du Moyen-Orient, Said dépeint un tableau par trop mécaniste de la dépendance de l'intellectuel envers l'institution et de la recherche envers les faits de pouvoir¹⁵. On s'indigne donc, et on réaffirme sa foi en la souveraineté du sujet. Le problème se résoud au niveau éthique et volontariste puisque le chercheur peut opter (domaine d'études, période, procédés, financement) d'être ou de ne pas être «politique», puisqu'il a toute latitude de situer son discours et de choisir parents et voisins. Alors que certains critiques d'*Orientalism* s'attaquent aux rapports entre savoir et pouvoir à coup d'arguments séniles, d'autres préfèrent tout simplement ignorer le problème et reprendre, en la résumant, l'argumentation de Said dans sa généralité. Dans tous les cas, on refusera de dialoguer sur ce sujet précis. Et ce refus doit s'expliquer, en partie du moins, par le vague qui entoure certaines définitions données par Said. Bien sûr l'auteur nous avait bien décrit l'orientalisme en tant que formation de pouvoir.

¹⁵ Peut-on vraiment accepter, nous demande un critique d'*Orientalism*, le tableau que Said nous dépeint d'une discipline où «tous les élans naturels dont font preuve les jeunes chercheurs voulant montrer leur indépendance, tous les efforts qu'ils mettent dans leur travail afin de s'imposer de par leur originalité, que tout cela ait été drogué, neutralisé et endormi?» On me rapporte qu'à un congrès d'orientalistes qui s'est tenu dernièrement à Jérusalem un éminent chercheur annonçait qu'un des grands problèmes qui hantaient les orientalistes israéliens était qu'il leur fallait de temps à autre interrompre leurs travaux afin de servir dans les rangs de l'armée nationale. On tremble que la remarque soit sincère! Allez donc convaincre un petit mafiosi américain qu'un bobby londonien désarmé et bonhomme est en fait aussi puissant et aussi coercitif qu'un flic new-yorkais armé jusqu'aux dents.

Bien sûr il avait exposé dans l'introduction cette «gradation de l'importance politique des divers domaines du savoir.» (p. 10) Bien sûr il nous rappelle tout au long de l'ouvrage que le savoir entretient avec le pouvoir des rapports complexes. Il me semble, néanmoins, que de telles mises au point restent en grande partie extérieures à l'analyse, et que les notions de pouvoir, d'intérêts nationaux, d'Etat, de puissance impérialiste, étouffent l'analyse par leur lourdeur monolithique. En bref, le pouvoir demeure une notion creuse dont on ne parle qu'indirectement, et on reste prisonnier d'un rapport binaire entre un pouvoir indéfini et un savoir (idéologie) palpable, quantifiable, descriptible. La distinction entre société civile et société politique telle qu'utilisée par Said s'avère insuffisante, et il y a certainement confusion entre pouvoir, Etat et armée¹⁶. Il s'agira donc pour le chercheur de réinscrire ces notions dans l'histoire et de leur restituer leurs multiplicités afin de déceler et de décrire, à l'intérieur de chacune et entre l'une et l'autre, des rapports de convergence, de concurrence ou de divergence entre instances hétérogènes. Un discours ça se perçoit bien, ça a sa matérialité propre (lettre, livre, speech politique ou sermon). Mais un Etat, une armée, un pouvoir «étranger», des stratégies impérialistes, ça commence et ça s'arrête où? Et surtout, quels rapports peut-on identifier entre savoir et pouvoir en envisageant la question de manière à ce que l'analyse, loin de se figer dans la binarité savoir-pouvoir, aille se couler dans l'*entre*, libérant ainsi les notions binaires dans le champ que dessinent leurs rapports. Ces rapports, on les connaît mieux grâce notamment à M. Foucault. On sait par exemple qu'une certaine forme de savoir peut entretenir avec le pouvoir des relations étroites qui la valorisent (par rapport à d'autres formes de savoir), la renforcent et lui accordent un statut privilégié. «Rappelons ici, et à titre symbolique seulement, le vieux principe grec : que l'arithmétique peut bien être l'affaire des cités démocratiques, car elle enseigne les rapports d'égalité, mais que la géométrie seule doit être enseignée dans les oligarchies puisqu'elle démontre les proportions dans l'inégalité.»¹⁷ On sait donc que toute formation de pouvoir a besoin d'un savoir qu'elle utilise et auquel elle confère en retour une position privilégiée. Ce qui ne veut pas dire que ce savoir dépend, pour sa survie, de cette formation de pouvoir

¹⁶ Voyez les belles analyses de DELEUZE et GUATTARI sur l'appareil d'Etat et la *machine de guerre*, et les analyses poussées de Foucault sur les dispositifs de pouvoir à l'intérieur de l'Etat.

¹⁷ Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris (Gallimard), 1971, p. 20.

qui le privilégie : il en tire néanmoins une efficacité de par une dimension accrue d'utilité. Mais trêve de généralités, considérons un exemple précis. Soit l'orientalisme — non pas tel que décrit par Said, mais dans sa définition acceptée de domaine de savoir¹⁸; et soit, d'un autre côté, l'administration coloniale française de l'Afrique du Nord dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Nul, je pense, ne contestera les rapports étroits qui se sont forgés entre ce savoir (orientalisme) et cette formation de pouvoir (administration coloniale de l'Afrique du Nord). La formation de pouvoir puisait dans l'orientalisme et y fondait sa pratique de gouvernement, et, en retour, elle conférait à l'orientalisme un statut et une efficacité dont il n'avait jamais joui auparavant. Ceci dit, on acceptera volontiers que ni ce savoir ni cette formation de pouvoir ne dépendent l'un de l'autre pour leur survie. Ainsi, certaines expériences coloniales ont pu se faire en dehors de toute donnée de savoir sur la géographie, les peuples et le contenu des territoires en question (on pourrait écrire le scénario d'une colonisation «aveugle»); et, d'un autre côté, l'administration coloniale française de l'Afrique du Nord, en tant que formation de pouvoir, est bien morte de sa belle mort *en dépit* de l'existence d'un savoir orientaliste systématisé. En tant que formation de pouvoir, l'administration coloniale française de l'Afrique du Nord ne dépendait donc pas directement du savoir orientaliste (elle aurait pu se faire et survivre sans lui, et elle a disparu malgré sa présence rassurante) quoique cette même administration coloniale ait pu se servir de ce savoir comme d'une axiomatique qui fondait sa pratique concrète de gouvernement. Et à l'autre bout de la relation on peut voir que l'orientalisme n'avait pas attendu l'administration française de l'Afrique du Nord pour se constituer en tant que savoir sur l'Afrique du Nord; et d'un autre côté, ce même orientalisme, en tant que savoir sur l'Afrique du Nord, a bien survécu à l'administration coloniale en tant que formation de pouvoir. L'orientalisme ne dépendait donc pas directement de cette formation de pouvoir (il était là avant elle, il lui a survécu) quoique ce même savoir ait pu tirer de cette formation de pouvoir une efficacité accrue, un statut singulier et une certaine orientation dans la recherche. Si l'on devait à présent traduire toutes ces notions en termes théoriques généraux, on dira que si l'administration coloniale française de l'Afrique du Nord est appareil d'Etat,

¹⁸ « Ensemble des connaissances qui concernent les peuples orientaux, leurs langues, leur histoire, leurs mœurs, etc. » nous dit le *Petit Larousse* de 1959.

alors le savoir orientaliste est sa *machine abstraite*¹⁹. Que fait cette *machine abstraite*? Elle articule l'administration coloniale (appareil d'Etat) à l'Afrique du Nord en tant que territoires, peuples, histoire à gérer. Elle organise, règle, homogénéise et hiérarchise le champ de perception et «nourrit» le tout dans l'appareil d'Etat. Elle sert à cet appareil d'Etat d'axiomatique puisqu'elle fonde sa «vision du monde» au sens littéral. On pourrait dire qu'elle est son langage. Maintenant, si l'on veut découvrir le mode de ce langage et le prisme de cette vision du monde, il va falloir déplacer la relation. Soit encore une fois l'orientalisme (arabo-islamique) tel qu'il s'est actualisé en Europe vers 1850. Mais cette fois-ci on considérera cet orientalisme non plus en tant que savoir, mais plutôt, tel que le décrit Saïd²⁰, en tant que formation de pouvoir englobant l'administration française de l'Afrique du Nord. Il s'agira alors d'identifier les diverses formes de savoir qui sont entrées dans des relations privilégiées avec cette formation de pouvoir. Il semble qu'au début du XIX^e siècle le savoir prédominant ait été religieux (études bibliques, langues sémitiques comme langues de la religion, origine édénique, prépondérance du Proche-Orient judéo-chrétien), et que le langage religieux ait fourni à l'orientalisme son axiomatique: l'orientalisme voyait l'Orient *religieusement*. Mais voilà qu'un demi-siècle plus tard la «nouvelle» philologie lançait son défi aux sciences religieuses en offrant ses services à l'orientalisme en tant que formation de pouvoir. Graduellement les sciences religieuses furent déplacées et remplacées par la philologie dans ses rapports avec la biologie (l'agencement Renan). Renan inscrivait le savoir orientaliste dans le mouvement scientifique du siècle (philologie linguistique, anatomie philosophique, typologie) au moment même où l'orientalisme, en tant que formation de pouvoir, brigait avec succès une part plus grande de l'appareil d'Etat français en expansion. Ce qui ne veut nullement dire que la philologie orientale (savoir) et l'orientalisme (formation de pouvoir) dépendent l'un de l'autre: ils survivront séparément. Ce qui se passe, c'est que l'orientalisme accorde une certaine efficacité à la philologie qui, elle, permet à l'orientalisme de percevoir l'Orient (l'Afrique du Nord) *philologiquement*. Traduisant ces notions en termes théoriques généraux on dira

¹⁹ Telle que perçue par DELEUZE et GUATTARI. Voir par exemple DELEUZE et GUATTARI, *Rhizome*, Paris (Editions de Minuit), 1976, et DELEUZE et PARNET, *Dialogues*, *op. cit.*

²⁰ Tradition savante, mode de pensée, institution à partir de laquelle on négocie avec l'Orient.

que si l'orientalisme est appareil d'Etat colonial, alors la philologie est sa *machine abstraite*. *Machine abstraite* qui organise les disciplines, les données de savoir et les faits de l'Afrique du Nord (histoire, géographie, littérature indigène, psychologie, faits divers, émeutes, etc.) avant que de les insérer, tels des fiches d'informatique, dans l'appareil d'Etat colonial. La philologie devient l'axiomatique de l'orientalisme, sa vision du monde et son langage. A partir de là, ce qu'il faudrait faire c'est analyser le statut et l'efficacité des divers savoirs sur l'Orient (histoire, géographie, littérature, anthropologie) afin de découvrir la manière dont une *machine abstraite* donnée (e.g. la philologie vers 1890) les valorise, les rejette, les traduit, les convertit et les met en code; afin, aussi, de décrire ces savoirs «challengers» qui briguent la fonction de *machine abstraite*²¹. Said pousse-t-il jusque là? J'avoue ne pas pouvoir apporter de réponse à cette question. Relisant certains passages de son ouvrage, je dirais oui. Relisant le tout, je dirais non. Certainement, l'étude que Said fait de l'orientalisme contemporain est bien loin de ce type d'analyse. Mais d'un autre côté, il y a ce mot de Said — mot brillant qui me travaille et semble trahir la profondeur de la pensée: «Renan», nous dit Said, «ne parle pas de la philologie. Il parle *philologiquement*.» (p. 134) Ceci dit, Said n'a pas à mon avis analysé méthodiquement les divers savoirs et formations de pouvoir que comprend l'orientalisme. Leurs différences qualitatives et fonctionnelles, leurs hétérogénéités et leurs conflits restent obscurcis²². Il ne s'agit pas simplement de dire, comme le fait Said, que l'orientalisme arabo-musulman retarde sur les sciences humaines et sur les autres branches de l'orientalisme. Il s'agit plutôt d'identifier les formations de pouvoir, leurs *machines abstraites* empiriques et leurs combinaisons variables afin d'éclairer les mécanismes de changement, les projets et les lignes de fuite, ainsi que les ruptures imperceptibles que voilent les ruptures flagrantes. Afin, surtout, de débarrasser l'analyse de cette primauté accordée au sujet-rupteur.

Mais voilà. *Orientalism* est loin d'être l'analyse d'une formation discursive. Le livre se lit plutôt comme étude de mentalités et descrip-

²¹ La géographie, par exemple, a, vers la fin du XIX^e, offert ses services à l'orientalisme. Mais pour puissante qu'elle ait été, la géographie ne fut pas, je pense, promue à la dignité de *machine abstraite*. Plus récemment, on pensera aux grandes ambitions de l'anthropologie culturelle à l'intérieur de l'orientalisme, et on se demandera quel rôle cette discipline joue dans le prisme qui nous donne l'Islam.

²² On pourrait par exemple envisager l'économie politique marxiste *qua machine abstraite*, auquel cas on verrait l'*homo economicus* déplacer l'*homo islamicus* ou l'*homo semiticus*, rivalisant avec eux dans le cadre de formations de pouvoir hétérogènes.

tion de recettes de domination. L'étude de l'agencement Renan (biologie-philologie-études sémitiques) mise à part, l'analyse n'atteint jamais la rigueur annoncée dans l'introduction²³. Ailleurs, l'analyse se débat dans des contradictions apparemment insurmontables, et l'outillage méthodologique qu'on nous proposait dans l'introduction est trop souvent redondant²⁴. L'équivoque conceptuelle hante l'analyse et se résoud partout au profit du sujet souverain qui écrase toute tentative de libération des énoncés dans un champ qu'on tenterait alors de décrire. « Contrairement à Foucault, j'accorde une grande importance à l'empreinte déterminante du sujet sur ce corpus collectif autrement anonyme qui constitue une formation discursive telle l'orientalisme ... Foucault suppose qu'en général l'auteur ou le texte individuel importent peu. Empiriquement, dans le cas de l'orientalisme (et peut-être nulle part ailleurs) je pense qu'il n'en va pas de même. » (p. 23) Ainsi mis à l'écart et isolés, les énoncés sur l'Orient sont introduits dans une formation discursive à spécificité essentielle qui les rend particulièrement irréductibles à une analyse du type préconisé par Foucault²⁵. En fait, l'ouvrage de Saïd est jonché de rétractations : on nous promet de situer le sujet de l'énoncé, mais on s'accroche résolument à l'auteur de la formulation ; on nous parle de société politique qui envahit la société civile, mais on ne cesse de réitérer sa confiance en la conscience humaine ; on nous annonce la genèse d'une formation discursive, mais on la prend, toute constituée, comme *a priori* de la recherche ; on nous dépeint le dragon de l'hégémonie culturelle, mais on laisse un Saint Georges à l'horizon

²³ Il est intéressant de noter que, dans le cas de Renan, SAÏD a donné priorité à la fonction énonciative sur l'individu parce que, nous dit-il, Renan n'étant pas un auteur de grande originalité, on l'envisagera mieux comme un certain mode de praxis culturelle et intellectuelle, et comme un certain style de production d'énoncés orientalistes dans le cadre de ce que Michel FOUCAULT appellerait l'archive de son temps. (pp. 130-131) Le manque de génie de Renan force, semble-t-il, Saïd à faire une analyse poussée.

²⁴ Pionnier et précurseur, S. de SACY a constitué tout un nouveau champ d'étude (p. 127) ; SACY est un véritable « rupteur ». Mais voilà que SAÏD nous dit (p. 273) que les contributions majeures, « même celles émanant d'un génie, ne sont que stratégies de redistribution du matériel à l'intérieur d'un champ. Même le savant qui déterre un manuscrit perdu actualise le texte « retrouvé » dans un contexte qui est déjà prêt à le recevoir ... » Mais de ce champ et de ce contexte qui reçoivent et s'accommodent de l'agencement Sacy, SAÏD ne nous dit rien. Du coup, le sujet souverain, loin de s'intégrer à un champ qu'on décrirait, s'identifie à ce champ et le constitue.

²⁵ Pour SAÏD l'orientalisme est surtout un système de référence à des œuvres et à des auteurs. C'est aussi un domaine où le discours d'autorité (e.g. LANE et son *Manners and Customs of the Modern Egyptians*) a une importance fondamentale. (p. 23). Ces caractéristiques ne sont pas, il me semble, l'apanage de l'orientalisme et elles ne sauraient accorder à l'orientalisme cette place à part que Saïd revendique.

de l'analyse²⁶. On parle énormément de rupture, de seuil épistémologique et de discontinuité, mais ce qu'on a retenu, surtout, c'est la notion de tradition, celle de continuité. Et le lecteur commence à soupçonner que la formation discursive qu'on se propose de lui décrire se trouvait toujours là, quelque part, toute constituée dans une existence pré-discursive, anticipant chaque mot.

Or, ce manque de rigueur dans l'analyse, cet usage sélectif du cadre conceptuel, cette prééminence accordée au sujet fondateur, ne sont point fortuits; ils fondent *Orientalism* en tant que désir de l'auteur. En tant qu'agencement, l'ouvrage est surdéterminé par sa fonction de message. On se rappellera que dans l'introduction Said avait annoncé une contraction de l'objet d'étude : l'Orient devenait le monde arabo-islamique et l'Occident se limitait à la France, à la Grande-Bretagne et aux Etats-Unis. Une telle contraction de l'objet d'étude est le corollaire de la prépondérance accordée et au problème d'identité et aux manifestations flagrantes de l'impérialisme. Problème d'identité et relâchement de la rigueur dans l'analyse participent tous deux d'un même projet : celui de l'introduction dans la méthodologie d'un nouveau mode analytique que j'appellerai volontariste. L'introduction de ce mode analytique volontariste constitue un glissement épistémologique considérable, et elle semble bien avoir été suscitée par la formation discursive de l'orientalisme contemporain (dans ses rapports avec le néo-colonialisme, les mouvements de libération nationale, le marxisme et le conflit arabo-israélien) en tant qu'elle fonde tout le projet intellectuel de Said et l'anticipe.

L'exposé que l'auteur nous fait de l'attitude de Marx envers l'Asie illustre bien l'utilité de ce mode volontariste. Moralement et humainement touché par les souffrances des Asiatiques, Marx avait fini par applaudir la destruction de leurs sociétés traditionnelles par les puissances européennes²⁷. Said explique le durcissement de Marx en évocant la répression et la mise au pas de ses sentiments humains

²⁶ SAID nous parle de l'économie interne du discours et nous propose une analyse des énoncés orientalistes sans référence au «réel» oriental, mais il accuse cependant WEBER d'inexactitude et la *Cambridge History of Islam* de jugements erronés. Il nous entretient des lois d'émergence du discours et finit par nous dire qu'héritier intellectuel de Duncan MACDONALD, GIBB a cependant «réussi à s'élever au-dessus des généralisations de type racial qui constituaient l'aspect répréhensible des générations précédentes de l'orientalisme.» (p. 278) Les grandes figures de l'orientalisme (GIBB, MASSIGNON) semblent se mouvoir dans une vacuité effrayante qu'ils comblent heureusement par leur stature rassurante.

²⁷ Voir *supra* p. 160 [7].

par le vocabulaire de l'orientalisme. Avec Marx, on peut voir comment «les généralisations orientalistes ont dissous les engagements humains d'un non-orientaliste avant que de s'en emparer.» (p. 156) Mais ne pourrait-on pas identifier un rapport entre la perte marxienne de sentiments humains envers les Asiatiques et cette donnée fondamentale de la pensée de Marx accordant un rôle positif au capitalisme en Europe même? Bien plus que le vocabulaire orientaliste, c'est l'attitude de Marx envers la prolétarisation accélérée des masses européennes, *triste mais nécessaire*, qui a dû déterminer son durcissement envers les Asiatiques²⁸. On peut bien voir ici la manière dont le mode analytique volontariste octroie à l'orientalisme un rôle central et sur-déterminant, en même temps qu'il permet à Saïd d'éluder toute réflexion sur les rapports entre l'orientalisme et l'économie politique. Le mode volontariste déracine Marx et le marxisme en les séparant de leurs champs discursifs : on anthropologise Marx, et on le récupérera en l'annexant. Ce que Saïd dit, c'est qu'avant Marx l'orientaliste, avant Marx le théoricien, et avant Marx l'europpéen, il y a Marx : il y a Marx l'individu, Marx l'humain. Et ce n'est pas de Marx seulement qu'il s'agit, car, dit Saïd, si l'on accepte l'interdépendance entre l'auteur, son œuvre et ses circonstances, on doit accepter «qu'un Européen ou un Américain qui étudie l'Orient ne peut pas nier les circonstances de son réel : il ne peut donc pas nier qu'il confronte l'Orient en tant qu'Européen ou en tant qu'Américain d'abord, en tant qu'individu ensuite.» (p. 11) Traversant l'Européen ou l'Américain, il y a donc l'individu : l'individu humain et, parfois, l'individu humaniste. On commence à deviner la teneur du message véhiculé par *Orientalism*.

Loin de s'arrêter à la restitution à l'homme moderne de son humanité, le mode analytique volontariste prépare le sujet fondateur à son réveil rédempteur et, s'il le faut, lui trace une ligne de fuite vers les paradis de la conscience humaine. C'est là et par là que tout se résoud, que la contradiction devient dialectiquement positive et la négresse blonde. Dans l'introduction, Saïd avait averti le lecteur que «l'orientalisme nous force à faire face à un problème essentiel — il nous force à réaliser que l'impérialisme politique domine et façonne

²⁸ MARX ne parle-t-il pas de l'«irlandisation» de l'Inde par les Anglais? Et cette «irlandisation» est nécessaire à l'europpéanisation, et donc au passage au socialisme. Soit dit en passant que suivant en ceci HEGEL, MARX réserve une place privilégiée, dans l'Orient, à la Perse, peuple soumis à l'historicité : or ce privilège est historique et non pas racial, il vient de HEGEL, et non de l'orientalisme-racisme d'un Renan.

tout un domaine d'étude, d'imagination et d'institutions savantes — et qu'il le fait de manière telle que nous nous trouvons par conséquent dans l'impossibilité intellectuelle et historique de l'éviter.» (pp. 13-14) Paradoxe : d'un côté nous avons cette structure formidable et effrayante de domination politique et culturelle de l'Orient par l'Occident qui est intellectuellement et historiquement insurmontable; d'un autre côté nous avons, dit Said, des chercheurs qui, forçant le cadre étouffant de l'orientalisme et brisant leurs chaînes, ont fait éclater cette structure écrasante. Qui plus est, nous avons ce livre d'Edward Said qui dénonce l'orientalisme avec une telle véhémence et avec un impact tel, que le lecteur commence à douter de la réalité de la nature hégémonique de l'orientalisme tel que décrit par Said, à se demander si le monstre, tel que dépeint par Said, ne serait pas en fait un tigre en papier, et si l'on ne devrait pas chercher le monstre ailleurs, et surtout le chercher autrement. Et voilà le mode analytique volontariste qui vient à la rescousse et délivre l'auteur du paradoxe. L'impérialisme devient une question éthique et son dépassement possibilité humaine et nécessité morale; écrire sur l'Orient devient acte volontaire; l'analyse du discours s'embourbe dans les platitudes descriptives des préjugés petit-bourgeois-petit-blanc envers tout ce qui n'est pas WASP²⁹; et l'auteur nous introduit aux notions de *hard school* et *soft school*, il parle de chercheurs consciencieux et de chercheurs corrompus, soulignant ainsi son refus catégorique de s'attaquer aux problèmes fondamentaux que pose la nature dynamique de l'impérialisme.

Que fait Said? Il part à la recherche de la généalogie d'un certain discours sur l'Orient en traçant une ligne de continuité (traditions, emprunts, références, styles, attitudes mentales) entre chercheurs et institutions. Cette méthode d'analyse régressive fait que les énoncés d'arrivée (e.g. Bernard Lewis sur l'Islam en tant que religion) déterminent *a priori* le nombre de combinaisons entre principes premiers régissant la création et la transformation d'énoncés futurs. Ainsi Said se constitue une formation discursive stable et plane, fondée ontologiquement dans ses énoncés présents. Du coup, tout énoncé «irrégulier» et «anormal» se trouve propulsé dans une «extériorité sauvage»³⁰. A un énoncé tel, Said confèrera la dignité d'exception extra-

²⁹ WASP: White Anglo-Saxon Protestant. Dans l'étude qu'il consacra à l'œuvre de von Grunebaum et à son système de pensée, LAROUÏ avait, contrairement à SAÏD, exclu de son analyse toutes les affirmations gratuites de von GRUNEBAUM (dans le genre: l'Islam peut difficilement être considéré comme créateur).

³⁰ Dans cette extériorité sauvage, un auteur peut dire vrai, sans pour autant être dans le vrai: voir Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours, op. cit.*, pp. 32-38.

disciplinaire pour l'empêcher de venir troubler l'équilibre de sa formation discursive. Un Berque, un Rodinson, un Needham, parlent de l'Orient *malgré* l'orientalisme. Ils viennent d'ailleurs (avant tout individus-humains-humanistes), croisent l'orientalisme accidentellement en parlant de l'Orient volontairement, puis quittent l'orientalisme, éclairant ainsi le chemin à suivre. Piqué à vif par le type de discours que tiennent Morroe Berger et consorts, Said s'est laissé bercer par la douce mélodie que chantent les chercheurs «conscientieux», alors que c'est là, justement, qu'il aurait fallu redoubler de vigilance et de rigueur dans l'analyse. Said a fait de ces chercheurs consciencieux des phares solitaires sur le chemin ardu qui mène à l'Eden de la conscience universelle, chevaliers errants ou Don Quichottes (I'm a poor lonesome cowboy...), alors qu'il aurait fallu les intégrer au champ d'étude et identifier leurs rapports avec divers chercheurs et institutions, afin de montrer quelles lignes de fuite ou quels mouvements stratégiques ils ont tracés pour eux-mêmes, et sur lesquels, bon gré mal gré, ils emportent l'orientalisme.

Accueillant un mode volontariste d'analyse, Said élude une question fondamentale : celle qui touche à la formation de pouvoir et à la configuration de domination qui soutiennent son propre discours public. Laissant de côté la «positivité morale» d'*Orientalism* — «positivité morale» qui devrait elle-même faire l'objet d'une analyse — on est en droit d'aller déterrer toutes les instances de contrôle et de diffusion du discours qui ont fait qu'un ouvrage comme celui de Said soit publié, répandu, plébiscité, acclamé ou hué, mais toujours reçu et discuté dans les universités du monde anglo-saxon et du Moyen-Orient. Ou alors nous demande-t-on de croire qu'*Orientalism*, de même qu'un grand nombre de travaux sérieux, «positifs» et non-racistes qui se font aujourd'hui esquivent en fait les relations de pouvoir et sont le produit de la conscience humaine? Ne pourrait-on pas, quitte à laisser le débat ouvert, tenter une esquisse des fondements intellectuels et institutionnels de cette grande famille des travaux scientifiques, objectifs et non tendancieux qui, de nos jours, parlent de l'Orient ou avec lui?

Sous-tendant et soutenant ces travaux, on voit se dessiner non une ligne mais une véritable voie — voie publique avec code de la route, flics, aires de repos, S.O.S. et dépanneuses : voie progressive et à sens unique qui mène à l'unicité humaine³¹. D'une telle voie, on

³¹ Cette voie, on la dira totalistique bien plus qu'humaniste.

pourrait identifier diverses caractéristiques. Au niveau politique, les projets à aspiration (aspiration au sens littéral) participationniste des intellectuels et cadres dirigeants non-européens : quelles sortes de rapports pourrait-on décrire entre, disons, le culte de l'Etat-nation, du progrès et du développement dans le tiers-monde, la N.E.P. soviétique, l'adoption par la classe ouvrière britannique des idéaux de la social-démocratie, et l'introduction de la bouteille de Coca dans le paysage sémiologique de la Chine communiste ? Au niveau de la pensée, on se débat dans les affres d'une contrainte de vérité dont les systèmes d'exclusion, pour infiniment subtils qu'ils soient, doivent néanmoins être identifiés et décrits. Une telle contrainte ne reconnaît pas les différenciations entre chercheurs que Saïd décrit dans le domaine de l'orientalisme ; et la subtilité d'un pouvoir qui se fonde sur une poursuite effrénée de la vérité nous force à chercher des modes de différenciation autrement³². Au niveau de la recherche, on assiste à un travail en profondeur qui «documentalise» le monde arabo-islamique, passé et présent. Nul monument, nul manuscrit,

³² La presse occidentale rapportait récemment que des archéologues italiens faisant des fouilles en Syrie avaient déterré des milliers de tablettes qui, paraît-il, semblent établir un certain rapport entre cette vieille syrienne, Ebla, et l'Etat hébreu antique et souligner l'étendue de l'influence culturelle hébraïque dans la Syrie de l'Antiquité. Cette même presse suggère que les autorités syriennes tentent d'empêcher la publication du contenu des tablettes. On imagine bien que toute l'affaire s'inscrit dans le cadre du conflit arabo-israélien. On sait bien que le dit conflit se fonde de plus en plus sur le principe des «droits historiques», et donc du savoir, de la science et de la vérité. Tout gravite autour de ce désir — désir identifiable — de dévoiler les tablettes, de les rendre publiques, de les donner enfin au monde, dans et par leur contenu. Un tel désir implique certains systèmes d'exclusion, de même que toute une stratégie de domination : des systèmes et une stratégie isolables et identifiables à la lumière, justement, du dilemme arabe syrien entre identité-«idéologie» d'une part et perte d'identité-«savoir» de l'autre. Selon un quotidien libanais, les savants syriens sont à présent en train d'interpréter (ou de réinterpréter) les tablettes dans le but de contrer et de neutraliser les théories élaborées par certains archéologues israéliens et européens. Dans ce cas précis, l'analyse des contraintes de vérité se fera donc à partir de l'examen des divers procédés grâce auxquels le gouvernement syrien et les archéologues arabes canalisent le texte des tablettes, le fragmentent, l'organisent, l'ordonnent et le questionnent en vue de recouvrer une vérité tapie dans ses profondeurs subtiles. Concurrément, l'analyse de ces contraintes de vérité mettra en question l'idée largement acceptée que la vérité flotte à la surface du texte, que les tablettes nous offrent cette vérité dans un élan spontané de générosité et de complicité humaine tacite à travers les siècles, qu'il est donc inutile de commenter et d'interpréter, que cette vérité, enfouie sous la poussière depuis des temps immémoriaux, n'aspire qu'à être rendue au monde, et que nous devons l'y aider. L'analyse de ces contraintes de vérité devra aller déterrer la dynamique de ce principe sacro-saint de non-intervention dans le texte, placer ce principe sur son *Grand* institutionnel, et éclairer la dimension interprétatrice de l'absence formelle de toute interprétation.

nulle archive, nul désert, nulle montagne, nul bas-fond n'échappe au chercheur (archéologue, historien, psychologue, sociologue, géographe, ethnologue ou économiste), arabe ou non-arabe qu'importe, qui met l'Orient à l'ordre du jour. On catégorise, on classifie, on fiche chaque jour plus méticuleusement avec l'ardeur de l'Europe typologiste du XIX^e. On parle de folklore, d'humour, de traditions orales, de littérature populaire, de mentalités. On parle pour les minorités, les peuples assujettis, les masses populaires, la femme. Mais on ne s'attarde jamais pour interroger cette question — cette volonté de question — qui façonne l'archive. Résultat : le folklore devient national et l'humour typique ; les traditions orales, enregistrées et couchées sur papier, n'en sont pas moins sensées conserver leur dimension spontanée ; la littérature populaire devient officielle ; les mentalités deviennent formatives ; les minorités se pensent dichotomiquement en fonction d'un avenir majoritaire ; les masses populaires se structurent dans les classes, les syndicats et les partis ; et la femme intègre le mouvement féministe³³. Cet élargissement considérable du champ de la connaissance contribue à restituer au citoyen un passé oublié — ou pillé — et un présent guère pressenti. Mais cette restitution ne s'effectue qu'au nom d'un avenir interrompu et qui est à résoudre. Qu'on s'interroge donc un peu sur cette vision de l'avenir interrompu qui nous habite (quand nous serons unis, quand le pétrole paiera, quand Israël se soumettra, quand nous rattraperons les autres, etc.) on envisagera alors plus clairement le comment de ce passé qu'on repêche et de ce présent qu'on rapièce. Adorateurs de l'Etat-nation moderne et Grands-Prêtres de ces idoles sacrées du progrès et du développement, nous nous bâtissons des passés d'occasion au nom d'un avenir majoritaire qui nous fait rater notre présent.

Aspiration participationniste, dilemme des contraintes de vérité, documentalisation : trois aspects de cette conception linéaire de l'histoire. On pourrait en identifier des dizaines d'autres : tous recon-

³³ Quitte à généraliser, je dirais que le discours sur la femme est un des aspects les plus décevants et les plus frustrants de la nouvelle recherche. On parle de la femme, on parle en fait pour la femme et à sa place. On utilise les organes majoritaires de diffusion et de propagation pour crier sa minorité sur les toits. Articles ethnologiques, tableaux statistiques ou pamphlets politiques : ce qu'on prépare, c'est l'avenir homme de la femme. On ne pense que dichotomiquement : homme/femme (oppression par, libération de, frustration par). Partout règne la dialectique de la contradiction. La « femme discursive » envahit tout. Elle devient la majorité marginale. On ne veut rien comprendre en dehors du système dichotomique. Qu'on essaye autre chose. Qu'on lise Michelet. Mais de grâce qu'on cesse de nous casser les oreilles.

duisent l'orientalisme et dessinent une nouvelle constellation de pouvoir. Et il est vain de supposer, comme le fait Saïd, qu'il y a une échappatoire volontariste et morale. J'admets que ce nouveau pouvoir dont je parle est difficile à envisager (au loup, au loup??). Et il l'est d'autant plus qu'on s'est trop habitué à penser en termes binaires et dichotomiques : Orient/Occident, Nord/Sud, Arabes/Israël, bourgeois/prolétaires, classes dirigeantes/masses opprimées. Or, voilà que dans nombre de cas les deux termes dichotomiques (e.g. Orient et Occident) commencent à se fondre et à s'évaporer. Du coup, les relations de pouvoir sont obscurcies. On panique. Qu'est-ce qu'on fait? On remplace la relation binaire agonisante par une autre (e.g. camp socialiste et camp capitaliste). Mais on ne compense rien. On ne comprend rien. C'est qu'on envisage tout en fonction d'avenir, de direction en ligne droite, d'un point à un autre (du sous-développement au développement par exemple : attitude bien illustrée par l'euphémisme du «pays en voie de développement»). On aperçoit dans le brouillard un bout de ligne, on l'enfourche, et on fonce tout droit. Et si la ligne bifurquait? Impossible, dira-t-on, car on sait bien qu'une ligne ne pousse qu'à ses extrémités. Et si, comme dit Deleuze, la ligne se mettait à pousser du milieu, de n'importe quel point?

Passant à présent de la portée intellectuelle d'*Orientalism* à sa dimension institutionnelle, on dira que le mode analytique volontariste remplit une nouvelle fonction, qui est de rassurer et de re-territorialiser le lecteur quelque peu dérouté par la visée théorique de l'ouvrage. Défenseurs ou détracteurs, les critiques de Saïd s'accordent pour regretter le ton polémique de l'ouvrage et la passion furieuse qui éclate dans l'étude de l'orientalisme contemporain. On s'horripile des diatribes que l'auteur lance contre tel chercheur, on désapprouve les accusations de mauvaise foi qui visent tel autre, on prie Saïd de tempérer l'ardeur de son style. Et pourquoi? Afin de ne pas sombrer dans l'irrationnel, afin d'amorcer le dialogue. Car c'est bien d'un dialogue qu'il s'agit en fin de compte. Convaincre le lecteur est la clé de voûte, et si l'auteur veut convaincre le lecteur il devra bien reviser sa leçon, faire attention aux petits détails historiques, ne pas s'embarquer dans des joutes singulières, se montrer plus pondéré. Mais qu'importent les conditions : l'auteur s'y pliera de bonne grâce puisque c'est lui qui invite au dialogue, à la prise de conscience, à la vigilance. Ceux qui ont répondu à cette invitation au dialogue et à la réflexion l'ont fait, on l'a vu, en taillant et polissant *Orientalism*, en le débarrassant de ses visées et de ses artifices extra-orientalistes et extra-orien-

taux, en se découvrant avec l'auteur un terrain commun : le leur. Là, on pouvait discuter de choses familières : on a parlé bouquins, universités, pontes et collègues, projets de recherche et séminaires, mais toujours on réitérait sa foi en la souveraineté du sujet et, parlant de Said, parlant avec Said, on en faisait de même pour lui. On l'applaudissait ou on le huait, qu'importe puisqu'on lui faisait une place et on l'accueillait — on t'attendait tu sais! *Orientalism* peste et tempête, mais au fond il n'use pas d'un nouveau langage pour nous parler du langage des orientalistes : il se place constamment dans un rapport binaire avec son objet — dichotomie ou prolongement. Le dialogue se fait à deux, et il porte sur des couples.

Pour échapper à cette binarité politique, il faudrait introduire dans le champ de la perception toutes sortes de lignes de tangence, d'interception et de recoupement, catégories floues ni orientales ni non-orientales qui participent des dichotomies et les refusent : Juifs, Serbes, Albanais, Arméniens, Libanais, Kurdes ou Berbères à travers qui beaucoup se fait et se défait. Qu'on envisage, par exemple, dans le conflit arabo-israélien, les Palestiniens après 1967 comme facteur de déstabilisation dans une dichotomie figée. Qu'on envisage de même les Palestiniens après 1973 dans un rôle inverse. Dans ce même conflit arabo-israélien, on peut imaginer les Maronites du Liban comme un facteur de déstabilisation : ni pour les Arabes ni pour Israël, quoiqu'on en dise, ils brouillent les cartes et les stratégies à vision binaire. Et dans la crise libanaise, dans cette guerre qui oppose le Front libanais chrétien aux syro-palestino-progressistes, on voit déferler une vague de déstabilisation venant du Nord : les Zghortiotés de Frangié, *machine de guerre* qui ne tue point au nom d'un «projet», qui coupe à travers les lignes trop bien tracées, bouleverse stratégies et tactiques et introduit l'imprévisible. Les Zghortiotés ne sont pas une troisième force qui viendrait s'ajouter aux deux premières : intercepteurs, ils viennent brouiller la frontière³⁴.

Et pour sortir de la binarité au niveau épistémologique il faudrait user d'un langage barbare, alors que le langage de Said est, quoiqu'on

³⁴ Il ne s'agit pas de brandir l'étendard des minorités et des marginaux (tribus, sectes religieuses, groupes anachroniques) — surtout pas ça. Il s'agit de réussir à les voir, à voir l'anachronisme et la ligne d'interception là où on n'apercevait que rapport binaire. Il s'agit aussi de voir les «fausses minorités» : les tricheurs. Ainsi, au Liban, les tricheurs — et ils foisonnent — opposent à l'identité (arabe) qu'ils refusent une identité autre (phénicienne, etc.). Alors que les vrais minoritaires n'opposent pas une Histoire (Phénicie) à une autre (Arabie, Islam). Pour eux, être libanais c'est tout simplement un vouloir non-arabe.

en pense, sage et docile : maté, dressé et rationalisé par le projet qui le parcourt — celui d'un rédempteur. Sur l'échiquier de l'orientalisme il aurait fallu, non pas un nouveau pion en renfort — cheval, tour ou reine — mais bien un pion de jeu de dames qui viendrait bousculer les règles et renverser toutes les données³⁵. Mais Said ne peut pas penser dames. Il est trop pris par un projet (annoncer, déclarer, leur dire, convaincre, vaincre, avancer, arriver). Et puis, il n'est pas facile de penser dames sur un échiquier. On peut bien parler de dames, comme je le fais ici, mais penser dames et les faire, c'est plus dur. Tout le monde attend de vous une partie d'échecs³⁶. Alors? Said veut gagner. Il se prépare un avenir majoritaire. Ce faisant, il contribue à cette logique du bien assis qui, lentement et subrepticement, fige et momifie les dynamiques qui la soutiennent en les traduisant dans le langage du pouvoir.

Israël, on le sait, c'est cette machine ultime que l'Europe engendra pour tuer le Juif. En Israël et par Israël, Etat-nation moderne, le Juif immole fièrement le Juif qu'il porte en lui. Et voilà que le Palestinien en fait de même. *Orientalism* d'Edward Said manifeste cette nouvelle configuration de pouvoir accueillant le Palestinien meurtrier qui accourt, étouffant en lui le Sémite.

³⁵ On pensera, par exemple, à sortir de l'obsession de l'utile (projets, stratégies, tactiques, contres et surcontres). Qu'on tolère l'inutile et le gratuit dans la recherche. Qu'on s'efforce à voir cet inutile là où on ne l'apercevait pas. Qu'on neutralise ce qui se veut utile en l'«inutilisant». Surtout, qu'on dénonce le mythe du langage-transparence de la recherche scientifique. Mauvais écrivains, sachons tout de même être écrivains avant d'être chercheurs. Parlons et écrivons en dehors ou en dépit des données de savoir. Mieux vaut être écrivain médiocre qu'inquisiteur. Ce qui ne veut nullement dire user d'un langage fleuri, parler en métaphores, se vouloir romancier ou poète. Ce que ça veut dire, c'est qu'il faudrait accepter que nos écrits sur l'Orient n'expriment pas uniquement un certain rapport-problème avec notre objet d'étude, mais qu'ils expriment aussi notre rapport-problème avec le langage.

³⁶ Un critique favorable à *Orientalism* écrit que Said a su, une fois aux Etats-Unis, surmonter tous les obstacles des préjugés raciaux et devenir une autorité sur la culture occidentale, «battant ainsi l'Occident à son propre jeu». Quelle horreur.