

Abdallah Laroui

Le Penseur Marocain

Contemporain

Centre culturel du livre

Édition / Distribution

6, rue du Tigre. Casablanca

Tél : +212522810406

Fax : +212522810407

markazkitab@gmail.com

Première édition 2019

Dépôt légal: 2018MO4444

ISBN: 978-9954-705-40-7



Abdallah Laroui

Le Penseur Marocain
Contemporain

Kaddouri Abdelmajid



SOMMAIRE

Introduction	7
Préambule	9
L'itinéraire d'un penseur hors du commun	13
Abdallah Laroui: historien.....	24
De la modernité	39
Conscience du retard et de décadence	48
Conscience nationale	65
Observations préliminaires	65
Nationalisme politique.....	74
Conclusion.....	87
Texte choisi des écrits d'Abdallah LAROUÏ	91
Écrits sur Abdallah LAROUÏ	127
Bibliographie	149
Œuvres d'Abdallah LAROUÏ.....	149
Ecrits Autour D'Abdallah LAROUÏ.....	151

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en ce cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Moheb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Préambule

Dans le dessein de mieux faire connaître les penseurs du monde arabe, l'Institut du Monde Arabe avait pris la décision de lancer un projet ambitieux pour gagner ce pari. Étaient alors élus les intellectuels qui ont fait preuve d'originalité et de contributions prolifiques. Le projet cherche aussi à rendre leurs œuvres et leurs idées plus accessibles pour le grand public. Comment procéder alors pour répondre au défi relevé par cette institution lorsqu'elle a choisi l'historien marocain Abdallah Laroui?

Cet intellectuel, considéré à juste titre comme le symbole de la pensée arabe contemporaine en général et marocaine en particulier, reste difficile à situer dans une discipline: est-ce un philosophe, historien, essayiste ou romancier? Le lecteur de son œuvre ne peut que rester perplexe à ce sujet. Il transcende intellectuellement les spécialités du moment qu'il étudie l'homme en tant qu'entité complexe et à multiples facettes. La profondeur des idées de Laroui provient de sa rigueur scientifique et de sa formation ouverte. Sa connaissance profonde de l'histoire de sa société, de celle du monde arabo-islamique et de l'Occident renforce ses intuitions et les

affute. C'est le philosophe qui forge les concepts et élabore les questions. Il devient romancier quand il veut se libérer de la rigueur scientifique pour plonger dans la fiction et la créativité. Puis c'est l'historien qui désireux de rester attaché à la réalité dans son approche.

Il est à noter de prime abord que cet intellectuel a beau essayé d'expliquer, de clarifier et de simplifier les idées et les thèses qu'il a développées dans ses écrits sans jamais parvenir à dissiper les malentendus et les réactions, parfois négatives, qui circulent à propos et autour de son œuvre. Certains le taxent d'être l'intellectuel qui défend le Makhzen, d'autres le définissent comme l'intellectuel de l'élite. Toutefois, tous ceux qui abordent et pensent Laroui le font à partir de leurs propres perspectives. Ils choisissent de son œuvre la problématique qui les intéresse (l'Etat, la Modernité, l'Idéologie, la Raison, l'Islam...) puis optent pour l'angle qui les interpelle. Dans leur démarche, ils se mettent à sélectionner dans les écrits de notre auteur les éléments susceptibles d'expliquer, justifier ou renforcer leurs problématiques. Il va de soi que dans le cas de sélection on trouve toujours la ou les réponses recherchées.

Pour lire Laroui, il est indispensable d'avoir l'assise et le substrat sur lesquels se fondent ses thèses. Les fondements de son projet s'enracinent dans l'histoire en général et dans celle du monde arabe islamique et du Maroc en particulier. Sans ce préalable, comme c'est le cas pour la plupart de ceux qui se sont intéressés aux

travaux de notre intellectuel, la compréhension de tous les contours et les nuances de ses idées, reste difficile à saisir.

En plus de l'assise historique, l'œuvre de Laroui doit être abordée en tant que projet total et évolutif. Mais si sa thèse de départ demeure immuable, les changements de contextes le poussent à actualiser sa pensée et à la clarifier davantage à chaque fois que la situation l'exige. C'est ce qui explique, peut-être, les nombreuses répétitions qui caractérisent ses écrits récents.

Certains éléments de sa biographie, ignorés du grand public, sont à même d'aider à saisir sa personnalité. Parfois dur avec lui-même et avec les autres, il se caractérise par la rigueur et la rationalité aussi bien dans son comportement que dans ses écrits.

Ce travail ambitionne de dégager les idées centrales que véhicule l'œuvre de cet intellectuel qui considère que les problèmes de la société arabe émanent de l'idéologie. Celle-ci s'incarne et se manifeste de trois manières: la première se situe dans la religion, comme le prétendent certains. La cause de notre faiblesse est liée à notre infidélité à l'égard du message divin. La deuxième s'enracine, selon d'autres, dans notre organisation politique. Le remède exige qu'on revienne au consensus «*al Ijmaa*» car l'Islam n'impose aucune organisation du pouvoir du moment qu'il s'adapte à n'importe quel régime. La dernière dimension ou vision, que l'auteur considère comme inadaptée, c'est l'approche technophile qui prétend que

l'Occident ne tire sa force ni de l'existence d'un Etat despote, ni d'une religion mais de la force matérielle qui s'acquiert par le biais du travail et des sciences appliquées. C'est ce qui assure à l'Occident richesse et développement. Le retard de la société arabe lui vient de son attachement à un modèle culturel légué par le passé et refusant la réalité du présent. L'auteur développe aussi la conscience nationale en tant que construction qui se base sur la culture en tant que référence du passé et qui constitue un symbole unitaire.

Pour illustrer ces thèses, le livre propose le choix significatif de textes extraits de l'œuvre de Laroui, et d'autres textes qui ont été écrits sur lui.

*** Je tiens à remercier l'IURS d'avoir mis à ma disposition les conditions favorables pour réaliser ce travail.**

L'itinéraire d'un penseur hors du commun

Le nom Laroui vient du pluriel ‘‘Oulad al Aroui’’, une famille peu connue - selon Abdallah Laroui- et peu nombreuse. Elle est constituée de deux branches: l’une réside à El Jadida tandis que la sienne se trouve à Azemmour. Si ce nom est peu connu au Maroc, il l’est par contre à l’étranger et ce depuis longtemps. Par hasard, notre auteur découvre l’existence de ce nom en Tunisie. Il le trouve mentionné dans le livre *Al Ihata d’Ibn al Khatib* quand ce dernier mentionne le nom du premier historien qui a écrit l’histoire de l’Andalousie et qui s’appelait Ahmed ben Moussa Laroui, décédé en 388H/988⁽¹⁾.

Comment aborder la vie d’Abdallah Laroui, sachant qu’il évite d’en parler. Disons avec lui que c’est le moment et le lieu qui ont fait de lui ce qu’il est⁽²⁾. Il s’avère fort utile de situer ce penseur hors du commun dans son contexte. Sans m’attarder longuement sur sa

(1) A. LAROUÏ, *Istibana*, Centre Culturel du Livre, Casablanca, Beyrouth, 3e éd. 2016. pp. 6-7.

(2) A. LAROUÏ, *Philosophie et Histoire*, Centre Culturel du Livre, Casablanca, Beyrouth, 3e éd. 2017. P. 9.

biographie, je suivrai surtout son itinéraire d'intellectuel pour mettre en relief les moments qui ont contribué au façonnement d'une personnalité et d'une pensée unique, originale et attrayante mais souvent incomprise.

Ce qui caractérise cette personnalité, c'est d'abord sa dimension nationaliste et son enracinement dans son milieu national arabe et son ouverture sur l'universel. Abdallah Laroui ne se sent pas appartenir à une région précise, ni à une tribu. Il considère cette appartenance comme une simple chimère. Il s'agit selon lui beaucoup plus d'une alliance qu'appartenance de sang. Laroui ne cesse de défendre le total. Il est pour ce qui rassemble la nation, la *Oumma* et l'Etat sans pour autant chercher à intégrer les rouages de ce dernier⁽¹⁾.

Nombreux sont ceux qui ne comprennent pas la logique de cet intellectuel. On lui reproche d'être distant, froid dans ses relations et très difficile à aborder. En lisant ses écrits de fiction et son journal, on découvre que ce penseur a vécu la solitude dès son jeune âge. Il est né le 7 septembre 1933 à Azemmour, une petite ville près de l'embouchure de la rivière Oum Rabii. À l'âge de deux ans, sa mère est décédée. Sa grand-mère paternelle Tamou la remplace pour une courte période. Elle meurt elle aussi quand il a atteint l'âge de 11 ans. Cette situation expliquerait peut-être la réponse qu'il a donnée à un journaliste qui lui a demandé qu'est-ce qu'est la

(1) A. LAROUI, *Istibana*, op. cit, p. 10.

mort? C'est le compagnon silencieux, lui répondit-il.

Laroui avait une relation particulière avec sa sœur Zahra. C'est elle qui s'était occupée de lui après la disparition de sa grand-mère. Pour ce qui est de ses études, c'est son frère aîné Abdelmalek qui a veillé sur son instruction. Laroui aborde sa famille de manière humble et sans prétention aucune. Il rapporte que certains membres de sa famille ont exercé des fonctions au sein du *Makhzen* comme *Khalifa* ou Caid. L'éloignement du *Makhzen* s'est opéré au début du XX^e siècle. Son père avait exercé à un certain moment la fonction de secrétaire d'un Caid. Il a exercé le commerce, il vendait des babouches avant de faire faillite à cause de la crise économique mondiale de 1929 et la concurrence des produits japonais⁽¹⁾. Notre penseur rapporte que son père n'a adhéré à aucune *zaouia*. Il n'a pas non plus effectué son pèlerinage et n'a commencé à faire sa prière qu'à la fin de sa vie. Il n'a jamais imposé à ses enfants de faire leurs prières. Son père était, selon les dires de l'auteur, réaliste et amateur d'histoire. C'est avec lui qu'il découvre Ibn Khaldoun et l'Islam de raison⁽²⁾. À travers lui, notre penseur découvre l'Islam comme objet de débat et non comme règle de vie (*sunna*) ou comme devoir (*fard*). Avec son père, la religion était abordée comme un objet d'étude. En dévoilant ses rapports avec son père, Laroui

(1) A. LAROUÏ, *Istibana*, op. cit, p. 10.

(2) Ibn Khaldoun est omniprésent dans la pensée et les écrits d'Abdallah Laroui, sans doute cela a des racines lointaines.

revient sur la mère en tant que source d'affection et il écrit à ce propos: «En l'absence d'une mère qui eut pu rétablir l'équilibre, ce dernier (l'Islam) parlait à ma raison plus qu'à mon cœur»⁽¹⁾. J'ai vécu, disait-il, dans un milieu libéral. J'étais préparé à accepter et à adopter le point de vue des penseurs rationnels.

Abdallah Laroui a passé une année dans une école coranique avant d'être placé dans une école primaire publique. Âgé de 11 ans, il quitte sa ville natale pour aller continuer ses études dans différents internats de différentes villes, d'abord à Marrakech dans un collège puis au lycée Moulay Youssef à Rabat. Après le baccalauréat, il étudie l'histoire au lycée Gourou avec le professeur Luzenki, et la géographie au lycée Lyautey à Casablanca avec le professeur Jean Louis Miège⁽²⁾. Il est clair que cette séparation précoce et sa solitude ont été déterminantes dans le façonnement de la personnalité de notre penseur comme il le souligne lui-même quand il écrit: «Contrairement à mes condisciples qui se passionnent pour la littérature et la poésie, j'étais attiré par la pensée abstraite. Il m'a semblé plus tard que ce penchant était peut être dû à une probable carence affective »⁽³⁾.

En effet, durant ses études secondaires, Laroui lisait beaucoup Nietzsche, André Gide. Par la suite, il s'est

(1) A. LAROUÏ, *Philosophie et Histoire*, op. cit, p. 10.

(2) A.LAROUÏ, *Istibana*, op. cit, p.20.

(3) A. LAROUÏ, *AWRAQ*, Centre Culturel Arabe Casablanca, Beyrouth, 1989, p.90.

intéressé à Descartes, à Aristote et à Hegel. À propos du système éducatif dans lequel notre penseur était formé à l'époque du Protectorat, il fait un parallélisme significatif avec la situation actuelle et il écrit à ce propos: « Nous observons aujourd'hui que le niveau d'enseignement ou plutôt des études est influencé par l'atmosphère culturelle générale. La situation était contraire avant; l'analphabétisme était très répandu, la culture des gens était insignifiante, cependant cela n'influçait nullement l'école d'alors où le niveau d'instruction était très élevé. Celle-ci apparaissait comme si elle était une oasis isolée de son environnement. »⁽¹⁾

L'itinéraire d'Abdallah Laroui est riche mais difficile à cerner. En 1953, il quitte le Maroc pour aller poursuivre ses études supérieures à Paris. Il hésite entre la médecine et les sciences politiques. Il opte pour ces dernières. Parlant de son adhésion à l'école des sciences politiques, il attire l'attention de son lecteur dans le labyrinthe intellectuel de la France de l'époque. Il s'arrête sur la spécificité de l'École libre des sciences politiques. Elle était fondée par les protestants et marquée par la discipline, le travail de groupe, et le sport. Les cours étaient assurés sous forme de séminaires et non de cours magistraux. Les programmes que dispense l'École cherchent à définir et à analyser la dynamique des structures de l'État moderne. Ses programmes se servent des sciences

(1) A. LAROUÏ, *Istibana*, op. cit, p.19.

qui permettent aux étudiants de comprendre cette dynamique qui caractérise les structures de l'État moderne⁽¹⁾. Abdallah Laroui se rend compte que la formation que dispense cette École était destinée aux occidentaux en général et aux français en particulier. Constat qui le pousse à écrire: «Dans ce que j'apprenais moi étudiant marocain avec mes préjugés, mes aspirations...etc. je devrais distinguer ce qui était particulier à la France de l'époque et ce qui était généralisable, ce qui pouvait s'appliquer d'une façon ou d'une autre à la situation de mon pays»⁽²⁾. Abdallah Laroui fait une seconde remarque à propos de cette formation. Il souligne la marginalisation ou plutôt l'absence de l'histoire dans ce cursus. À ce propos, il écrit: «Comment savoir ce qu'est un État moderne pour le construire ou le reconstruire, si on n'interroge pas l'histoire?»⁽³⁾. Cela n'est pas mentionné, mais c'est la conclusion logique que peut tirer – disait-il – un étudiant attentif.⁽⁴⁾

Quand Laroui achève ses études à l'École des sciences politiques en 1956, il voulait intégrer l'École Nationale d'Administration (ENA). Cette volonté coïncidait avec l'indépendance du Maroc et l'administration française

(1) A. LAROUÏ, *Philosophie et Histoire*, op. cit, p.30.

(2) A. LAROUÏ, *Philosophie et Histoire*, pp. 33-34

(3) A. LAROUÏ, *Ibid*, p.36.

(4) Je me demande si Laroui a tiré cette conclusion quand il était étudiant ou en écrivant le livre.

n'autorisait plus aux marocains de passer le concours de l'ENA. Elle les considère alors comme des étrangers. Cette nouvelle situation a été à l'origine d'un changement profond dans l'itinéraire de notre penseur et qui le pousse à dire: «Dès lors mon plan de vie est bouleversé, je croyais avoir choisi définitivement mon destin et me voici subitement plongé dans l'incertitude»⁽¹⁾. Après cette déception, il s'est orienté vers l'histoire du monde musulman. Il a passé une année à lire les livres arabes sur la question et surtout sur la pensée arabe contemporaine. Il élargit ses recherches en lisant des études en français et en anglais aussi bien sur la pensée que sur l'économie, les sciences sociales ou la philosophie. Ce qui le pousse à dire: «Je me suis formé moi-même à travers mes propres lectures»⁽²⁾. Son séjour à Paris lui a été bénéfique. Il lui a permis d'acquérir une nouvelle culture et approfondir ses connaissances sur le monde arabe et occidental et d'avoir une ouverture universelle.

Laroui a choisi d'étudier l'histoire à la Sorbonne pour préparer un diplôme sur les relations commerciales entre le Maroc et les villes italiennes des origines au XV^e siècle. Cette recherche lui a permis d'approcher l'histoire

(1) A. LAROUÏ, *Philosophie et Histoire*, op. cit, pp. 46 et 52. Il faut remarquer qu'il n'était pas le seul à être désorienté mais beaucoup d'intellectuels français l'étaient aussi. Voir l'impact du livre de R. Aron, *L'opium des intellectuels*.

(2) *Autour de la pensée d'Abdallah Laroui*, textes réunis par BASSAM EL KURDI, Centre Culturel Arabe, Casablanca, 2000, p.79.

du Maroc pour saisir les mécanismes qui ont bloqué l'évolution normale du pays et l'ont acculé dans l'isolement, la dégradation et la régression au lieu de suivre la dynamique de changement qu'allait vivre l'Europe à la même époque. Ne pouvant passer l'agrégation d'histoire à cause du latin, Abdallah Laroui décide de préparer un diplôme de la langue arabe, ce qui le pousse à dire avec une certaine conviction: «Me voici repoussé vers mes origins». Après la licence d'arabe, il prépare un diplôme d'études supérieures dans la même discipline en 1961. Il fut encadré par Robert Brunschvig, l'historien des Hafsides. Ce dernier chargea Laroui de traduire le texte d'Ibn Khaldoun: *Shifa' as-Sâ'il li Tahbib al masail*. En 1963, notre penseur obtient l'agrégation en islamologie puis en sciences de l'information. En 1976, il décroche son doctorat d'Etat en histoire en Sorbonne.

L'itinéraire intellectuel de Laroui se concentre sur le monde arabe en général et sur le Maroc en particulier comme il le reconnaît lui-même quand il écrit: « Quand je me penche sur la situation spécifique du Maroc, je fais un travail d'historien et quand je me tourne vers la culture arabo-musulmane je me change en sociologue, mais quand je concentre mon attention sur les concepts, j'utilise la philosophie »⁽¹⁾. Laroui rejette la spécialisation et encourage l'ouverture de l'esprit critique. Son intérêt pour Ibn Khaldoun lui a permis de relever le conflit entre

(1) A. LAROUÏ, *Philosophie et Histoire*, op. cit, p. 57.

la rationalité nécessaire à l'État et la montée du mysticisme, qu'il soit individuel ou collectif, qui témoigne – selon lui – d'un désespoir général et pousse l'individu et le groupe à s'isoler du monde pour tomber dans « l'attente de la mort et le ferme espoir de goûter rapidement aux délices du paradis »⁽¹⁾.

Le séjour de notre penseur au Caire lui a permis de comprendre la crise profonde que vivait le monde arabe dans les années soixante et à développer sa réflexion sur le thème qui allait être la thèse centrale de son livre: le retard historique du monde arabe et sa représentation de l'Autre et de Soi. *L'idéologie arabe contemporaine* développe une réflexion profonde et originale. C'est l'autopsie d'une situation dont les racines venaient de loin.

Sa vocation de chercheur domine, mais cela n'empêcha pas Abdallah Laroui d'occuper des fonctions qu'il allait utiliser dans ses recherches. Dès son retour de Paris en 1958, il intégra le ministère des affaires étrangères. En 1960, il est attaché culturel à Paris puis au Caire. Ensuite, il fut nommé représentant du Maroc à l'UNESCO. A partir du 1962, il quitta le ministère pour se consacrer à la recherche, à l'écriture et à l'enseignement. En 1963, il enseigna à l'Institut des études islamiques à Paris. Il était nommé professeur à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat en 1964. Entre 1967 et 1970, il avait le statut de professeur

(1) A. LAROUI, *ibid*, pp. 55-56.

visiteur à Los Angeles à l'université de Californie.

De retour de l'université de Californie, il fut écarté de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat pour être affecté à l'Institut d'arabisation. Cette décision coïncidait avec la publication en arabe de son livre *L'idéologie arabe contemporaine*. Le pouvoir craignait que ce livre ait un impact sur le mouvement étudiant qui vivait une ébullition sans précédent. Après cette période trouble, Abdallah Laroui retrouva son poste d'enseignant à la Faculté où il est resté jusqu'à sa retraite en 2000.

En 1977, Laroui s'est engagé dans une expérience politique en se présentant aux élections au nom du parti de l'Union Socialiste des Forces Populaires à Casablanca dans le quartier Al Onk. Sans être affecté officiellement pour une mission diplomatique, il fut chargé par le roi Hassan II de plusieurs dossiers parmi lesquels celui du Sahara marocain et celui du règlement du différend survenu en 1990 entre le Maroc et la France. Il a pu intervenir auprès de ses amis de la gauche française et a rencontré Maurois, Jospin et Fabius. Depuis 1985, il est membre de l'Académie du royaume du Maroc. Il est aussi membre du conseil de la paix dans le monde, une institution affiliée aux Nations Unies. En 2002, il est membre du conseil des droits de l'Homme au Maroc. Abdallah Laroui a eu plusieurs distinctions honorifiques et plusieurs prix au Maroc et ailleurs. Je citerai, entre

autres, le prix du gouvernement catalan en 2000 et le prix de l'homme de l'année des Emirats Arabes Unis. Il est clair que cet itinéraire aussi riche que diversifié allait être à l'origine de la création d'une pensée originale qui alimentera une œuvre aussi prolifique que stimulante et dérangement.

Abdallah Laroui: historien

Il n'est pas aisé de situer Laroui. Mais il ne cesse de répéter lui-même qu'il est historien par nécessité. Quel genre d'historien est-il? Il refuse l'histoire en tant que stockage de faits et d'événements et qui cherche à conserver les traces du passé. Pour lui, celui qui se contente dans ses recherches de ce stockage est historiographe. Laroui a créé un mot spécial en arabe pour celui qui réduit l'histoire à l'opération de stocker les faits: c'est (*Arrakh*). Le mot arabe met l'accent sur l'intensité de l'action qui cherche le maximum de faits. Il signifie aussi que l'essentiel s'arrête sur la volonté de donner le maximum d'événements historiques. *Al Arrakh* donne le maximum de faits pour lutter contre l'oubli. Pour Laroui, celui qui se contente de ce travail est dépourvu de toute vision consciente. C'est un simple intermédiaire. Il est l'expert sans expérience du moment qu'il fait l'histoire sans arriver à déceler ce qui est essentiel en elle et la logique des événements qu'il a pu emmagasiner⁽¹⁾.

(1) A. LAROUÏ, *Concept d'histoire*. Centre culturel arabe, Casablanca, Beyrouth, 1992, T1, p. 43.

L'histoire, pour Laroui, est une opération complexe. Sa réalisation se fait en plusieurs étapes dont le travail de l'historiographe (*al arrakh*) constitue le premier élan. L'historien ne doit pas se contenter d'emmagasiner les événements. Mais il est censé avoir une conception et une vision dans la mesure où l'histoire est inséparable de la liberté⁽¹⁾. La conscience historique est primordiale pour l'historien. L'histoire est faite de faits. La construction d'un fait historique se base et s'alimente de documents. Celui qui a la conscience historique, dit-il, a le pouvoir de saisir la différence qui existe entre l'historien et l'idéologue. Le premier cherche la logique des événements alors que le second tente de trouver les événements qui peuvent justifier ses positions⁽²⁾. Cette conscience historique doit exister non seulement chez l'historien seul mais elle doit exister aussi chez l'ensemble de la société. À ce propos, Laroui écrit: «La question ne réside pas dans l'histoire en tant que faits, car les faits historiques se produisent sans cesse, mais le problème réside justement dans l'existence ou l'inexistence de la conscience historique.» Cela concerne la mentalité de toute la société et non seulement les historiens professionnels. Pour illustrer cette idée, Laroui cite l'exemple des événements du coup d'État avorté en 1971 à Skhirat en disant: «Ces événements me font rappeler ce que disait El Hajoui à propos des événements de 1908. À l'époque, les intérêts de la France

(1) A. LAROUÏ, *Concept d'Histoire*, op. cit, p. 44.

(2) A. LAROUÏ, *ibid*, pp. 61 et 67.

s'opposaient à ceux de l'Angleterre et en 1971 les contradictions se situaient entre les intérêts américains et ceux de la France. »⁽¹⁾

Laroui distingue entre les niveaux de l'histoire en tant que discipline. Certains approchent celle-ci comme un témoignage que fait l'homme sur lui-même. Elle peut être aussi vue comme une indication, un signe que le passé a laissé sur nous et sur notre environnement naturel. Le cadre théorique est primordial pour l'historien, insiste Laroui, car il lui permet de saisir le fond des événements et les non-dits de l'histoire. À ce propos, il écrit: «C'est en effet dans le cadre de la théorie, de l'interprétation qu'on peut mieux juger ce que doit être un travail d'historien. »⁽²⁾

Il y a l'histoire générale, celle qui relate les faits survenus dans le monde depuis sa création jusqu'à nos jours et l'histoire mémorisée et construite par l'historien. La différence entre les deux est que l'histoire générale est universelle, elle est à la disposition de l'humain à condition qu'elle soit découverte, alors que l'histoire mémorisée est celle qui est construite consciemment par l'historien. Partant de cette distinction, on peut dire que l'histoire générale est à voir comme universelle dans son

(1) A. LAROUÏ, *Khawatir as Sabah*, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1992, T1, p. 167.

(2) A. LAROUÏ, *Histoire idéologique, Histoire critique*, in *Esquisses historiques*, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 2001. P. 14.

contenu et humaine une fois mémorisée.⁽¹⁾ C'est dans cette perspective que Laroui insiste sur le concept de l'histoire comme un passé/présent. Ce passé est présent par les vestiges et les reliques hérités des périodes écoulées, mais le passé peut être présent en tant que produit construit par l'historien vivant au présent. Cela veut dire que la connaissance historique est toujours relative. Elle est subjective et répond aux exigences des contextes dans lesquels vivent les historiens. Quoiqu'ils fassent, ces derniers n'arriveront jamais à se détacher de leurs temps. D'après Laroui, le passé historique est un monde mental. L'histoire mémorisée ou construite est un mouvement perpétuel entre le passé/présent.⁽²⁾

L'évocation du passé est une attitude courante dans la vie de chaque individu. Tant que l'homme est actif, il ne cesse d'évoquer le passé et se le représente constamment car il croit qu'il éclaire son itinéraire dans la vie au présent et dans le futur. Ce qui différencie l'historien des autres, c'est sa conscience des changements.⁽³⁾ L'histoire est un perpétuel conflit entre races, tribus, nations, classes, partis...etc, en vue de s'assurer le maximum de terres, de richesses et de pouvoirs.⁽⁴⁾ Laroui se sert de cette hypothèse et l'applique aux méfaits de la politique

(1) A. LAROUÏ, *Concept d'Histoire*, op. cit., p. 35.

(2) A. LAROUÏ, *ibid*, p. 38.

(3) A. LAROUÏ, *Concept d'Histoire*, op. cit., pp. 36 et 38.

(4) A. LAROUÏ, *La Colonisation en perspective in Esquisses...*op, cit. p. 161.

coloniale au Maroc. Il écrit: «Que peut-on dire de la colonisation qu'on ne pourrait dire de la guerre et de la politique.»⁽¹⁾ L'auteur multiplie les exemples pour illustrer l'idée de la suprématie de la vision du dominateur. Hérodote ne raconte que la vision dominatrice du grand roi perse qui ne pouvait imaginer qu'un petit État comme la Grèce pouvait lui résister. Thucydide a relaté l'affront entre Spartes, une puissance terrestre et Athènes, une puissance maritime. Laroui continue son illustration et s'arrête sur le cas des tribus d'Arabie qui étaient, dit-il, exclues de la civilisation et qui s'entretenaient entre elles avant d'être unifiées grâce au Coran comme par miracle. L'Europe féodale fut épuisée à son tour par des guerres à recommencement perpétuel et qui allaient s'unir à l'appel du pape. Cette union allait être à l'origine de la naissance du nouveau monde.⁽²⁾ Pour Laroui l'historien est obligé de lire les documents dans la logique de leur production pour ne pas faire l'histoire idéologique.⁽³⁾ L'auteur arrive à la conclusion qui suit: «Si l'idéologue arrive à faire taire l'historien dans une société, cette dernière s'aveugle.»⁽⁴⁾ Il demande à son lecteur de faire la distinction entre la lecture et l'interprétation. Il fait remarquer que l'histoire a fait beaucoup de progrès depuis qu'elle a quitté la rhétorique pour épouser la

(1) A. LAROUÏ, *ibid*, p. 161.

(2) A. LAROUÏ, *ibid*, p. 161.

(3) A. LAROUÏ, *Histoire idéologique, Histoire critique in Esquisses...*, op. cit. p. 15.

(4) A. LAROUÏ, *ibid*, p. 15.

critique. Laroui attire l'attention de ceux qui se contentent d'éditer et de présenter des textes sans se lancer dans l'interprétation. Ils laissent un vide que combleront les chercheurs étrangers. Par cette opération, ces derniers deviennent les conservateurs de notre patrimoine et mobilisent la recherche réelle. À ce propos, Laroui lance le cri suivant: «Les étrangers qui recherchent les documents, les analysent, en extraient les informations qu'ils classent à leurs grés. Ils deviennent ainsi les véritables conservateurs de notre patrimoine; en même temps c'est par cela seul qu'ils monopolisent la recherche réelle. Ils ont plus de chance d'innover dans le domaine de l'interprétation.»⁽¹⁾ À travers cette attitude, Laroui manifeste son sentiment et sa conscience nationaliste dans ses dialogues avec l'écriture coloniale. Il essaie dans ce débat de faire la part des choses. Quand il aborde la situation interne au Maroc, il relève les origines de l'ébranlement des structures sociales. En tant que chercheur, il tente de comprendre, d'analyser et d'expliquer les faits. Il montre les causes des crises et leurs conséquences. Mais Laroui change de ton quand il aborde les positions, les hypothèses et les théories élaborées par l'historiographie coloniale sur la société marocaine et sur ses institutions. Il n'hésite pas à remettre les données à leur place comme ce fut le cas de l'anarchie qu'a connu le Maroc au début du XX^e siècle. Il écrit à ce propos:

(1) A. LAROUÏ, *Histoire Idéologique, Histoire critique, in Esquisses...*, op. cit, p. 17.

«L'historien aujourd'hui fait face, pour interpréter ces révoltes sans cesse renaissantes, à la même dualité... si l'anarchie signifie seulement l'affaiblissement momentané du pouvoir central, elle peut être reliée par une chaîne causale aux événements vécus par le Maroc: commerce imposé, protection, ultimatums, indemnités. Elle serait alors la conséquence plus ou moins indirecte de l'intervention étrangère.»⁽¹⁾ Laroui rend cette intervention responsable de l'humiliation du Makhzen et de la nervosité de la société marocaine. En soulevant cette anarchie, Laroui aborde le fait tribal au Maroc. Il signale l'intérêt qu'a retenu ce concept dans l'écriture coloniale. Il suggère d'approcher le fait tribal en tant que mouvement et à ce propos il écrit: « Parler de la tribu, c'est nécessairement parler d'un fait qui n'a jamais cessé d'évoluer et d'être expliqué par des théories changeantes.»⁽²⁾ Les révoltes tribales, selon Laroui, faisaient partie du mode de gestion du Makhzen. Il y a des révoltes qui soulèvent une grande inquiétude pour la monarchie. Elles sont celles qui se déclaraient contre les abus d'un représentant du sultan, un caïd, un gouverneur. Ces révoltes constituent un moyen normal de protestation non contre le monarque, mais contre un de ses représentants. Les révoltes les plus dangereuses sont celles qui se dressent contre le sultan et qui risquent de se

(1) A. LAROUÏ, *Les origines sociales et culturelles du mouvement nationaliste marocain 1830-1912*, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1993. p. 337.

(2) A. LAROUÏ, *Les origines*, p. 157.

propager pour mettre en péril la légitimité du monarque.⁽¹⁾ Si l'autorité du pouvoir central diminue cela veut dire l'ouverture de la voie à l'anarchie. La *Siba*, dont parle l'historiographie coloniale pour arriver à la colonisation en l'absence d'un État au Maroc précolonial, faisait partie d'après Laroui du système makhzenéen. Elle incarnait la participation du régional aux affaires publiques. Laroui aborde le concept de *Siba* de manière positive et se dresse contre les interprétations idéologiques. *Siba* est un fait social et politique qui incarne la corrélation perpétuelle entre la coutume et la *shari'a*. À ce propos, Laroui se pose la question suivante: « Est-ce que la *siba* est un moyen de défendre la coutume? Ou bien est-ce la coutume qui est dans ce cas la justification de la *siba*? »⁽²⁾

Pour résumer, disons que l'histoire pour Laroui est une science ouverte basée sur une méthode critique. L'historien professionnel n'arrivera jamais à atteindre l'événement original mais il arrive à construire des faits passés au présent. L'essentiel pour Laroui réside moins dans l'événement mais beaucoup plus et surtout dans la saisie de la logique des faits historiques. Pour illustrer la démarche de Laroui, nous allons aborder deux cas significatifs: une biographie et un fait religieux. De quoi s'agit-il?

(1) Ibid, p. 158.

(2) A. LAROUÏ, Les origines, op. cit., p. 166.

Le sultan Hassan I^{er} (1873-1894)

Ce sultan fut proclamé en 1873. Mais son investiture n'a pas été acceptée de la part de Fès. Les tanneurs de la ville ont exigé que la proclamation soit accompagnée de l'abolition des taxes sur les marchés. Le monarque refusa le marchandage et réduisit la ville à l'obéissance par la force. Laroui porte un jugement positif sur ce sultan. Il le situe dans le contexte général et met l'accent sur sa manière de gérer le pays sous la pression grandissante des Européens. Le sultan est présenté par Laroui comme suit: «Hassan I^{er} était un homme d'ordre, il se révéla par la suite être un roi prudent, doué d'un grand sens de l'organisation. »⁽¹⁾ Il le trouve moins cultivé que Moulay Slimane (1792-1822), plus libéral que Moulay Abderrahman (1822-1859) et moins novateur que Mohammed IV (1859-1873). Laroui cherche à dégager le fond et la logique qui caractérisaient la gestion des règnes de ceux qui l'ont précédé. Il fait remarquer que les résultats du règne d'Hassan I^{er} n'étaient pas à la hauteur de ses ambitions. Grâce à sa bonne diplomatie, il parvint à résister à la pression de plus en plus forte des grandes puissances et à l'intransigeance de ses sujets qui exigeaient de lui la continuation des réformes de son père tout en abandonnant leurs aspects négatifs de leur point de vue. « Réformer la société marocaine sous le signe de la fidélité à la tradition, tel fut –dit Laroui– le programme

(1) A. LAROUI, Hassan Ier, Esquisses, op. cit., p. 63.

ambitieux et tellement difficile à mettre en pratique de ce sultan. »⁽¹⁾

Le monarque est parvenu à réaliser quelques réformes grâce à un contexte international qui lui était favorable. La France sortait épuisée et humiliée par la défaite militaire qui lui a été infligée par l'Allemagne en 1870. L'Espagne, de son côté, était occupée par sa crise constitutionnelle de 1868. L'Italie et l'Allemagne étaient deux nouvelles puissances qui venaient d'achever leur unification et elles n'avaient pas encore d'ambitions territoriales sur le Maroc. L'Angleterre se faisait le défenseur farouche de l'indépendance du Maroc et de son ouverture sur le commerce international. Ce contexte favorable avait permis à Hassan I^{er} de préserver l'unité du Maroc. Celle-ci constituait la clause principale du contrat de l'allégeance (*Bay-a*) qui liait le sultan à son peuple. Pour renforcer cette unité, Hassan I^{er} a entrepris plusieurs expéditions (*Harka-s*)⁽²⁾ surtout dans les régions frontalières qui étaient menacées. Le sultan se dirigea à Oujda en 1876, à Sous en 1882 et 1886, à Touat en 1892 et à Tafilalet en 1893. Ces *Harka-s* manifestaient la volonté politique du sultan d'entrer en contact direct avec ses sujets. Laroui écrit dans ce sens: « En se montrant partout aux frontières, le sultan acquiert un prestige extraordinaire auprès de ses sujets tout en maintenant la paix au cœur du royaume. »⁽³⁾

(1) A. LAROUI, *ibid*, p. 63.

(2) La Harka visait la sauvegarde de l'unité nationale et non la collecte d'impôts comme le prétendait l'écriture coloniale.

(3) A. LAROUI, Hassan I^{er}, Esquisses, *op. cit.*, p. 64.

Hassan I^{er} était conscient des pertes matérielles qu'allait subir le Maroc en se pliant aux recommandations européennes, à savoir la liberté d'exportation des produits alimentaires de première nécessité, la possibilité et le droit accordés aux étrangers de faire des transactions immobilières, le droit qui leur avait été accordé de se déplacer à l'intérieur du pays. En plus de ces pertes matérielles, des retombées psychologiques et culturelles étaient encore beaucoup plus graves. S'ajoute à cela la corruption des fonctionnaires marocains et le phénomène de protection qui va se généraliser. La société continue à être minée de l'intérieur et l'État s'endettait. La mainmise européenne est de plus en plus grande sur le Makhzen.

Le sultan était assailli de tous les côtés et l'opinion marocaine, de plus en plus asphyxiée par la pression étrangère, s'insurgea et le monarque fut obligé de prendre en considération son désenchantement de plus en plus manifeste. Malgré ce mouvement interne et la pression externe, Hassan I^{er} ne se laissa pas entraîner ni par les européens envahissants, ni par une opinion publique interne excédée et à bout de nerfs. Laroui résume ainsi la situation: «Il fut un grand roi précisément parce qu'il ne se laissa pas entraîner ni d'un côté ni de l'autre. Il tient tête aux puissances tout en maintenant la population dans l'obéissance, ce qui lui a fallu beaucoup de force et de ruses, d'intelligence et d'habileté. On l'a bien vu quand il disparut en 1894.»⁽¹⁾ Laroui insiste sur la volonté

(1) A. LAROUÏ, Hassan Ier, Esquisses, op. cit., p.66.

À la mort d'Hassan Ier, le nouveau sultan était inexpérimenté, et le pays s'ouvrait à l'anarchie et se dirigeait vers la perte de son indépendance.

de ce monarque qui consistait à réformer sans brusquer les mentalités. Il envoya des étudiants pour être formés en Europe. L'action échoue soit à cause des manœuvres des puissances, soit par le refus catégorique des Ulémas traditionalistes. Pour Laroui, Hassan I^{er} est le roi qui a compris le mieux le Maroc et les Marocains. Il a tout fait pour que son pays préserve son indépendance et son unité. Il était à la hauteur de la responsabilité. « Il tint – dit Laroui – tête à la France et à l'Espagne et prenant au sérieux son titre de Calife d'Ouest, il maintient ses distances à l'égard de la Turquie panislamiste. »⁽¹⁾ Son souci majeur était la volonté d'assurer l'équilibre entre l'ouverture sur l'étranger tout en maintenant l'ordre à l'intérieur dans un contexte mouvant et difficile. Laroui considère le règne de Hassan I^{er} comme l'âge d'or quand il a écrit: « L'historien critique aujourd'hui peut bien dévoiler que le réformisme sultanéen ait autant à souffrir du traditionalisme des ulémas que de la xénophobie irréflechie bien que justifiée des masses rurales. Ces trois éléments, contradictoires au XIX^e siècle, se conjuguent pour engendrer l'idéologie mobilisatrice du nationalisme. Ce fut l'origine d'une certaine union sacrée que les étrangers ont tellement de difficulté à comprendre aujourd'hui. »⁽²⁾ Par cette citation, se dévoile la démarche historique de Laroui l'historien qui court après la logique des faits.

(1) Ibid, p. 71.

(2) A. LAROUÏ, Hassan 1er, in *Esquisses...*, op. cit, p. 72.

L'islamisation de l'Afrique du nord

Le second cas significatif a une dimension religieuse. Il relate les étapes de l'islamisation et de l'arabisation de l'Afrique du nord en général et du Maroc en particulier. Si dans le premier cas la démarche tentait de voir comment Laroui abordait le genre biographique, dans le second l'auteur approche un mouvement collectif. Le Maghreb est présenté comme un espace ouvert et pour ce, il a été traversé par beaucoup d'ethnies, de cultures et de civilisations depuis de longues années. Il fut annexé à l'Islam au VIII^e siècle, mais il a connu depuis l'Antiquité d'autres religions et civilisations. Le brassage civilisationnel était de mise. Le substrat était berbère. Les interférences se retrouvaient dans les croyances et dans la vie au quotidien des populations. Il est difficile de distinguer chez ces dernières entre religion et magie. Il est en plus adéquat de parler non pas de religion chez les berbères mais il vaut mieux parler d'attitudes spécifiques vis-à-vis du sacré. Leur rapport au sacré tentait de résoudre des problèmes concrets qui se posaient au quotidien: faire tomber la pluie, comment guérir la stérilité chez la femme, comment assurer une victoire sur un ennemi. Ces phénomènes ont été déjà relatés par Hérodote au IV^e siècle avant J. C, par Ibn Batouta au XIV^e siècle et par les anthropologues au XX^e siècle. La transmission de cette attitude sacrée antique n'a pas été irradiée par l'Islam. Elle s'est adaptée à la nouvelle religion sous forme de la *baraka*, de la *Ziara* et par tout

ce qui se rattache aux Zaouïas et aux cultes des saints. Laroui met l'accent sur la continuité de cette attitude mentale à l'égard du sacré antique et rejette l'idée de la rupture. Les Maghrébins ont adopté l'Islam à cette mentalité héritée. Il se demande pourquoi certaines civilisations ont influencé les berbères comme fut le cas de la civilisation phénico-punique et d'autres non, tel le cas de la civilisation romaine. Pourquoi les berbères ont-ils adopté le schisme donatiste? À ce propos, il écrit: «L'essentiel c'est qu'il dévoile un aspect permanent de la psychologie des Maghrébins. Ils semblent accepter aisément les cultures étrangères, mais ils en choisissent un élément dont ils font le symbole de leur identité. En ce sens, le donatisme préfigurait ce qui allait être le kharijisme. »⁽¹⁾ Il est clair que les Berbères restent ouverts aux civilisations et ce sont eux qui les adoptent et les adaptent à leur quotidien. Laroui s'arrête sur le cas de l'islamisation et de l'arabisation de la région. Selon lui, ces deux processus n'ont pas été le fruit de la conquête arabe, mais celle-ci fut, dit-il « essentiellement une reconnaissance... L'islamisation devra attendre des siècles, et celle-là sera l'œuvre des Berbères... La victoire de Musa ben Noursayr offrant aux chefs berbères de partager avec lui la gloire et les bénéfices de nouvelles conquêtes, n'impliquait-elle pas à terme une certaine forme d'autonomie? »⁽²⁾ « Le berbère préfère le concret à

(1) A. LAROUÏ, *Esquisses*, op. cit., p. 23.

(2) A. LAROUÏ, *Histoire du Maghreb, essai de synthèse*, Paris. F. Maspero, 1970, pp. 82 et 83.

l'abstrait, privilégie le social – dit Laroui – au détriment de l'individuel. »⁽¹⁾ Il est évident que l'Islam s'est installé sur une tradition religieuse bien enracinée dans la mentalité de la société amazighe. Le processus de l'arabisation était beaucoup plus lent que celui de l'islamisation. L'Islam se répand de manière rapide et se politise. Les Arabes ou les arabisés allaient l'utiliser pour initier des mouvements autonomistes dirigés contre le pouvoir central. Laroui achève son article par une question significative en disant: « Pourquoi l'Afrique du nord n'a pas donné de grands mystiques comme Ibn al Arabi l'andalous, Ibn al Farid l'égyptien ou Ibn Roumi le persan? Pourquoi on a vu naître des savants comme Ibn Khaldoun qui a choisi d'étudier l'histoire et l'évolution des sociétés? Et Laroui de conclure que l'Islam semble avoir été au Maghreb moins individualiste et intellectualiste, plus communautaire et pragmatique qu'ailleurs... Dans la conscience des gens (du Maghreb), l'Islam reste avant tout une loi (*Shari'a*) qui exprime la solidarité entre les fidèles. »⁽²⁾

(1) A. LAROUÏ, *Islam en Afrique du nord, Esquisses*, op. cit., p. 24.

(2) A. LAROUÏ, *Islam en Afrique du nord, Esquisses*, op. cit., p. 45.

De la modernité

Quel sens donner à la modernité? Garde-t-elle toujours la même signification ici et ailleurs, hier et aujourd'hui? Pour Laroui, seule la réflexion profonde et sérieuse permet de saisir le sens alors que l'inverse ne peut que semer la confusion qu'exploitent les adversaires de la modernité pour consolider l'esprit traditionaliste. La modernité est un processus que dégagent les historiens de la réalité. Pour expliquer cette idée, Laroui cite une série de révolutions qu'il dégage de l'histoire européenne: révolution économique, révolution scientifique qui se base sur l'observation et l'expérimentation, une réforme religieuse qui se dresse contre l'Église et son monopole de l'interprétation du sacré. Il parle aussi de la révolution politique qui s'était manifestée dans le mouvement qui a lutté contre la féodalité et l'Église. Les historiens sont unanimes sur le processus de succession de ces révolutions, mais ils sont en désaccord total pour ce qui est de la révolution qui précède les autres et ils se demandent toujours quelle est celle qui était à l'origine ou celle qui en était la conséquence⁽¹⁾.

(1) A. Laroui, *Awaeq At-tahdith*, éd. Union des Ecrivains marocains, Rabat, 2006, p. 11.

À partir de cette observation, une question méthodologique s'impose à celui qui cherche à comprendre la modernité. Faut-il partir de la réalité et dans ce cas il est indispensable, selon Laroui, d'écouter et de prendre en considération ce que proposent les historiens.... Ou bien faut-il partir du concept et par son intermédiaire on évalue la réalité? Plus exactement devrait-on la juger à travers des critères extérieurs? C'est ce que fait la majorité des chercheurs qui partent du concept de modernité pour juger les sociétés soit dans le passé ou aujourd'hui. Cette démarche ne prend jamais en considération les nuances qui caractérisent le travail de l'historien et qui empêchent l'amalgame et la généralisation. Laroui met en garde contre la confusion dans ce cas entre modernité en tant que processus historique et en tant qu'idéologie. Il écrit dans cet ordre d'idées: « On ne peut en effet confondre la modernité en tant que processus et en tant qu'idéologie »⁽¹⁾. L'historien ne peut dire que la modernité a eu lieu de manière effective. Il la présente comme un événement survenu en plusieurs étapes en tant que processus, une révolution permanente.

La modernité est un processus progressif. C'est une dynamique qui n'est pas toujours acceptée. Les esprits traditionalistes mobilisent toujours et mettent en garde contre elle. Historiquement, Laroui considère la

(1) A. Laroui, *Islamisme, Modernisme, Libéralisme*, Centre culturel arabe, Casablanca, Beyrouth, 1997, p. 23-24.

révolution américaine et la révolution française comme des mouvements qui renforçaient la modernité. Cet espoir fut estompé au XIX^e siècle qui était le siècle de l'industrialisation, de l'expansion et des guerres récurrentes. Ces conflits ont divisé une Europe dominée par deux concepts: la raison et la science. Au lieu d'utiliser ces concepts dans la paix et dans la coopération entre les peuples, ils ont été à l'origine de la concurrence, de l'animosité et de la violence: la colonisation comme violence contre l'autre, les guerres comme violence contre les voisins, les révolutions comme violence contre les frères⁽¹⁾. Il est clair selon Laroui que la modernité est liée à la compétition et aux crises internes et externes. À ce propos, il a écrit: « Dans cette perspective, le problème essentiel est que la modernisation est apparue sous la forme de la colonisation, dans le tiers-monde bien sûr, mais aussi et bien avant à l'intérieur de l'Europe. C'est la ruse de la raison que nous commençons à mieux connaître »⁽²⁾.

Laroui parle de l'Europe comme incarnation de la modernité mais tente de relativiser et de nuancer. Il demande à son lecteur de prendre la modernité en tant qu'universalisation et différenciation par rapport à l'extérieur. Partant de cette observation, Laroui se pose cette question: « Qu'est-ce que la modernité pour un individu qui appartient à une société qu'on dit, à tort ou à raison, traditionnelle? »⁽³⁾ Il relève l'existence de la peur

(1) A.Laroui, *Awaq At-tahdith*, op. cit., p. 17.

(2) A.Laroui, *Islamisme ...*, op. cit., p. 25.

(3) A. Laroui, *L'Europe comme mythe*, in *Esquisses*, op. cit., p.172-173.

de la modernité dans une société comme celle du Maroc. Pour lui, cette attitude psychologique est normale. Elle correspond le mieux à l'expérience passée, c'est-à-dire à l'évolution historique. La réaction et la résistance au nouveau sont confirmées par l'histoire et dans toutes les sociétés. Laroui cite la rationalisation de l'économie durant toutes les étapes de son évolution par les appels à l'irrationalité. L'homme est de par sa nature conservateur. Il n'accepte que difficilement les changements que lui impose l'évolution historique. Selon Laroui, la modernité est l'affaire de deux groupes différents de la société et à ce propos il écrit: « En définitive dire qu'une société se modernise, c'est dire qu'elle devient consciente de son historicité. Ce n'est pas la société dans sa totalité qui devient capable d'un coup de s'analyser, de se critiquer, c'est seulement un groupe plus au moins restreint qui remplit cette fonction⁽¹⁾, quitte à entraîner d'autres dans son sillage par l'action même qu'il entreprend »⁽²⁾. L'auteur met l'accent sur la dimension historique pour dire que la modernisation est un processus qui se fait et se réalise dans une société qui ne peut être homogène et que l'opposition entre modernistes et traditionalistes finit toujours par s'estomper «car aucune société n'accepte de mourir»⁽³⁾.

Laroui s'attarde longuement sur la peur de la modernité pour la foi et pour l'autorité dans un pays

(1) A. Laroui analyse la modernité tout en ayant à l'esprit la référence le cas historique de la bourgeoisie en Europe.

(2) A. Laroui, *Islamisme...*, op. cit., p. 26.

(3) Ibid, p. 27.

comme le Maroc. Les religieux s'y opposent dès lors qu'elle risque de nuire à l'Islam. Les hommes politiques soutiennent que la modernité réduit la peur et stimule l'audace chez l'individu. Laroui montre qu'avant d'écrire son livre sur *l'Idéologie Arabe Contemporaine*, il a fait des interviews avec des savants ayant une formation traditionnelle et une croyance sans équivoque. Il cite Allal el Fassi, Abou Baker el Qadiri ou Abdalleh Guennoun. Il est sorti après ces rencontres convaincu que l'Islam n'a aucune raison d'avoir peur de la modernité. Laroui fait une comparaison significative en disant: «Celui qui croit que la modernité peut nuire à la foi c'est qu'il ne connaît rien ni de la modernité ni de la foi »⁽¹⁾. Il se demande et fait remarquer que le nombre des croyants est beaucoup plus grand dans les pays où domine la modernité que chez nous⁽²⁾. La modernité renforce la foi et Ibn Rochd avait peur pour l'avenir de l'Islam justement à cause du recul de l'esprit moderniste chez les Musulmans. D'un autre côté, le pouvoir se renforce par la modernité et non par la peur ou par l'éducation métaphysique. Pousser les gens à s'occuper de l'Au-delà pour qu'ils ne s'occupent pas du présent⁽³⁾.

Plus l'individu est libre et conscient, plus la foi et l'autorité sont fortes et immunisées. Rendez l'individu responsable, dit Laroui, ne veut nullement dire s'affaiblir,

(1) A. Laroui, *Awaeq at-tahdith*, op. cit., p. 52.

(2) A. Laroui, *Ibid*, p. 53.

(3) A. Laroui, *Ibid*, p. 24.

au contraire c'est la volonté déclarée pour renforcer la foi et l'État dans la société. Pour y parvenir, Laroui voit la solution dans l'éducation et écrit dans ce sens: « Certains vont se demander quel est alors le rôle de l'État? La solution de l'éducation se fait dans le cadre de l'État, de la famille, dans les instances des partis, dans le groupe, dans l'association et même dans l'usine »⁽¹⁾. La modernité pour Laroui est une dynamique qui nécessite la contribution consciente de toutes les composantes de la société. Comment comprendre notre attitude négative à l'égard de la modernité? Est-ce nous en sommes les seuls responsables? Il répond à cette question en dégageant le rôle déterminant de la pression et de l'injustice de l'étranger sur notre conscience. «Cela ne veut pas dire que les ennemis ont pris nos terres et rendus nos peuples en esclavage, mais plus grave encore ils nous ont enchaîné »⁽²⁾.

Laroui fait remarquer que la démarche historique permet de relativiser les notions et le contenu de la modernité. Celle-ci n'est pas une valeur qui s'achève, elle n'est jamais acquise pour personne comme elle n'est interdite à personne. Comment comprendre un pays développé comme l'Angleterre ou autre quand il dit qu'il se modernise. Il est clair qu'aucun pays n'est jamais tout à fait moderne. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ceux qui disent que la modernité est l'idéologie du

(1) A. Laroui, *Awaeq At-tahdith*, op. cit., p. 55.

(2) A. Laroui, *ibid*, p. 62.

changement perpétuel. Laroui en est conscient et ne cherche nullement à défendre la modernité. Il se situe comme historien quand il dit: « Ni la modernité, ni la culture, ni les sens de l'identité ne sont des absolus, des valeurs qu'il faille défendre à mort »⁽¹⁾. Il refuse d'exclure la modernité et il n'est pas prêt à nier sa culture car il sait que sa langue et sa culture s'adapteront tout en changeant et qu'elles ne resteront jamais figées. En sa qualité d'historien, Laroui préfère le concept de modernisation à celui de modernité. Il a montré que ce dernier a été conçu par Max Weber à partir de notions disparates prises chez les historiens, les économistes, les philosophes et les linguistes. C'était-dit-il-à la fois brillant et confus. La modernisation semble poser moins de problèmes que le développement qui suppose aller d'un stade à un autre, de moins à plus. Il préfère parler de modernisation et met sa propre proposition d'historisation⁽²⁾.

Laroui fait l'étude de cas d'historisation. Il a étudié le Maroc au XIX^e siècle. Il fait remarquer dès le départ que le problème de modernité s'épuise, dit-il, dans sa définition⁽³⁾. La recherche du sens ou du contenu d'un concept est le travail d'un groupe social bien circonscrit. C'est le groupe des intellectuels. Il fait remarquer que l'homme d'action en général, celui qui gouverne et qui

(1) A. Laroui, *Islamisme...*, op. cit., p. 30-31.

(2) A. Laroui, *ibid*, p. 33.

(3) A. Laroui, *Modernisme et son dilemme*, in *Islamisme...*, op. cit., p. 39.

est obligé de prendre des décisions, le technicien, le machiniste, autrement dit tous ceux qui sont acculés à faire quotidiennement face à des problèmes de gestions et à des difficultés d'organisation ou de production au de distribution, cette catégorie, dit Laroui, n'a jamais de problèmes de définitions et en tant que telle, elle ne participe pas aux débats pour faire la différence entre modernité et modernisation⁽¹⁾. Dans ce cas Laroui suggère de distinguer entre l'homme d'action, à qui il donne la première place, et l'homme d'élocution⁽²⁾.

Historisation et action d'abord, constituent ce que propose Laroui comme méthode innovante, à savoir l'historicisme. « C'est tout le sens de l'historicisme que j'adopte, je ne m'intéresse qu'à ce que les hommes font, jamais à ce qu'ils prétendent faire. Je parle de la logique de l'action »⁽³⁾.

Le Maroc a tenté d'entreprendre des réformes au XIX^e siècle. Laroui considère les réformes comme quelques actions qui s'inscrivent dans l'ordre naturel de la politique du Sultan. L'action de gouverner l'oblige à entreprendre des réformes, qu'il le veuille ou non. Cela fait partie de l'ordre naturel de gouverner. La question que se pose Laroui est la suivante: « Dans quelles conditions le réformisme naturel du responsable devient

(1) A. Laroui, *Modernisme et son dilemme*, in *Islamisme*, op.cit p. 39.

(2) A. Laroui, distinction entre (a'ql al fi'l et a'ql al isme).

(3) A. Laroui, *Modernisme*, op.cit, p. 39.

un modernisme? »⁽¹⁾. Le Maroc a été confronté au XIX^e siècle à des crises intérieures et à des pressions extérieures. Les Sultans se sont mis à introduire, pour des raisons multiples, des réformes. Attitude que Laroui qualifie de reflet et de remède à, cette situation. Il va plus loin dans son appréciation pour dire: « Dans l'action, les trois notions –gouverner, réformer, moderniser– ne peuvent être séparées »⁽²⁾. La pression européenne ne fait que grandir. La société s'est divisée en modernistes: sultan, commerçants, secrétaires d'un côté et anti-modernistes, les savants défenseurs de la foi éloignés de la gestion des affaires de l'État de l'autre⁽³⁾.

Pour résumer, disons que Laroui considère la modernité comme un processus évolutif de la société dans son ensemble. Elle est multiforme. L'auteur préfère le concept de modernisation à celui de modernité. Il forge même le mot historisation pour mettre en relief l'impact de l'histoire. Il distingue entre l'action et l'élocution. Il préfère ceux qui agissent à ceux qui prétendent agir. C'est dans cette perspective que Laroui adopte l'historicisme comme méthode qui se base sur l'action. Partant de la réalité, il allait étudier la conscience du retard dans les sociétés arabes en général et la société marocaine en particulier ainsi que la conscience nationale.

(1) Ibid., p. 40.

(2) Ibid., p. 42.

(3) Ibid., pp. 43, 44 et 45.

Conscience du retard et de décadence

La conscience du retard historique occupe une place importante dans le projet d'Abdallah Laroui. Elle constitue la thèse centrale dans la majorité de ses écrits. Le projet de ce penseur tourne autour de la nécessité d'engager une réflexion critique sur la pensée arabe contemporaine. Cette analyse profonde doit se servir de la méthode historique et du marxisme positif ou objectif en tant qu'approche pédagogique et non comme idéologie. A ce propos, il écrit « Les arabes ont le besoin urgent du marxisme historique, car il représente pour eux l'école de la pensée historique qui va leurs permettre d'échapper au passé »⁽¹⁾. Pour Lui, le marxisme est une méthode didactique qui aide le non européen à comprendre la pensée occidentale et lui permet de saisir les mécanismes qui sont à l'origine de l'évolution du monde moderne⁽²⁾.

(1) A. LAROUÏ, *Les Arabes et la Pensée Historique*, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 2014, pp 31-32 voir aussi 156-157.

(2) A. LAROUÏ, *La crise des intellectuels arabes*, F.Maspero, Paris, 1974, p 157. « La meilleure école de la pensée historique arabe on la trouve aujourd'hui dans le marxisme ».

Laroui fait remarquer que le retard qui affecte la pensée arabe se trouve d'abord dans les faits de l'histoire mais il affecte aussi la vision et agit sur les acteurs qu'ils soient politiques, religieux ou culturels. L'auteur aborde cette conscience du retard arabe, d'abord dans les faits historiques dans le but de dégager les causes de la décadence qui allait déboucher sur le retard⁽¹⁾. Il fait coïncider cette décadence arabo-islamique avec la perte d'Al Andalous. Cette perte représente la référence négative de l'Islam alors que la période du prophète représente et incarne dans l'historiographie islamique la référence par excellence. La défaite en Andalousie, en Sicile et en Orient signale le recul arabe. L'enjeu majeur était le contrôle de la Méditerranée. Le constat général montre l'élan et l'expansion de l'Europe occidentale et la crise du monde islamique. Le commerce transsaharien est désarticulé et allait être dérivé vers l'Atlantique, ce qui confirme l'expression de Pierre Chaunu «la caravelle triomphe de la caravane». Les conséquences de ces changements étaient énormes: fragmentation générale des États dans le monde arabo-islamique, occupation des territoires par les Portugais au Maroc et dans le Golf. L'isolement et la fermeture allaient renforcer la stérilité et l'immobilisme de la pensée arabe. Elle commence à croire que le monde est inchangeable alors que tout

(1) « La décadence –dit Laroui– n'est pas quelque chose de connu qu'on peut voir, mais plutôt un concept qui se crée et mûrit de manière progressive » Laroui, *Istibana*, op. cit., p 40.

évolue autour d'elle. Partant de cette constatation, Laroui se pose la question centrale dans son œuvre: « Comment la pensée arabe peut-elle assimiler les requis du libéralisme avant et sans passer par l'étape du libéralisme? »⁽¹⁾ L'auteur de l'idéologie arabe relève les défis auxquels les intellectuels arabes sont confrontés. Il n'hésite pas à parler de leur tragédie du moment qu'ils sont conscients des exigences des temps dans lesquels ils vivent mais ils demeurent impuissants et désarmés face à l'immobilisme qui caractérise leurs sociétés⁽²⁾. L'individu occidental a vécu le libéralisme et le connaît et de ce fait, il peut l'accepter ou l'innover. Mais quand l'intellectuel arabe refuse le libéralisme, il refuse en fait des choses qu'il ne possède pas. Il ne fait, selon les dires de Laroui, que renforcer par cette initiative la pensée traditionnelle passéiste qui se maquille en moderne pour donner l'impression d'être contemporaine alors qu'elle est en fait en décalage par rapport à la réalité⁽³⁾.

L'idéologie traditionnelle refuse la pensée libérale. En échange, elle se replie sur le patrimoine pour en faire une idéologie de développement capable, comme le dit Laroui, de donner aux Musulmans les solutions aux problèmes auxquels ils sont et seront confrontés durant toutes les périodes et dans toutes les aires islamiques⁽⁴⁾.

(1) A. LAROUÏ, *Les Arabes et la pensée historique*, op. cit., p. 10.

(2) Ibid, p. 15.

(3) Ibid, p. 24.

(4) Ibid, p. 24.

Depuis le XIX^es, le monde arabo-islamique vit dans un mirage trompeur car sa pensée véhicule des idées coupées de la réalité. Laroui voit dans le mouvement de la *Nahda* (renaissance) arabe un processus intellectuel qui poussa le monde arabe à vivre physiquement dans un siècle et qui continue à vivre par sa pensée dans un temps révolu dans le but de conserver son âme originelle.⁽¹⁾ Laroui critique l'approche éclatée qu'utilisent les intellectuels de la *Nahda* pour étudier la pensée occidentale. Leurs méthodes, sélectives et éclatées, font perdre à cette pensée sa vision globale et son efficacité. Pour montrer les erreurs de cette approche, Laroui recourt à la méthode historique. Quand l'historien parle de l'Autre, il parle en même temps de soi-même. Quand il évoque le passé, il évoque aussi le présent et le futur. C'est ainsi que l'histoire de la Chine au moyen âge fait partie de l'histoire du monde arabe vu les échanges et les mécanismes qui assuraient et garantissaient les contacts fructueux entre les deux cultures. Il va sans dire que l'histoire du Portugal à l'époque médiévale et moderne ou celle du Protectorat font partie de notre histoire. La domination coloniale incarnait l'image inverse de celle de la décadence et du retard du monde arabo-islamique. Il est clair que l'histoire de l'Autre est en fait l'histoire de Soi⁽²⁾.

Il convient de remarquer la place que tient l'histoire

(1) A. LAROUÏ, *Les Arabes et la pensée historique*, op. cit, p. 23.

(2) Ibid, p. 59.

dans les discours qui se tissent sur l'Islam. Pourtant ce qui reste frappant, c'est l'absence de l'histoire en tant que discipline d'enseignement dans le système éducatif islamique. Cette marginalisation a été relevée et soulignée par Laroui qui écrit: « L'histoire, en tant que discipline, n'a jamais eu dans l'enseignement islamique un statut officiel.»⁽¹⁾ On peut se demander si l'absence de cette discipline n'a pas joué d'une manière ou d'une autre un rôle dans le manque de cette conscience historique que souligne Abdallah Laroui. Ce dernier aborde la question dans une perspective idéologique. Pour lui, l'histoire est absente en tant que discipline d'enseignement mais elle est trop présente en tant que faits et pour cette raison on la marginalise parce « qu'elle est peut-être trop pesante». Pourquoi cette discipline est-elle mal vue? Pourquoi les chroniqueurs sont obligés de se justifier quand ils font l'histoire? Laroui fait la remarque suivante: «Dans la préface de chaque ouvrage historique, nous voyons l'auteur s'excuser de se laisser tenter par une discipline si peu digne d'un honnête homme... l'histoire serait donc le fruit d'une curiosité malsaine, habituelle chez les hommes désœuvrés.»⁽²⁾

L'histoire n'est pas une discipline noble. Elle est seulement utile pour servir celles qui le sont telles que l'exégèse, la grammaire et la jurisprudence. Ce statut

(1) A.LAROUÏ, *Islam et Histoire*, Albin Michel, Paris, 1999, p11 et Laroui, *Concept d'Histoire*, op. cit, pp 33 et 34.

(2) A. LAROUÏ, *Islam et Histoire*, op. cit, p. 12.

secondaire que réserve la culture islamique à l'histoire favorise un jugement négatif que formulent les historiens occidentaux sur cette discipline islamique. Pour eux, elle est l'histoire des dynasties régnantes. Elle est fondée sur la tradition orale, dépourvue de toute démarche critique et objective. Les occidentaux considèrent que cette discipline peut être prise au sérieux quand elle étudie l'Islam. Ils se demandent comment croire et accepter l'histoire des chroniqueurs qui débute leurs chapitres en écrivant « al Khabar 'an » (voici ce qu'on rapporte sur). À ce propos, Laroui relève l'observation qui suit: « À partir de là, on généralise les jugements sur le caractère sec et monotone de la production musulmane, sur le détachement du chroniqueur, sur la méthode qui est celle du récit oral... L'histoire apparaît, quel que soit le niveau de synthèse, comme une simple accumulation du récit sur les événements singuliers »⁽¹⁾.

Pour comprendre le statut réservé à l'histoire, Laroui distingue entre deux principales sortes d'écritures, de méthodes et de vision: l'une est dominée par le récit historique al-Khabar tandis que l'autre est dominée par le *Hadîth*⁽²⁾. Comment se distingue la première de la seconde et quelles sont les caractéristiques de cette dernière? L'existence de deux méthodes fait partie, selon la thèse de Laroui, du retard que vit la conscience historique arabe. Si la théologie et la tradition la

(1) Ibid., p. 43.

(2) Ibid., p. 45.

dominant et la font vivre dans l'absolu et dans l'utopie, l'histoire se bat pour rester liée à l'entreprise humaine et à soutenir le relatif. L'historien revient au passé mais vit dans le présent. Il adopte cette démarche méthodologique dans le but de découvrir l'événement. Ce va et vient passé/présent lui permet d'appréhender la logique sous-jacente des faits et d'éviter l'anachronisme. D'un autre côté, ce mouvement entre hier et aujourd'hui donne à chaque événement sa propre spécificité une fois ordonnancé sur la ligne du temps humain et non sur le temps mythique ou théologique. Parlant de cette démarche, Laroui écrit: «En apparence l'histoire n'est qu'une source d'information aux sujets des hauts faits politiques et des dynasties... mais en profondeur elle est un effort spéculatif pour rendre intelligible les causes et les origines des faits existants.»⁽¹⁾ Si l'histoire cherche à connaître l'action humaine sur terre, comment se définit alors l'autre méthode, celle du *Hadîth* qui allait être à la base de l'élaboration de la tradition?

La tradition

La pensée islamique a tendance à marginaliser l'histoire pour l'utiliser dans le renforcement de l'idéologie que sacralisent les adeptes de la « croyance de la *Sira* »⁽²⁾. Celle-ci se base sur les dires et les actes du

(1) A. LAROUÏ, *Qui parle, in Islamisme, Modernisme, Libéralisme*, op. cit, p. 219.

(2) A. LAROUÏ, *Les Arabes et la pensée historique*, op. cit, p. 48.

Prophète, c'est la Sunna ou Tradition. À son sujet, Laroui fait l'observation suivante: «La Tradition... est une construction fondée sur le récit circonstancié et authentique d'un événement dont on a fait la fin et l'origine et tous les autres s'identifient à elle. » Ensuite, l'auteur tire la conclusion selon laquelle cela veut dire « sauter dans le passé et s'y dissoudre »⁽¹⁾. La Sunna est à prendre comme un commandement, un ordre qui établit un sens à la vie et suit une logique. Elle n'a pas besoin d'être justifiée ou confirmée par une preuve venant de l'extérieur. Le *Hadîth*, c'est-à-dire la parole du Prophète est porteuse de la preuve en elle. Elle ne peut être sujette à une faille et n'a pas besoin de justificatif. Mais Le *Hadîth* a besoin d'être vérifié vu les failles dont souffrent celui ou ceux qui le rapportent. On ne critique jamais les contenus des *Hadîth*. Ils sont au-dessus de toute critique humaine.

Il est clair que la méthode des mouhaddithins, c'est-à-dire ceux qui s'occupent des dires et des actes du Prophète, s'oppose par sa logique et sa finalité à la méthode de l'historien. Celle-ci a été initiée par les faqihs qui étaient occupés par le quotidien des musulmans. Le *Hadîth* nous soumet à la critique et vise à transposer l'idéal islamique à travers le modèle du Prophète. L'école du *Hadîth* transpose ce qui est évident et présente la vie et la parole du Prophète comme le modèle parachevé et

(1) A. LAROUÏ, *Islam et Histoire*, op. cit, p. 109.

de certitude qui ne se discute pas. L'historiographie islamique dominée par cette méthode que défendent les adeptes de la *Sira*, c'est-à-dire la biographie du Prophète allait faire de cet idéal la vérité absolue de l'histoire. Laroui, se basant sur les œuvres de chroniqueurs musulmans, fait remarquer que ces derniers croient que: «L'histoire du monde doit être appréhendée à la lumière de la *Sira* avènement de la vérité. »⁽¹⁾ L'histoire est donc ramenée à un déterminisme, aucun acte n'est gratuit. L'important ne se trouve pas, selon les dires de Laroui, dans les causes mais dans les finalités.⁽²⁾

Al *Hadîth* ou la science de la *Sira* est importante en Islam. Cette science se sert des autres sciences comme la philosophie, la chronologie, la généalogie pour enraceriner la Tradition, garantir sa pérennité et éviter sa rupture comme le soulignent les grands doctes spécialistes de la *Sira* comme Mouslim qui a vécu au IX^e siècle. La Tradition qui relate la vie du Prophète cherche à combattre l'oubli. La méthode se base sur le corpus d'énoncés du Prophète, ses paroles et ses actes sont des marques, ses sceaux significatifs qui perpétuent le modèle originel. La démarche consiste dans la transmission de l'exemple absolu de génération en génération jusqu'à nos jours. Ceci montre la place que la démarche réserve à la mémoire et à la nécessité d'apprendre ces dires à transmettre par cœur. Ce schéma

(1) A. LAROUÏ, *Islam et Histoire*, op. cit, p 62.

(2) Ibid., p. 93.

résume et garantit la perpétuité inconsciente de la Sunna et annonce l'importance inégalable que les Musulmans accordent à la science d'al *Hadîth*. L'attachement à la Sunna, c'est-à-dire à la Tradition, constitue un symbole identitaire infailible. Laroui a relevé un adage qui stipule: (*man lamtuslihhus-sunna fa la aslahahuallah*): celui que la Sunna ne rend meilleur, qu'il reste tel qu'il est⁽¹⁾. Le récit que véhicule et enrachine la Tradition valorise la hikma divine (sagesse). Les éléments d'explication se trouvent dans le Coran. Le *Hadîth* aide à expliquer, à clarifier les allusions⁽²⁾. La Tradition évite l'histoire comme évolution et critique mais elle s'en sert pour renforcer la Sunna, assurer sa pérennité et son attachement au temps initial celui de l'avènement de l'Islam. Contrairement à l'histoire, elle cultive l'immobilisme. De ce fait, elle va à l'encontre du changement et de l'innovation. À ce propos, Laroui fait la remarque suivante: « Devant un fait, une institution, un projet, on ne peut jamais être sûr, s'il s'agit effectivement d'une innovation réelle qui se cache derrière un alibi traditionaliste ou du rétablissement de quelque chose qui est tombée déjà désuet. »⁽³⁾ La méthode du *Hadîth* se basant sur le Coran est inaltérable et échappe aux lois de l'institut. Elle prône la pérennité de l'État islamique (*dawlat al islam*) fondé sur la fraternité musulmane. Son histoire est circulaire. Elle s'intéresse à l'Islam et non au

(1) A. LAROUÏ, Les origines, op. cit., p. 255.

(2) A. LAROUÏ, *Islam et Histoire*, op. cit., p 93-94.

(3) A. LAROUÏ Les origines, op. cit., p. 68.

musulman à la *da'wa* et non à la *dawla* l'État, méthode absolue et intemporelle.⁽¹⁾

Quand l'idéologie domine

Pour Abdallah Laroui, la conscience du retard, la connaissance de soi et la connaissance de l'autre de la pensée arabe sont à aborder comme un tout. Laroui a cherché à approcher les problèmes de la pensée arabe à partir des écrits idéologiques. L'idéologie constitue le reflet décalé de la réalité, elle masque cette dernière dans la mesure où celle-ci est impossible ou difficile à analyser dans le monde arabe. Le plus grave c'est que l'idéologie construit un système théorique qu'elle empreinte à d'autres sociétés dans d'autres contextes⁽²⁾. Pour illustrer sa démarche, il focalise son analyse en se servant de trois représentants idéologiques qui incarnent parfaitement, chacun à sa manière et suivant sa propre logique, cette conscience du retard des dites sociétés. Dans cette optique, Laroui écrit: «On peut distinguer dans l'idéologie arabe contemporaine trois manières principales de saisir le problème essentiel de la société arabe: l'une le situe dans la foi religieuse, l'autre dans l'organisation politique, la dernière dans l'activité scientifique et technique.»⁽³⁾

(1) A. LAROUÏ, *Islam et Histoire*, op. cit, pp 81-82.

(2) A. LAROUÏ, *L'idéologie arabe contemporaine*, F. Maspero, Paris, 1973, pp. 5-6-7-8.

(3) Ibid, p. 19.

L'homme de religion

Laroui utilise le mot *clerc* en parlant du *cheikh*. Je pense que cette utilisation n'est pas innocente du moment que l'auteur renvoie son lecteur à l'atmosphère polémique entre musulmans et chrétiens. Il veut aussi montrer l'utilisation des savants musulmans des critiques des anticléricaux. Pour le musulman, l'Europe est l'héritière des Croisades. L'opposition christianisme et Islam est une tradition qui vient de loin. La mémoire islamique est chargée d'animosité, de haine et de guerres. Des victoires alternent avec des défaites. Les guerres étaient rapides. Ce qui est nouveau, c'est la défaite qui persiste dans le camp musulman. L'ennemi s'installe et s'organise de manière nouvelle. Le religieux continue à croire que c'est la confrontation ancienne qui continue. Il ne se rend pas compte des changements opérés et du déséquilibre survenu. Il ne croit pas ce qui arrive au monde musulman et commence à chercher des justifications dans le Coran. L'ennemi n'est qu'un instrument de Dieu. Il relie le texte et trouve les raisons et croit que tout se résout dans les rapports de la société avec Dieu. Le religieux utilise les arguments des anticléricaux. Il découvre la raison du côté de l'Islam, l'intolérance du côté du christianisme. Il se heurte à une contradiction: comment expliquer la décadence du monde musulman? La réponse du religieux est simple du moment qu'elle est étroitement liée à « l'infidélité des Musulmans à l'égard du message divin »⁽¹⁾. Il fait la

(1) A. LAROUI, *L'idéologie Arabe Contemporaine*, op. cit, p. 21.

distinction entre le dogme qui incarne selon lui la pureté et l'histoire qui n'est rien d'autre que la souillure. Le religieux s'enferme dans la vision céleste et se coupe de la réalité. Il explique le retard et la décadence par les déviations et l'infidélité des Musulmans au message divin. Comment réagit alors le politicien face aux problèmes que vit la société?

Le politicien

Les échanges entre l'Orient et l'Occident se multiplient, se diversifient et s'intensifient. Les Musulmans connaissent mieux l'Occident. Son histoire n'est plus abordée de manière sélective et uniquement dans la perspective de la polémique; Islam et Christianisme ou Dar al Islam et Dar al Harb (guerre). Les Musulmans se rendent compte que si la raison ne fait pas partie du Christianisme, elle existe cependant en Europe et trouve en Occident le terrain fécond pour créer une dynamique de changement même si elle vient d'ailleurs. Les Musulmans arrivent à faire ces déductions politiques car ils découvrent et lisent les philosophes du Siècle des Lumières. Petit à petit, le politicien ramène la politique à terre et se rend compte que la responsabilité incombe à l'abus du pouvoir: « Le lecteur moyen-oriental - écrit Laroui- sent monter en lui la honte du Turc usurpateur,... il reconnaît de bonne grâce que le Calife... gouvernait selon son bon plaisir... que l'État n'avait d'autre but que

l'exploitation des populations soumises... l'administration vénale et la justice subjective... c'était le pouvoir illimité d'un seul et la servitude de tous. » ⁽¹⁾

Le politicien, l'homme nouveau qui remplace le religieux et prend le devant de la société, pense que la décadence du monde musulman est liée à la nature du pouvoir. Il pense que les Turcs sont des usurpateurs. Ils ont instauré un pouvoir despotique et que le pouvoir est toujours exercé par une seule personne.

Le politicien arrive à ces conclusions grâce à son ouverture et à ses connaissances de l'Occident et des philosophes du Siècle des Lumières. Le mal est diagnostiqué, le remède est trouvé, dit Laroui en faisant parler Ali Abder-Raziq quand il écrit: « Le dogme islamique n'imprime pas une stricte organisation des pouvoirs publics, et qu'il peut, par conséquent, s'accommoder de n'importe quel régime choisi par les Musulmans. » ⁽²⁾

Le religieux a cédé le devant de la scène au politicien. Ce dernier se rend compte qu'il est diminué et ne possède aucun pouvoir et qu'il ne peut rien changer. Usé et énervé, il se tait et cède la place à une autre voix et à un autre cri qui se croit capable de trouver les solutions qui conviennent aux problèmes de cette société qui vit le recul et l'immobilisme. La solution qu'il propose se trouve dans la technique. Réussira-t-il là où les deux autres avaient échoué?

(1) A. LAROUÏ, *L'Idéologie*, op. cit, p. 23.

(2) A. LAROUÏ, *L'Idéologie*, op. cit, p. 24.

Le technophile

Laroui, en abordant cet aspect de la question, tisse un discours pessimiste.

Le lecteur a l'impression que l'auteur écrit tout en ayant des personnages en tête. La grande déception du politicien élu, avocat, médecin, pharmacien ou professeur.

Il écrit à ce propos: « Ce député... lutte pour occuper les postes élevés; quand il y accède pourtant, il sent bien que tout lui échappe... et que sa présence n'est requise que pendant les fêtes officielles. »⁽¹⁾ Les idéaux auxquels il a cru: le peuple force invincible, la liberté existe mais sans puissance et pour la première, il prend du recul et se rend à l'évidence que ces idéaux ne sont que chimère. Dans cette atmosphère d'échec, le politicien cède la place à un «nouveau venu» qui n'est ni avocat, ni médecin mais peut-être d'origine modeste. Il est resté marginalisé mais sous diverses influences. Il a acquis une image autre de l'Occident et c'est par rapport à cette image, dit Laroui, qu'il va juger sa société et l'œuvre de ses aînés.⁽²⁾ L'Occident ne se définit, selon lui, ni par sa religion sans superstition, ni par un État sans despotisme mais il se définit par sa force matérielle qu'il a pu acquérir par son labeur et par la science appliquée. Laroui se sert des dires de Salâma Mûsa pour clarifier son idée. Salâma Mûsa avait posé à ses étudiants égyptiens la question suivante

(1) A. LAROUÏ, *L'Idéologie*, op. cit, p. 25.

(2) Ibid, p. 26.

en 1930: « Les Occidentaux ont-ils la même religion? La même origine raciale? Les mêmes institutions? » Et il répond: « Depuis un quart de siècle, une vérité s'est révélée à moi, une seule et qui est celle-ci: la différence qui nous sépare des Européens civilisés est l'industrie et l'industrie seule. »⁽¹⁾

Les technophiles citent souvent le cas du Japon qui a une religion si différente des religions monothéistes et qui a une histoire pleine de terreurs et de violence. Pourtant, ce pays a pu brûler les étapes « parce qu'il alla droit au secret de l'Occident. Faisons comme lui. »⁽²⁾ La civilisation d'aujourd'hui est l'industrie, sa culture est la science appliquée. Le technophile évite de mêler la religion à son projet. Il évite d'interpréter les textes, ce qui pousse Laroui à faire l'observation qui suit quand il écrit: « En mettant la tradition hors de discussions, il contribue (le technophile) à la sauver une dernière fois. »⁽³⁾ Le technophile est adorateur de la technique de l'Occident. En évoquant l'Occident, il se sent chez lui, parlant sa langue et se conformant à sa logique. Puis lentement, il se détache de son passé pour se dissoudre petit à petit dans cet Occident. Il croit que la solution à la décadence de sa société, le vrai – dit-il – est pour demain, le vrai est la technique. Laroui arrive à la conclusion en

(1) A. LAROUÏ, *L'Idéologie*, op. cit, p. 26.

(2) A. LAROUÏ, *Ibid*, op. cit, p. 26.

(3) *Ibid*, p. 27.

disant de ce technophile: « Il croit avoir dépassé le clerc et le politicien libéral, le technophile prépare intellectuellement l'installation d'un État nouveau. Mais l'État nouveau ne tardera pas à se rendre compte que ce technophile n'est le plus souvent pas un technicien, il l'écouterà quelque temps, puis rapidement s'en détournera. »⁽¹⁾

(1) Ibid, p. 27.

Conscience nationale

Observations préliminaires

Théorie et critique habitent la démarche d'Abdallah Laroui. Il formule l'idée générale avant d'aborder la problématique à étudier. Voulant traiter la question du nationalisme marocain, il focalise sa démarche sur son évolution. Pour lui, chaque époque a sa propre vision des temps qui l'ont précédée et chaque peuple et chaque groupe a sa propre vision de son passé. Cela veut dire dans la conception de ce penseur qu'il n'y a jamais un seul récit sur un événement, en l'occurrence le nationalisme marocain est soumis à la même règle. Sachant que ce dernier est d'abord un sentiment avant de s'exprimer en comportements qui visent à réaliser des aspirations aussi bien individuelles que collectives. Selon Laroui, le nationalisme est assigné à jouer un rôle qui dépasse le psychologique, l'idéologique et le politique. Il combine tout cela dans une structure qui reflète un comportement collectif.⁽¹⁾ Il va sans dire que le nationalisme qui est né en Europe au XIX^e siècle doit prendre en considération les spécificités de la société dans laquelle il se trouve.

(1)A. LAROUÏ, Les origines, op. cit., p 235.

Le nationalisme marocain est lié à la pression extérieure durant le XIX^e siècle et qui s'est soldée par le Protectorat le 30 mars 1912. L'occupation du territoire marocain était un choc psychologique. Comment a réagi la société marocaine à ce défi et comment allait-elle riposter? Tels étaient les objectifs que s'est fixé Abdallah Laroui.⁽¹⁾ Il se sert de ce défi lancé à la société marocaine pour formuler sa conception fondamentale sur la question du nationalisme marocain. Il remet en question les théories coloniales qui refusaient l'existence d'une nation marocaine. Il lie la conscience nationale à l'existence de ce danger extérieur. Il formule sa position sous forme de question quand il écrit: «Est ce que cette idée, apparemment innocente, d'une société réagissant à un danger extérieur, ne présuppose pas que, possédant une conscience commune, elle est déjà une nation.»⁽²⁾ La colonisation a certes exploité la richesse du pays, mais plus grave encore, elle a détruit la personnalité du peuple et confisqué toute initiative historique. Le drame véritable, selon Laroui, c'est qu'elle a empêché le Marocain de faire son histoire. Il se croit en être incapable.

Laroui pense que la conscience nationale reste liée à ce qu'il appelle « l'organisation à vocation totalisante »⁽³⁾. Pour aider le lecteur à le suivre dans sa réflexion et à comprendre les fondements de ce nationalisme, il recourt

(1) A. LAROUÏ, *Esquisses*, op. cit, p. 137.

(2) Ibid, p.169.

(3) Ibid. , p.126-127.

à une série d'interrogations: quels sont les éléments de coalescence entre les différentes composantes de la société marocaine? Y a-t-il une différence entre le nationalisme et la conscience nationale? Peut-il y avoir une conscience nationale sans l'existence d'un degré de formation intellectuelle ⁽¹⁾? Pour Laroui, le nationalisme s'exprime aussi bien socialement que politiquement et idéologiquement. Laroui a prévu dans les années soixante d'étudier le nationalisme. Il s'est heurté à l'euphorie de l'indépendance et a remarqué que l'idéal recherché n'était pas atteint et l'indépendance politique n'était que de façade car l'influence de la France n'a fait que grandir, et il s'est rendu compte que l'indépendance politique avait besoin d'être accompagnée par des réformes profondes car le Marocain continue à souffrir de la pauvreté, de l'analphabétisme et des maladies. À travers les interviews que Laroui a pu réaliser avec les deux leaders du parti de l'Istiqlal Allal al-Fassi et Abderrahim Bouabid, l'auteur formule une série de questions pour les interroger – dit-il – sur leurs projets d'avenir: allaient-ils arrêter de militer? Allaient-ils changer de perspective et se donner un nouveau programme? Allaient-ils continuer leurs activités habituelles sans se poser des questions prématurées et inutiles?⁽²⁾ Ces

(1) A. LAROUÏ, *Les origines*, op. cit., p 233.

(2) Je me demande si ces questions remontent à l'époque ou bien elles sont venues à l'esprit de Laroui lors de la publication du *nationalisme marocain* en 2016.

questions⁽¹⁾ soulèvent le fond qui caractérise le nationalisme marocain et sous-entendent les raisons de sa dévaluation rapide. Laroui abandonne la recherche sur le nationalisme politique qu'il considère comme étant éphémère pour remonter le temps et mettre l'accent sur la dimension culturelle, car pour lui, le nationalisme marocain est le projet conçu par l'ancienne structure pour se perpétuer, ce qui montre –dit-il– que la société marocaine reste prisonnière de son passé⁽²⁾. L'approche de l'auteur vise à comprendre le Maroc et non le nationalisme car ce dernier est déterminé par la culture. Ce qui nécessite une approche qui ne soit ni strictement historique ni uniquement sociologique mais qui use des deux méthodes⁽³⁾. Pour axer la recherche sur la conscience nationale, il s'est senti obligé d'évacuer d'abord les thèses coloniales qui ont tenté de minimaliser pour ne pas dire nier l'existence de cette conscience tout en essayant ensuite de récupérer le nationalisme politique en développant l'idée que la naissance et le développement de ce dernier sont l'œuvre du Protectorat.

Abdallah Laroui a ouvert dans sa thèse sur le nationalisme marocain le débat avec l'historiographie coloniale sur la question. Cette écriture initiée et encouragée par le maréchal Lyautey avait exploré, étudié

(1) A. LAROUÏ, *Le nationalisme marocain, la croisée des chemins*, Rabat, 2016, p. 7.

(2) A. LAROUÏ, Esquisses, op. cit., pp. 143-144.

(3) A. LAROUÏ, Les origines, op. cit., p. 144.

et analysé dans le détail tout ce qui lui permettait de découvrir et de comprendre l'âme marocaine pour mieux la maîtriser. Notre penseur a réfuté et critiqué les thèses élaborées par les techniciens du Protectorat tout en essayant de distinguer les niveaux de ces travaux: il considère les travaux d'ordre ethnologique ceux qui ont été réalisés par des hommes de terrain qui ont circulé dans le Maroc pour enregistrer les coutumes, le paysage, l'utilisation du sol, les rites, les *zaouïas* et de manière générale tout ce qui relève de la vie quotidienne des Marocains. Cette production est considérée par Laroui comme un registre de notre mémoire qui a été sauvé par l'opération de la mission scientifique. Le deuxième niveau, selon notre auteur, dans cette production, concerne les travaux académiques de Louis Massignon, Jacques Berque, Jean Louis Miège. Enfin, les écrits idéologiques qui cherchaient soit à justifier le Protectorat, soit à falsifier les données en élaborant des thèses qui allaient dans ce sens comme ce fut le cas de E. Michaux-Bellaire, Robert Montagne et Henri Terasse.

Ces derniers ont élaboré des thèses qui cherchaient à réduire, selon Laroui, l'âme et la conscience nationale marocaines. Tout d'abord, la théorie dite « biologique » qui a été essentiellement représentée par E. Michaux-Bellaire et développée par les géographes⁽¹⁾. Cette thèse a été renforcée par la théorie du substrat berbère que

(1) A. LAROUÏ, *Les origines*, op. cit., p. 167.

développa Robert Montagne dans ses travaux sur la question. Dans cette optique, Laroui écrivait: « À partir de ce substrat, il pense pouvoir reconstruire les stades d'évolution, en réalité de dégradation dans les régions berbérophones »⁽¹⁾. R. Montagne pense que ce substrat permet de découvrir les cycles de chaque tribu pour voir comment elle évolue politiquement vers la république, puis c'est le despotisme de l'*Amghar* (chef) puis vers le Makhzen pour aboutir à la *Siba* et à l'essoufflement jusqu'à la disparition pour céder la place à un autre mouvement similaire. Laroui se montre très critique à l'égard de ces deux thèses mais il atténue le ton avec la théorie du tissu continu que propose Jacques Berque et que rapporte Laroui: « Il existe un fond berbère, mais, dit J. Berque, il ne s'oppose pas, en tant que structure de paysan sédentaire, à celles des arabes nomades. Dans chaque cas, la structure épouse les traits du paysage et les différences qui en découlent n'ont rien à voir ni avec un prétendu substrat ni avec le machiavélisme du Sultan. »⁽²⁾ Laroui considère l'apport anglo-saxon, avec la théorie segmentaire, peu innovant et ne fait que répéter ce que véhiculaient les écrits du Protectorat.

À ce propos, il dit: «La recherche anglo-saxonne est en réalité une simple reformulation des résultats antérieurs, qui ne sont pas tous acquis, la démocratie de Montagne est nommée segmentarité, le refoulement de

(1) *Les origines, op. cit.*, p. 167.

(2) *Ibid*, p. 173.

Berque est nommé marginalité, elle est en un sens superflue... toujours la segmentarité, en tant que modèle, qu'image... est toujours prête à réinterpréter les trouvailles d'autrui selon son propre code. »⁽¹⁾

Laroui reproche à ces initiateurs de théorie leur généralisation et leur manque de discernement entre les niveaux. Résultat: ils tombent dans la précipitation pour tirer des conclusions rapides dans le but de servir l'agenda politique. Pour dépasser ces théories, Laroui propose de chercher le nationalisme marocain dans les structures héritées et qui viennent de loin. C'est dans l'histoire et à partir d'elle qu'il pense étudier ce mouvement. Pour stimuler la curiosité de son lecteur, il l'attire par la question qui suit: « Pourquoi se contenter de faire de celle-ci (l'histoire) une hypothèse supplémentaire, pourquoi ne pas faire de l'histoire la thèse principale et chercher la source du nationalisme dans la conscience historique elle-même? »⁽²⁾. Cette position lui a permis de remettre en question la thèse qui lie la naissance et le développement du nationalisme à la période du protectorat. De quoi s'agit-il alors?

Pendant longtemps, l'écriture coloniale a soutenu que le nationalisme, en tant que mouvement de protestation, ne peut être antérieur au Protectorat. Pour ce courant il fallait attendre 1930 pour voir apparaître ce mouvement⁽³⁾.

(1) Ibid, p. 177.

(2) A. LAROUÏ, Esquisse, op. cit, p. 128.

(3) Protestation du dahir berbère, Instauration de la fête du trône.

Cette thèse considère que la résistance qui a suivi la proclamation du Traité de Fès le 30 mars 1912 n'était que des actions menées par les tribus qui étaient jalouses pour leur indépendance et la guerre du Rif qui faisait partie de ce mouvement tribal. Selon toujours cette théorie, la prise de conscience nationale était due aux efforts fournis par le Protectorat pour la construction du Maroc moderne doté d'une infrastructure de haut niveau et d'une administration française efficace. Ces efforts, selon les défenseurs de cette thèse, ont contribué largement à la création d'une bourgeoisie marocaine qui n'existait pas. Celle-ci a senti les menaces qui pesaient sur ses intérêts et, pour préserver ses avantages et lutter contre la concurrence des étrangers, elle a pris le devant pour mêler les autres classes de la société marocaine à ses ambitions. Elle se lança alors dans le mouvement nationaliste⁽¹⁾. Pour finir, les défenseurs de cette thèse soutenaient que 1930 a vu venir une nouvelle génération de Marocains formés dans les grandes écoles de la métropole et qui étaient influencés par l'ambiance de Paris.

Ces jeunes allaient diriger les protestations. Ces mouvements étaient non seulement tolérés, mais étaient même encouragés et soutenus. Laroui écrit à ce propos: « L'administration exigeait un certain type de partenaire, disons même d'adversaire. »⁽²⁾ L'auteur réfute

(1) À remarquer que cette analyse reprend les analyses qui sont faites sur la révolution de 1789.

(2) A. LAROUÏ, *Esquisses*, op. cit, p. 127.

cette thèse et montre que le mouvement salafiste était antérieur à 1912. La conscience et le sentiment d'appartenance à un territoire venait de loin et a été manifestée contre les Espagnols, les Portugais et les Ottomans au XV^e et XVI^e siècle déjà. Quant à la nouvelle génération de marocains formés à Paris, Laroui montre la scission de 1937 dans le mouvement de jeunes Marocains pour attirer les masses populaires à leur cause. Ce ne sont pas les leaders revenant de Paris qui ont gagné et qui ont été suivi, mais ce sont les lauréats de l'université traditionnelle al Qarawiyine qui allaient gagner. C'est Allal al-Fassi et non Hassan al Wazzani. L'opposition n'était pas seulement entre deux personnalités, mais elle incarnait une opposition beaucoup plus profonde et bien enracinée dans l'histoire du Maroc. C'était une opposition entre deux conceptions de l'avenir⁽¹⁾.

Pour conclure, disons que l'écriture coloniale a fait éclater le sentiment national pour le réduire à une question de personnes et le lier au Protectorat. Plus l'historiographie coloniale insiste sur un mouvement de groupes superposés ou juxtaposés sans soudure, plus Laroui insiste sur l'évolution historique la logique et la raison d'être d'une nation, d'un peuple. Cette logique est enracinée dans la matrice historique qui incarne la conscience nationale que nous allons aborder dans les pages suivantes.

(1) A. LAROUI, *Esquisses*, op. cit, p. 130.

Nationalisme politique Et nationalisme historique

Laroui part dans son analyse de la question d'une hypothèse simple qu'il a empruntée à Adam Smith et selon laquelle, toute culture, toute société, toute classe sociale... qui se trouve subitement l'objet d'un défi extérieur réagit par une des trois attitudes suivantes; le rejet violent, l'imitation servile ou la réforme c'est-à-dire le changement dans la continuité.⁽¹⁾ Le mouvement national marocain en tant qu'idéologie a pu triompher sur l'idéologie du Protectorat qui était basée sur la co-souveraineté. Ce mouvement marocain arrivera en un temps court à redonner au Maroc son indépendance. La rapidité de l'opération souleva chez Laroui une question chargée de sous-entendus quand il écrit: « Si le nationalisme, en tant qu'idéologie, a été assez puissant pour l'emporter sur l'idée de co-souveraineté, et, en tant que mouvement politique, pour rendre inutile l'armée du Protectorat, comment a-t-il pu se désintégrer en tant que force mobilisatrice et unificatrice?»⁽²⁾ Ceux qui approchent

(1) A. LAROUI, Les origines, op. cit., p. 17.

(2) Ibid., p. 15.

le nationalisme marocain adoptent des perspectives différentes. Certains l'étudient comme mouvement patriotique, d'autres le situent dans la sphère religieuse et le rattachent à la *Umma*, enfin la littérature coloniale qui a cherché à récupérer le mouvement. À côté de ces démarches, Laroui fait remarquer que l'étude du nationalisme se heurte à la difficulté des archives qui restent indisponibles.⁽¹⁾

Laroui distingue entre le nationalisme politique et le nationalisme historique. Le premier est né et a évolué durant l'époque du Protectorat. Il le situe dans les clauses du Traité de Fès⁽²⁾. Pour Laroui, ce mouvement était l'œuvre d'une élite: « Ce résultat – dit-il – remarquable à bien des égards, était l'œuvre d'une poignée d'hommes qui se définissent comme la conscience de la nation et les chefs de son avant-garde⁽³⁾. Parlant de ce nationalisme politique, Laroui fait des remarques qu'il va utiliser pour faire la différence et la jonction entre ce mouvement et la conscience naturelle. Cette élite est peu nombreuse et hétérogène tant dans son appartenance sociale que dans sa formation. Certains de ses membres sont issus du système d'éducation traditionnel marocain, d'autres ont été formés dans le système français. À ce propos, Laroui écrit: «La raison essentielle est le nombre extrêmement restreint de l'élite politique et la grande distance qui la

(1) Ibid., p. 15.

(2) Le 30 mars 1912

(3) A. LAROUÏ, *Le nationalisme marocain*. P. 7.

sépare de la masse.»⁽¹⁾ L'auteur relève ces remarques lors de ses rencontres et ses discussions avec les leaders du parti de l'Istiqlal de l'époque. Il est sorti déçu de ses interviews avec des acteurs politiques qui étaient conscients des retombées de son enquête sur eux et sur leurs familles. Ils répondaient alors – dit Laroui – dans le cadre de leurs visions et de leurs choix politiques. Ils ne pouvaient se détacher de leur contexte politique et tenaient des discours qui ne gênaient pas leur avenir politique. En outre et pour des raisons de méthodologie, les réponses de ces leaders débouchent toujours sur la situation présente. Laroui relève que ce mouvement nationaliste politique a été un mouvement consensuel entre la monarchie et les partis durant l'époque du Protectorat car le projet était l'indépendance. Après 1956, l'enjeu a changé. Le consensus fut rompu. Les nationalistes avaient été déçus. Le nationalisme sultanéen prenait le dessus poussant au loin les autres acteurs. C'était la fin de la collaboration et de la concertation. Le nouveau contexte inaugure la concentration de tous les pouvoirs entre les mains du monarque avec la complicité et le soutien de l'ancien Protectorat.⁽²⁾ La rencontre de l'auteur avec Abderrahim Bouabid et Allal al-Fassi lui a fait comprendre qu'il est difficile de faire un travail scientifique objectif sur le nationalisme politique vu ses liens encore visibles ou invisibles avec l'actualité. Il

(1) A. LAROUÏ, *Les origines*, op. cit., p. 14.

(2) *Les origines*, op. cit., p. 16.

décida alors d'approcher le nationalisme marocain dans une perspective de la longue durée. Autrement dit, il était question pour lui d'étudier le nationalisme historique. À travers les interviews, il a remarqué que ces acteurs encourageaient et soutenaient de manière consciente la résurgence du passé et la traditionalisation qui allaient sévir au Maroc à partir de 1960.⁽¹⁾

La traditionalisation de la société marocaine et son attachement au passé justifiaient le choix de la problématique pour laquelle Laroui avait opté, à savoir la construction de la conscience nationale et son enracinement dans l'histoire du Maroc. Le concept est abordé en tant que dynamique. Il renvoie aussi bien au moi culturel qu'à la référence occidentale. La société marocaine a été soumise aux pressions extérieures depuis le XV^e siècle, mais la situation devenait beaucoup plus pressante pendant le XIX^e siècle pour déboucher sur la proclamation du Protectorat sur le pays au début du XX^e siècle. Comment on est arrivé à cette proclamation? Pour répondre à cette question, Laroui se situe dans la longue durée. Il revient à l'histoire pour détecter les facteurs qui ont été à l'origine du Traité de Fès et montrer par la même occasion l'attachement des Marocains à leur passé et à leurs traditions. Il situe le nationalisme marocain dans les structures socioculturelles de l'État et de la société. Parlant de cette approche, Laroui situe cette

(1) A. LAROUI, Les origines, op. cit., p. 16.

problématique dans ce qu'il appelle la matrice historique où est né le nationalisme bien avant le Protectorat⁽¹⁾. L'histoire est le lieu où est construite la conscience nationale qui dépasse de loin le nationalisme politique. C'est l'histoire et la culture qui permettent de saisir l'originalité et la spécificité de la nation marocaine. Cette matrice est, selon Laroui, le « véritable ciment de la société, cette matrice est par cela même transsociale. Elle est le langage commun que tous les groupes parlent, même, plutôt surtout, lorsqu'ils se combattent; bien différent de celui auquel a recours le nationalisme tactique dans ses tractations avec l'administration coloniale.⁽²⁾ » Laroui considère cette matrice comme le fondement de la culture locale. Elle se manifeste certes au niveau intellectuel, mais aussi et surtout au niveau des comportements qui touchent tous les niveaux de la société. La culture constitue dans cette matrice un facteur essentiel pour l'unité. Elle allait permettre au Maroc de s'opposer sans relâche aux influences européennes. La culture marocaine est à l'image de la structure sociale. Elle unifie les Marocains en leur assurant la pérennité des références de base. « Elle est – dit Laroui – le symbole de l'identité et le moteur de la résistance. »⁽³⁾ La culture n'est pas considérée dans les écrits de Laroui comme un

(1) A. LAROUÏ, *Les origines*, op. cit., p. 19.

(2) A. LAROUÏ, *Ibid*, p. 13.

(3) *Ibid.*, p 230. Cette résistance a permis aux Marocains d'échapper aux ibériques pour ne pas subir le sort des Amérindiens d'Amérique.

moyen d'action entre les mains des Marocains mais il l'aborde en tant que signe qui les distingue des autres cultures, qu'elles soient européennes ou autres.⁽¹⁾

Laroui est conscient de la complexité de la problématique de la conscience nationale et des difficultés d'ordre méthodologique qu'elle pose à celui qui veut l'étudier vu les liens qui existent entre ce sujet et la structure sociale et l'État. Laroui annonçait qu'il voulait faire un travail scientifique et envisageait faire l'archéologie de la question. Il considérait que la polémique entre les différentes traditions historiographiques qui abordaient le problème est une chance pour le développement et le progrès de la recherche sur le sujet.⁽²⁾ Il annonce à son lecteur, comme pour l'impliquer dans sa démarche, qu'il allait se servir de son expérience et dit: «Je ne peux mieux faire ici que de me servir de ma propre expérience comme exemple. Pour étudier la conscience nationale marocaine, j'ai dû remonter au XIX^e siècle, abandonnant le point de vue du psychologue social qui était d'abord le mien pour adopter celui de l'historien.»⁽³⁾ Laroui a décidé d'entamer sa problématique à partir de 1830, une date très significative: l'occupation de l'Algérie par la France, et achève son travail en 1912 qui coïncide avec le Traité de Fès ou l'établissement du Protectorat sur le Maroc. Il a fait ce choix de manière délibérée dans le but

(1) Ibid., p. 228.

(2) A. LAROUÏ, *Esquisses*, op. cit, pp. 12-13.

(3) A. LAROUÏ, *Esquisses*, pp. 11-12.

d'approcher la problématique à l'amont pour voir et suivre la conception du fait national. Comment cette conscience nationale a été forgée? À ce propos, il écrivait: «Je préfère assister en quelque sorte à la conception plutôt qu'à la mise au monde du mouvement en 1912, je voyais en effet les nationalistes comme les instruments de l'histoire marocaine alors qu'ils croyaient en être les créateurs sinon les acteurs. »⁽¹⁾

Après avoir planté ce cadre théorique sur la conscience nationale et pour illustrer sa thèse, Laroui se met à analyser des faits réels qui incarnent concrètement cette conscience nationale. Quels sont alors les éléments concernés qui permettent de comprendre la construction de cette conscience?

La construction nationale s'incarne d'abord dans un espace défini, connu et reconnu. Comment répondre à ceux qui prétendent que le Maroc n'existe pas en tant que territoire ayant des limites qui le distinguent des autres régions de l'Afrique du nord? Laroui a cherché à prouver l'inverse. Il s'est servi des *alims* qui connaissaient les rouages de l'État marocain et qui étaient au fait de la gestion administrative du Makhzen. Ils avaient une connaissance réelle des besoins du Maroc en tant qu'État qui avait des relations avec d'autres entités politiques. Ces secrétaires aidaient le Makhzen à gérer le pays aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur. Cette gestion se faisait

(1) Ibid., p. 12.

dans un territoire bien dénommé. Laroui annonçait que cette tradition est héritée d'al Andalous. Il écrivait à ce propos: «Ces légistes avaient hérité la tradition étatique andalouse...ils avaient un programme territorial... ils savaient précisément ce qu'ils entendaient par le mot Maroc qu'ils étaient décidés à défendre par tous les moyens contre les ennemis extérieurs. »⁽¹⁾ Laroui a mis l'accent sur les éléments distinctifs du territoire marocain: Maroc de la *belgha*, de la *ksa*, du thé, du couscous. Ce territoire avait un nom pour ses habitants bien avant l'établissement du Protectorat: *al Maghrib al aqsa*.⁽²⁾ Défendre ce territoire a toujours été une priorité car les Marocains n'ont jamais oublié la tragédie des Musulmans en Andalousie. Quand la France occupa Touat, al Machrafi n'hésita pas à rendre le Makhzen responsable en disant «que l'État chérifien a fait incontestablement preuve d'insouciance. »⁽³⁾ La vigilance des Marocains venait de la situation de tension continue qui caractérisait les zones de contact avec les Français à l'est et les Espagnols au nord. La haine des tribus et leurs révoltes contre les occupants ont été utilisées par les sultans en les laissant perdurer pour manifester leurs oppositions aux grandes puissances⁽⁴⁾.

Sur ce territoire connu et reconnu vivait un peuple

(1) A. LAROUÏ, *Esquisses*, op. cit, p, 128.

(2) A. LAROUÏ, *Les origines*, op. cit., pp. 59-60.

(3) A. LAROUÏ, *Les origines*, op. cit.,p. 62.

(4) Ibid., p. 359.

ayant une histoire millénaire. Cette population vivait à son rythme et selon ses traditions dans sa manière de manger, de s'habiller, d'être hébergée et de communiquer. Laroui s'est servi des écrits des voyageurs étrangers pour faire un tableau de la vie quotidienne des Marocains au XIX^e et au début du XX^e siècle. À propre de ces narrateurs, Laroui nota la remarque qui suit: « Des hommes préparés à bien voir, bien retenir et bien décrire ce qui pourrait donner naissance à une conscience sérieuse. »⁽¹⁾ Pour des objectifs opposés, Laroui utilisait les données enregistrées par ces voyageurs pour prouver l'existence d'une entité marocaine. Là où les étrangers voyaient l'éclatement, Laroui dégagait les aspects d'une conscience nationale. Le peuple marocain vivait dans son territoire bien ancré dans sa manière d'être. Pour résumer son idée, Laroui écrivait: « Le Marocain est, et se sent, différent avec son costume, son parler, les limites qu'il reconnaît à un territoire qu'il nomme et qu'il dit sien. »⁽²⁾ Durant le XIX^e siècle, le pays a subi des pressions extérieures soutenues et qui ont été à l'origine des bouleversements multiples, économiques, culturels et sociaux. Le pays allait connaître le phénomène migratoire à cause des crises économiques et des famines. D'un autre côté, ce mouvement allait être un facteur d'homogénéisation et de brassage qui allait devenir un fait réel.⁽³⁾

(1) Ibid., p. 27.

(2) Ibid, pp. 65-66-67.

(3) Ibid, pp. 55-56.

Les étrangers soutenaient l'idée que le territoire était éclaté et dire que la population n'avait pas le sentiment d'appartenance à une entité globale mais beaucoup plus à une région. On ressentait Fès et Marrakech dans la perspective de deux royaumes. Laroui voyait dans ces villes et dans d'autres l'existence d'un système de complémentarité entre les régions avec leurs environnements. Marrakech constitue le pôle socio-économique à partir duquel les échanges sont assurés avec la région des Atlas, de Sous et du Sahara. Mogador était le port qui garantissait les échanges avec le monde extérieur. Fès était le pôle qui avait son rayonnement vers le Maroc de l'oriental et du nord. Tanger était le port qui assurait les échanges avec la Méditerranée. L'existence de ces pôles et d'autres annonçait la présence d'une hiérarchie et d'une régularité dans les échanges plus ou moins orientés par l'autorité politique.⁽¹⁾

E. Michaux-Bellaire n'acceptait pas que le Maroc avait un territoire, un peuple et une autorité politique qu'incarne le Makhzen. Parlant du système politique marocain, il utilise le mot organisme. Une institution qu'il n'arrive pas à définir et dont l'autorité reste limitée. Cet organisme est concurrencé par les pouvoirs locaux et les *zaouïas*. Pour montrer les erreurs de Michaux-Bellaire, Laroui utilisait *bay'a* comme institution. Un contrat bien enraciné dans l'opinion de toutes les composantes de la société marocaine aussi bien chez les

(1) A. Laroui, *Les origines*, op. cit, pp, 52 et 53.

tribus que dans les villes. Elle est acceptée par les dignitaires du Maroc, c'est-à-dire les influents dans la société: les juges, les chefs de l'armée, les grands commerçants. Cette institution est l'expression de l'accord unanime. Elle est basée sur le consensus. Elle tire sa légitimité de la *bay'a* du Prophète connue de *Ridwane*, mentionnée dans le Coran. Cette institution socio-politique garantit la pérennité du pouvoir sultanéen et empêche la vacance du pouvoir. Elle n'est nullement démocratique. Les Marocains ont l'habitude de conserver ce contact dans le mausolée de Moulay Idriss à Fès. Cette habitude montre l'impact des *zaouïas* sur le pouvoir. Laroui voyait dans cette procédure une sanctification du pouvoir.⁽¹⁾ La *bay'a* est à voir aussi et surtout comme une autre action qui renforce la coalescence et la cohésion socio-politique et contribue à éviter que le pouvoir soit vacant pour ne pas donner l'occasion à l'anarchie. Elle est l'un des aspects de la conscience nationale surtout que les sultans marocains, et depuis les Saadiens au XVI^e siècle, se présentaient être descendants de la généalogie du Prophète et ils prétendaient venir del Hijaz. Le *sharifisme* remplaça la *assabya* comme idéologie du pouvoir. Les *zaouïas* avaient joué des rôles importants dans la cohésion sociale aussi bien dans les villes que dans le monde rural.

L'historiographie coloniale a vu dans les révoltes des tribus et des villes la *Siba*, c'est-à-dire la volonté de

(1) A. LAROUI, Ibid, op. cit., p. 80.

refuser le pouvoir central. Laroui a essayé de montrer que *Siba* s'inscrivait dans la *bay'a*. Les populations qui se révoltaient voulaient protester contre la marginalisation et l'éloignement du pouvoir. À ce sujet, Laroui écrivait: « L'anarchie marocaine était l'ultime conséquence de l'éclatement de la *bay'a*; elle représentait dans les zones rurales ce que fut l'opposition des *alims* dans les villes: dans les deux cas, c'étaient d'anciens membres de la *chura* éloignés du pouvoir qui se révoltèrent au nom de la 'norme bafouée' »⁽¹⁾. Ces révoltes s'inscrivent dans la légitimité que garantit la *bay'a*. D'une certaine manière, elles montrent aussi qu'elles sont le signe de la vitalité de la conscience nationale.

Laroui comparait la révolte de Moulay Hafid contre Moulay Abdelaziz à celle initiée au XVI^e siècle par Abd el Malek Saadi en 1576. Le mouvement hafidhi pour Laroui était une réaction contre l'occupation et l'humiliation de la France aux Marocains. Le mouvement était une révolte du refus de l'intolérable. Laroui forgeait une question à propos du mouvement hafidhi et écrivait: « Ne serions-nous pas devant la première expression d'un nationalisme marocain moderne dont Abdelhafidh serait le promoteur? »⁽²⁾ Il allait encore plus loin quand il liait la conscience nationale marocaine à ce mouvement: « Rappelons, disait-il encore, la place du mouvement hafidhien dans le processus d'une conscience nationaliste

(1) A. LAROUÏ, *Les origines*, op. cit., p. 368

(2) A. LAROUÏ, *Les origines*, op. cit., p. 372.

dans le Maroc du XX^e siècle.»⁽¹⁾. Ce mouvement a mobilisé tous les Marocains et a fait l'unanimité nationale autour du sultan. Le mouvement échoua car le rapport des forces était du côté de la France. L'historiographie coloniale a tenté de présenter un pays sans territoire, sans gouvernement, sans peuple. Des régions en conflits perpétuels, des tribus en guerres constantes, des pouvoirs en compétition permanente. Il est apparu à travers les écrits de Laroui que ces thèses servaient et œuvraient en faveur de l'agenda du Protectorat. Le Maroc existait en tant que territoire, en tant que peuple, le pouvoir sultanéen assurait, sous l'œil de la *bay'a*, la gestion. La compétition des chefs religieux des *zaouïas* entraînait dans le jeu de pouvoir au Maroc.

(1) Ibid., p.373.

Conclusion

En résumé et pour conclure, disons que le projet intellectuel de Laroui doit être abordé comme un tout et dont les éléments constitutifs se complètent et interfèrent. *L'Idéologie arabe contemporaine* est à considérer comme la matrice féconde du projet. Elle annonçait l'architecture de ce qui allait suivre. Ce livre est fait de quatre chapitres: les Arabes et l'authenticité, les Arabes et la continuité historique, les Arabes et la raison universelle, les Arabes et l'expression.

Le lecteur attentif peut remarquer que les écrits ultérieurs à *L'idéologie arabe contemporaine* se répartissent sur quatre axes dont chacun se rattache à l'un des chapitres et se rapporte à l'histoire ou à l'enracinement, c'est-d-dire à la méthodologie et enfin à ce qui relève de l'expression. Laroui n'a pas cessé de montrer cette interférence dans ses interviews et ses écrits.

Le premier axe concerne l'idéologie. L'auteur a répété haut et fort qu'il n'a pas étudié la philosophie, la pensée ou la culture arabe. Mais il a choisi la problématique de l'Idéologie et n'a étudié que les écrits idéologiques. C'est ce choix qui explique l'existence de trois ouvrages qui

tentaient d'expliquer les concepts d'idéologie, de liberté et de l'État. Comme ces trois ouvrages n'arrivaient pas convaincre, Laroui a essayé de clarifier plus par le biais d'articles, de conférences et d'interviews. Ces explications ont été publiées dans d'autres ouvrages tels *La crise des intellectuels arabes*, *Notre culture à la lumière de l'histoire*. Ces écrits constituent un tout et abordent l'idéologie arabe tout en dégagant ce qui la différencie et l'éloigne de la réalité et de l'objectivité.

Le deuxième axe concerne la recherche objective dans la société. Il s'agit de Laroui historien. Il est conscient que l'idéologie qui n'a rien à voir avec la réalité, peut être généralisée pour toucher tous les pays arabes, contrairement à l'approche historique qui ne peut étudier que le cas d'un pays. Il s'agit du Maghreb en général et du Maroc en particulier. C'est dans cette perspective que Laroui a commencé par brosser un cadre historique général dans *L'Histoire du Maghreb: essai de synthèse*. Il approfondit par la suite sa thèse dans *Les origines du mouvement nationaliste marocain 1830-1912*, *Le Maroc et Hassan II*, et enfin à travers des conférences réunies: *Esquisses historiques*.

Le troisième axe est d'ordre méthodologique: l'historicisme comme outil par excellence pour étudier la société. Laroui demande qu'on dépasse l'historisme qui étudie les contextes pour l'historicisme qui aide à partir du réel, à comprendre l'évolution de la société. L'auteur a expliqué cette méthode dans *Concept d'Histoire*,

Concept de la Raison, Tradition et réformisme et dans *Diwan as-syassa*. Il considère l'historicisme comme la boussole de l'action politique. Il n'est pas présenté comme une idéologie de substitution mais comme l'outil qui s'attache à la réalité pour assurer un quelconque succès à toute action humaine.

Le dernier axe aborde l'expression. Il est lié à la créativité littéraire de Laroui. C'est dans et avec l'expression qu'il se sent libre. Il s'exprime sans contrainte. Nous le retrouvons dans les *Khawatir as-sabah*. Depuis son jeune âge, il enregistrait le quotidien de manière spontanée. Ses souvenirs d'enfance sont relatés dans les romans *Al ghorba*, *Al yatim* et *Awraq*. La situation actuelle et sa vision sombre de l'avenir sont exprimés dans *Al fariq* et *ghila*.

L'Œuvre d'Abdallah Laroui est à lire comme un cri de desespoir fait par un intellectuel hors du commun, L'auteur habité par les problèmes de sa société et de sa nation, Il fit et depuis cinq décennies un diagnostic visionnaire pour dénoncer le blocage et le déclin qui sévissent sa société dans l'inconscience totale d'une élite occupée à faire passer le temps et à endormir la population dans un passé insaisissable et dans une tradition ancestrale qui est dans un décalage absolu. Gouverner pour cette élite c'est éloigner le peuple des cris de la modernité et pour y arriver il est important de marginaliser les intellectuels. Il est normal dans cette atmosphère que certains des écrits de notre auteur soient interdits lors de leurs sorties dans

les années soixante-dix. Conscient de l'enjeu Laroui écrit à ce propos: "Hassan II n'aimait pas ceux de ces sujets qui avaient des idées originales.il ne se sentait à l'aise que parmi les techniciens, ceux qui se contentent de trouver des solutions aux problèmes qu'il leur pose - ingénieurs, juristes, médecins etc... Il s'entendait aussi avec les ulémas traditionnels qui étaient également, à leur manière, des techniciens du verbe et de la manipulation psychologique"⁽¹⁾.

Quand le cri des intellectuels est étouffé marginalisé la société s'aveugle et se perd.

(1) Laroui, le Maroc et Hassan II, op, cit, p, IX.

**Texte choisi des écrits
d'Abdallah LAROUÏ**

Tradition et réforme

Lecture

Je n'oublie pas que le but de ces pages est de vous permettre, chère correspondante, de lire, vraiment lire le Coran. Il faut donc vous y préparer avec un soin en rapport avec le temps qu'il a fallu pour qu'il soit constitué.

Avant le Coran, il y a le Prophète (il a été un homme ordinaire pendant les deux tiers de sa vie terrestre), et avant lui il y a les Arabes et le monde qui les entourait et auquel ils ont participé durant des siècles, sinon des millénaires.

Le monde dont nous parlons, celui de la Méditerranée orientale, n'est qu'une partie de l'univers historique de l'époque. Nous présumons que le premier était isolé, avait peu de contact avec le second. Il suffit toutefois d'une seule découverte archéologique pour que notre opinion change. A chacun de nos jugements, nous devons adjoindre toujours: à condition que les choses restent en l'état.

Pourquoi cette obsession de ce que nous risquons de découvrir? Parce que ce qui nous étonne aujourd'hui peut

d'un coup devenir trivial. Nous continuons à raisonner comme le faisaient nos ancêtres, croyant que notre horizon est immuable. Nous devons certes nous mettre à leur place pour comprendre leurs jugements, mais pas pour prendre ceux-ci invariablement à notre compte. Relativisons alors nos admirations et nos étonnements, nos perplexités et nos répugnances.

Le monde méditerranéen, pour nous foyer de l'histoire, nous est en fait à peine mieux connu que le reste. Quel rôle y jouaient les Arabes? Nous consacrons au sujet une demi-page, parce que c'est tout ce que nous savons de science sûre, et nous passons à autre chose. C'est pourtant de cette demi-page que découlent toutes nos certitudes et tous nos partis pris.

Les Arabes semblent être absents de l'espace grec, mais les Perses y sont bien présents, ainsi que les Sémites occidentaux. Or les Arabes, ceux que nous appelons ainsi parce qu'ils furent les destinataires du message coranique et que nous aurons à définir, n'ont cessé d'avoir des relations avec ceux-ci et ceux-là.

En revanche, les Arabes sont incontestablement présents dans l'Ancien Testament, et cela, dès les premiers chapitres.

Ils sont encore plus présents dans l'Empire romain, et leur présence se confirme à mesure que l'Empire bascule vers l'est. L'hypothèse de l'arabisation de l'espace syrien trois siècles avant l'islam est aujourd'hui communément

admise. Qu'est-ce qui prouve que le phénomène n'est pas en fait plus ancien?

Sans doute sont-ils toujours vus de biais. A l'exception de quelques péripéties⁽¹⁾, ils jouent les comparses, les acteurs qui n'entrent en scène que pour dire un mot et disparaître.

Normal, dit-on, ils sont nomades.

Que signifie le mot dans cette conjoncture, appliqué à « nos Arabes », qui possèdent un territoire bien à eux et qu'ils défendent efficacement, qui combattent dans les rangs de l'armée impériale, qui contrôlent les voies de communication, qui transportent les denrées exotiques, qui informent sur des contrées impénétrables? Est-ce un hasard si on les compare tout naturellement à des navigateurs? En fait, ils sont des « passeurs ». C'est à eux qu'on pense lorsqu'on suppose une non-correspondance entre culture matérielle et civilisation spirituelle. Leur langue, leur folklore, leur « humanisme » (*muru'a*) sont plus riches que ne le laisserait supposer le milieu où ils vivent. Tout chez eux étonne et intrigue.

D'où viennent-ils en fait? s'interrogent encore les chercheurs. Quel est leur habitat d'origine? Qu'en est-il de leur langue, structurée comme si elle avait été écrite avant de l'être en fait de leur poésie, de leur écriture, de leur moralité? Rien de cela n'est tiré au clair, malgré les

(1) Le règne de l'empereur Philippe l'Arabe (244-149) ; l'épopée de Zénobie, reine de Palmyre (267-272), la prééminence reconnue aux hommes d'origine arabe dans le domaine de l'astrologie.

efforts de plusieurs générations de savants, anciens et modernes, admiratifs ou dubitatifs.

Et si cela reste obscur, ce qui en découle, le fait coranique, l'est encore plus.

Il n'y a pas le Prophète arabe dans son désert; il y a le message islamique dans son monde qui est, rappelons-le encore une fois, celui de l'ère hellénistique, où plusieurs traditions s'imbriquent et s'emmêlent, où il est courant de parler la langue d'autrui.

La démocratie grecque a disparu, s'est suicidée selon certains historiens. Alexandre de Macédoine n'a pas un regard vers l'Ouest; son seul souci est d'aller au plus vite se faire couronner à Persépolis, avant de se lancer à la conquête de l'Inde lointaine.

La République romaine est morte, de suicide elle aussi, selon d'autres historiens, n'ayant pas résisté au mirage de l'Orient. Jules César, au prix de sa vie, ouvre la voie à une monarchie universelle⁽¹⁾.

Quand l'islam paraît, il y a des siècles déjà que l'Orient domine spirituellement l'Occident, selon la polarité que les Grecs ont, pour des motifs de mobilisation nationale, inventée au temps d'Hérodote⁽²⁾. Cet Occident fictif est venu se dissoudre dans l'Orient éternel.

(1) La *lex regia* et la définition du pouvoir impérial donnée par Sénèque sont l'expression parfaite du despotisme oriental. Victor Duruy, *Histoire des Romains*, Paris, 1879.

(2) C'est bien Hérodote qui popularisa l'opposition en lui donnant une dimension culturelle globale. De son temps, elle s'appliquait pourtant à deux peuples aryens : les Grecs et les Perses.

Il n'en subsiste qu'une éthique. Toute la culture de l'hellénisme, ce qu'on appelle couramment l'humanisme gréco-romain, se réduit à une pédagogie, un art de dire, un style de vie que défendent et illustrent les rhéteurs.

Si tant de ceux-ci, à commencer par Augustin d'Hippone, finissent par se convertir au christianisme, c'est que l'éthique n'est qu'une discipline parmi d'autres, un chapitre dans un livre plus ample. Elle peut être maintenue et mise à contribution pour diffuser une autre conception du monde, de l'homme et de l'histoire. Si l'Eglise a retenu de cette culture Platon et Cicéron - avant d'accorder plus tard, à l'instigation des Arabes, la prééminence à Aristote, c'est que chez l'un, aussi bien que chez l'autre, abondent les thèmes qui passent pour être propres à l'ère théologique.

A tous les niveaux de la société, de la politique, de la pensée se devine une dérive, une propension, un tropisme vers l'Est, car c'est là où se trouvent la richesse, le raffinement, l'habileté, l'intelligence. Il se trouve que c'est là aussi où règnent l'harmonie et la simplicité. On y passe aisément de la multiplicité à l'unité, de l'éparpillement à l'ordre, de la diversité à l'uniformité, de l'anarchie, démocratique ou aristocratique, à la discipline monarchique.

L'islam est au bout de cette évolution, comme l'abrahamisme l'a été durant le cycle précédent.

Il va sans dire que ce que l'histoire relie ici et à ce

moment, elle le délie ailleurs et plus tard, mais un fait n'efface pas l'autre. Rien n'autorise à dire que ce qui a eu lieu, avant d'être nié et dépassé, l'a été par hasard ou à la suite d'une obstination coupable.

Le peuple du Prophète vit pendant plus d'un millénaire dans le souvenir d'Abraham. Il accompagne pendant des siècles l'Empire romain, païen d'abord puis chrétien, parfois en son sein, parfois en marge.

Le Prophète vit les deux tiers de sa vie parmi ce peuple pourvoyeur de denrées et porteur d'idées. Il n'est pas un intrus, étranger à l'histoire antique, aux juifs, aux chrétiens, aux manichéens, aux païens. Il vit parmi eux, il est, jusqu'à un point, l'un d'eux, avant de les dénoncer et de les répudier.

Le concept d'influence n'a ici aucune place; c'est d'interprétation et de choix qu'il s'agit. Nous devons partir, dans les limites de ce que nous savons aujourd'hui et qui peut être bouleversé à tout moment, d'une culture commune millénaire, essentiellement orale, occasionnellement écrite, dans laquelle se réfléchit, avec plus ou moins de précision et de netteté, la culture hellénistique, avec son orientation bien affirmée vers l'unité, l'absolutisme, l'autocratie.

Par rapport à cette culture, à ces lignes de différenciation et d'orientation, l'islam ne peut apparaître que comme une « lecture », faite par une communauté particulière, et cela bien avant sa matérialisation dans un texte.

A ce stade préliminaire, nous pouvons déjà distinguer trois sens sous le vocable *qur'an*⁽¹⁾.

Selon quelle logique se fait cette lecture? La réponse est relativement facile à trouver. Selon quel besoin, quel souci? Là, la réponse est plus ardue dans l'attente d'une trouvaille archéologique ou épigraphique décisive.

L'Arabie est un continent vaste et divers, aujourd'hui encore, à l'heure des voitures à moteur et des avions supersoniques, en grande partie impénétrable.

Il y a Arabes et Arabes, ceux du sud, depuis longtemps en contact avec l'Afrique, ceux de l'Est, clients de l'Empire perse, ceux du centre, isolés de tous, ceux en fin du nord-ouest, qui sont en relations constantes avec l'Egypte et la Syrie, foyers de la civilisation antique, et qui nous intéressent au premier chef.

Ces derniers, le peuple du Prophète, se distinguent de leurs voisins. Ils le savent et le proclament. Ont-ils toujours habité le territoire que nous leur connaissons? Personne ne le sait avec certitude. Ce que nous savons en revanche, c'est que, sous un nom ou un autre, ils font partie d'un ensemble qui les englobe et les dépasse.

Ce qui nous est connu aujourd'hui de l'histoire antique, par tradition, avant les récentes découvertes archéologiques, leur était accessible, sous une forme plus

(1) Lecture particulière de la culture hellénistique.

Version orale originelle.

Version écrite formalisée et épurée.

ou moins altérée. Les grands monuments du passé leur étaient familiers; ils les avaient sous les yeux chaque fois qu'ils se déplaçaient. Et quand ces vestiges s'effaçaient du paysage avec le passage du temps, ils restaient toujours inscrits dans la mémoire à travers la langue, le folklore, les coutumes, etc.

Les dunes, pans de siècles en voyage, dit le poète⁽¹⁾.

Face à ce peuple historique, nous sommes dans la même position que les savants du XIX^e siècle à l'égard des Hébreux. Jusqu'alors, les chercheurs avaient la Bible, l'exégèse et leur raison critique, mais rien de positif. Toutefois, dès la Renaissance, des pionniers travaillaient sur les «soubassements» du texte, ce qu'il laisse entendre malgré lui, à travers ses redites, ses réserves, ses dénégations, ses rétractations, etc.

Très tôt, certains de nos théologiens ont eu la même attitude à l'égard du Coran, avec toutefois moins de méthode et de persévérance. L'entreprise doit être reprise et approfondie.

Si à l'échelle de toute l'Antiquité nous constatons la même dérive, le même tropisme, si le polythéisme se dissout inexorablement dans le monothéisme, comme la démocratie ou l'aristocratie se transforment inmanquablement en monarchie, pourquoi nous étonnerions-nous de voir la même évolution prendre place à La Mecque, port du désert structurellement lié au même ensemble antique?

(1) Saint-John Perse, *Anabase*. Paris, Gallimard, 1948.

Avec retard et à un niveau plus fruste, sans doute, mais obéissant à la même logique.

Du coup, une question s'impose à nous: Pourquoi ces Arabes du nord-ouest ne se convertissent-ils pas tous au judaïsme et, plus tard, au christianisme? N'en avaient-ils pas eu largement le temps?

Pourquoi en effet?

Rien ne les en eût empêchés, s'ils avaient été de véritables étrangers. Il se trouve qu'ils ne l'en étaient pas. Puisqu'ils ne se sont pas convertis, bien qu'ils en eussent eu le temps et l'occasion, c'est de ce fait d'observation que nous devons partir, transformant la question en postulat.

Les Arabes du nord-ouest, intégrés au monde hellénistique, ont une idée bien à eux, une singularité qui les distingue de tous les autres groupes et les empêche de se fondre dans aucun. Ce qui va faire d'eux une nation autonome, inassimilable, est là depuis toujours. Et ce n'est pas l'islam, c'est ce qui le conditionne.

Hypothèse aventureuse et vaine? Peut-être, mais c'est sur d'autres hypothèses, aussi aventureuses et vaines, que se fondent nombre d'appréciations qui rendent sourds à ce que dit pourtant clairement et distinctement le Coran.

Vous vous dites depuis toujours que vous descendez d'Abraham par son fils aîné Ismaël et sa servante égyptienne Agar, qu'Ismaël a été circoncis en même

temps que son auguste père, que la promesse faite à celui-ci concerne au premier chef son fils aîné, promesse renouvelée de faire de sa descendance un grand peuple.

Etes-vous seul à dire cela? Loin de là, ce sont ceux qui ont toutes les raisons de le taire qui l'affirment sans cesse. Ne vous appellent-ils pas ismaélite, héritier d'Agar l'égyptienne?

Vous savez aussi qu'il existe une prédiction, une mise en garde adressée aux autres, qu'un jour Dieu lassé de leur ingratitude, de leur oubli systématique, fera naître dans cette descendance un Envoyé qui scellera la série des Prophètes en apportant le salut. Et qui va répétant cette prédiction? Les autres, encore une fois. Puisqu'ils la maintiennent malgré son ambiguïté, pourquoi écarteriez-vous d'emblée, vous, l'interprétation qui vous est favorable?

Vous savez que certains prétendent que cette prédiction s'est déjà réalisée, mais d'autres le nient avec véhémence, et vous-même, vous pensez qu'elle a pris une forme à proprement parler «incroyable». Dieu peut apparaître sous la forme qu'il choisit, et la forme humaine est sans doute la plus appropriée, mais fallait-il que cette personnification fût réelle, humaine jusqu'au moindre détail? Puisqu'il s'agit d'expérience visuelle, de témoignage des sens, ne suffisait-il pas de créer l'illusion pour faire naître l'adhésion ⁽¹⁾?

(1) « Ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont crucifié, ils crurent le faire. » Cor. 4:157. Cela recoupe la notion d'*i'jaz*: les Arabes du temps du Prophète ne purent apporter un texte comparable au Coran, non par incapacité, mais parempêchement soudain.

Si vous êtes incapable de prendre à la lettre les expressions «mère de Dieu», «fils de Dieu», «sainte Trinité», si vous ne pouvez y voir, à l'extrême limite, qu'une image, une représentation, un symbole, rien ne vous empêche dès lors de croire encore et toujours que la promesse d'envoyer un dernier Prophète dans la descendance d'Abraham n'est pas encore réalisée.

Si, de plus, vous acceptez le jugement pessimiste, qui a été à l'origine de l'appel d'Abraham, sur l'échec de l'entreprise humaine, sans pour autant en tirer les mêmes conclusions que les païens, si vous ne dites pas que les divinités ne sont que des manifestations de forces bénéfiques ou maléfiques et que le rituel vise seulement à se concilier les unes et à se protéger des autres en vue d'un continuel perfectionnement moral, si en même temps vous ne pensez pas que la partie obscure de l'activité humaine ne peut pas être imputée à la même divinité que la partie lumineuse, si ce sont bien là vos présupposés, qu'en concluez-vous nécessairement?

Que tous les éléments sont là pour que se renouvelle un jour l'appel d'Abraham, sur la terre qu'il a visitée, à la fois proche et distincte de sa nouvelle demeure.

Toutefois, pour que ce nouvel appel ait lieu, il faut que l'appelant ne s'identifie à personne d'autre qu'à Abraham, au père de tous, et qu'il se place dès le départ sur le même plan que les autres appelants, qui sont dans l'éternité ses frères et seulement ses frères.

Que peut répliquer celui qui affirme que Dieu a parlé à Moïse, a écrit de sa main les Tables qu'il lui a confiées? Que peut dire celui qui soutient que Dieu a envoyé Son fils annoncer la bonne nouvelle à tous les hommes et, pour emporter leur adhésion, lui a délégué tous ses pouvoirs sur la vie et sur la mort? Que peut répondre l'un ou l'autre celui qui dit humblement:

Moi l'orphelin, moi l'innocent, dans la solitude et le silence, j'ai entendu une voix, j'ai senti une présence et voici ce que j'en ai retenu dans ma conscience, transcrit dans l'idiome que mon peuple et moi pouvons comprendre et remémorer.

Peut-on supposer un instant que le Prophète ait proposé à un peuple de mémoire comme le sien une généalogie, physique et spirituelle, autre que celle que perpétue la tradition depuis des siècles? Ne serait-ce pas l'argument suprême contre la véracité de son propos?

Que dire, dans ce cas, de la circoncision, de la commémoration ininterrompue du sacrifice, du sanctuaire et du puits, de la parenté évidente entre l'arabe et les autres langues sémitiques? Tout cela préexiste au Prophète, le dénoncer c'est se dédire.

A partir de ce donné, il est aisé de comprendre la rapidité de la conversion des Arabes, l'habileté militaire et politique de l'élite mekkoise⁽¹⁾, la subtilité des premiers

(1) Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains*, chap.22.

théologiens, la facilité des conquêtes, le jumelage de La Mecque avec Jérusalem, le déplacement précoce du centre de décision vers Damas, etc.

On constate la même continuité que celle que les chercheurs relèvent en France entre l'Ancien Régime et la Révolution, ou en Russie, entre tsars et commissaires.

Mais, diriez-vous, s'il s'agit d'une affaire arabe, sémitique au mieux, que viennent y faire ceux qui ne le sont pas et qui forment aujourd'hui la majorité des musulmans? Ne risquent-ils pas d'adopter à l'égard de la mission du Prophète le même détachement, le même désintérêt que nombre de Celtes, de Germains, de Slaves ont eu à l'égard du message du Christ?

Les héritiers spirituels des Mekkois eux-mêmes ne seront-ils pas tentés de s'interroger sur le prix qu'ils ont dû payer pour être les maîtres d'un empire mondial? Devaient-ils inévitablement, pour confesser le monothéisme, se plier à la théocratie et au despotisme qu'ils avaient farouchement combattus au temps des Romains et des Perses? Ne suffisait-il pas d'aller au bout d'une spiritualisation déjà en cour du panthéon arabe pour en sauvegarder l'humanisme (*murū'a*)?

Loin d'être une simple éventualité, cette évolution a effectivement eu lieu. C'est d'elle que découle l'anti-arabisme de la *shu'ubiyya*, courant de pensée qui domine le débat intellectuel et moral, qui nourrit hérésies et schismes jusqu'au début du V^e/XI^e c'est-à-dire jusqu'aux

premiers revers devant les Croisés. Il y a là incontestablement une source objective pour de nouvelles interprétations, innovatrices ou restauratrices.

Toutefois, cela est à venir, nous n'en sommes encore qu'au début.

Avant de discuter, il faut comprendre, et pour comprendre, il faut lire, et ne pas se contenter de réciter, le texte qui nous est transmis, le lire directement, simplement, naïvement, dans l'original si l'on peut, sinon contrôler une traduction par les autres.

Lire quoi au juste?

Le Coran, au sens habituel, se présente bien sous la forme d'un livre «entre deux couvertures», mais personne ne le lit vraiment comme tel, c'est-à-dire comme un traité une chronique ou une épopée, avec un début et une fin. Il est admis, dès le départ, que le classement retenu est le fruit de la nécessité, qu'il n'est pas fait dans un sens précis, mais en dépit de tous les sens. D'où les répétitions, les redondances, le mélange des genres: variété et richesse pour les uns, aridité et pauvreté pour les autres.

Si chacun le récite, le déclame dans l'ordre, personne ne le lit vraiment ainsi, n'est appelé, encouragé à le faire. Ce qui est visé, l'émotion, l'adhésion, est obtenu par la lecture d'une seule partie, à la limite d'un seul verset. Certains chapitres semblent résumer tout le reste et, pour

cette raison, portent des noms spéciaux. Le reste, c'est à la fois le réel et le potentiel, ce que nous avons entre les mains et l'original qu'on dit « retenu » (*mahfudh*).

Chaque lecture est donc par la force des choses une réorganisation des chapitres et des sections, une restructuration des différentes parties. Personne, parmi ceux qui en comprennent le sens, n'opère autrement, personne ne cherche le commencement, l'ouverture, la clef, à la première ou à la deuxième page.

Faisons-nous ici référence à l'historique de la révélation? Pas seulement.

Il s'agit d'un ordre plus profond qui concerne le surgissement, l'affleurement, le dévoilement, et c'est bien cet ordre sous-jacent qui est rappelé constamment dans le texte.

C'est cela qu'il faut s'efforcer d'atteindre, pour certains à travers une lecture casuelle, hasardeuse, pour d'autres par une voie plus droite, aidés par le classement historique proposé par différents chercheurs, anciens et modernes, et qui a en définitive peu d'incidence sur le résultat final.

Alors, bon courage !

Le Coran est une série de variations sur un thème, une obsession, une stupeur, une révolte:

-l'obsession de l'échec de l'homme;

-la stupeur devant son aveuglement et son obstination;

-la révolte contre son orgueil et sa bonne conscience.

Depuis l'appel d'Abraham, des siècles se sont écoulés, des générations se sont succédées, chacune a eu ses prophètes, a reçu de nombreuses mises en garde, mais rien n'a changé. L'histoire continue à dérouler ses méfaits. L'homme léger, oublieux, sourd et aveugle, s'évertue à inventer les moyens de se divertir et d'errer.

Puisqu'il en a été ainsi, puisqu'il en est toujours ainsi, il faut que l'homme se justifie.

Mots, images, métaphores, exemples appartiennent au même registre.

Pourquoi certains s'obstinent-ils à rappeler ici le métier occasionnel du Prophète? Le langage utilisé est celui d'une communauté, d'une époque, de toute une culture.

Si vous ressentez avec force ce qui laisse indifférents même les plus sages, les plus sensés parmi les hommes qui vous entourent, c'est que vous passez par une expérience qui leur est étrangère. Un jour, le voile se déchire et vous voyez vraiment, ce qui s'appelle voir, ce qui attend cette humanité oublieuse et ingrate, le ciel choir, le sol manquer, la mer bouillir, les montagnes se mouvoir; ce n'est pas un cauchemar appelé à se dissiper très vite, c'est un événement inéluctable qui ne saurait tarder. Et pourtant les autres, tous les autres, même ceux qui le lisent dans leur livre et l'annoncent depuis des siècles, ne s'en soucient guère. Pourquoi? Parce qu'ils

sont aveugles, parce qu'ils s'aveuglent, parce qu'ils se laissent aisément se distraire par la richesse, le prestige, le pouvoir, le plaisir.

Est-ce parce que le Prophète ne connaît rien de tout cela, qu'il fait cette expérience unique? Est-ce par cette voie particulière qu'il découvre qu'à la racine de ces défaillances, si nombreuses et si variées, se trouve un défaut fondamental, un péché capital, l'oubli d'un pacte ancestral, d'une parole donnée à l'aube des temps?

L'ingratitude, raison de l'échec.

A partir de cette donnée, vous pouvez déduire aisément tout le système. Continuez dans la même voie et vous trouverez que l'analyse étymologique et sémantique corroborent votre intuition.

Si l'homme est comptable, Dieu est comptable (HSB).

Si l'homme a une dette, Dieu a une dette (DIN), etc.⁽¹⁾.

Le même mot appliqué à l'homme convient aussi bien à Dieu, avec un sens différent sinon opposé. Vous découvrirez ainsi des connotations que n'enregistre pas toujours la Tradition.

On parle des beaux noms de Dieu. Certains en ont

(1) « Il suffira de Nous, comme comptable. » Cor. 21 :47.

« N'est-il pas le plus prompt des comptables? » Cor. 6 :62.

« Lis ton livre, il te suffit d'être ton propre comptable. » Cor. 17 :14.

« Maître du jour du jugement. » Cor. 1 :4.

« Réduits en ossements et poussière, serons-nous appelés encore à rendre compte ? » Cor. 37 :53.

dénombré quatre-vingt-dix, d'autres sont allés jusqu'à neuf cent quatre-vingt-dix, en jouant sur la synonymie, la dérivation et d'autres ressources de la grammaire. Les théologiens rationalistes s'arrêtent à sept⁽¹⁾.

Beaucoup de ces vocables étaient sans doute connus auparavant, certains attestés (*allah, a-rahman*) d'autres encore à découvrir. L'essentiel toutefois n'est pas dans l'étymologie, ni dans le nombre exact des vocables, mais dans l'ordre selon lequel le Prophète les pense. Quel mot-attribut met-il à la première place? Dieu est-il juste parce qu'il est Un ou est-il Un parce qu'il est avant tout un justicier? Tout le problème est là.

La suite (la logique de succession) qui concerne Dieu concorde bien entendu avec l'autre, celle qui qualifie l'homme, née d'une expérience profondément sentie, longuement réfléchie par le Prophète arabe, orphelin et délaissé.

Orphelin de qui?

Délaissé par qui?

Répondez à ces questions, selon vos premières impressions de lecture, puis relisez ce que vous avez déjà lu. Vous serez guidée par les mots eux-mêmes vers des voies nouvelles.

(1) Baqillani et Muh'ammed Abduh aboutissent par deux voies différentes au même chiffre.

Il y a loin de ce qu'on fait pour soi à ce qu'on fait pour les autres. Une chose est d'être le sujet d'une expérience inédite, une autre de la partager avec les autres. C'est ce que nous apprenons tous les jours à nos dépens.

Le Prophète découvre qu'il est différent, qu'il est sensible, attentif à ce qui, pour ses proches, paraît négligeable, futile, méprisable même. Ce qui lui est dévoilé, il se contenterait bien de le garder pour soi, mais l'ordre lui est donné de le faire connaître, précisément parce qu'il est intime, inaperçu des familiers de l'insolite, les poètes, les devins, les visionnaires.

Mais pourquoi lui, l'orphelin, le délaissé, le pauvre, l'incultivé, lui qui est né dans une communauté sans tradition écrite? Avant de persuader les autres, il faut qu'il se persuade lui-même qu'il mérite bien d'être béni et choisi. Le doute ne le quitte jamais, non pas à l'égard de ce qui lui est si gracieusement offert, mais à l'égard de ce qu'il est. Il n'arrête pas d'argumenter: « doutez de moi, mais pas de ce que je dis, car je ne suis que la voix, le messenger, l'écho, le miroir. »

Nous pouvons imaginer que c'est sa « vision » qui l'encourage à être curieux. C'est alors qu'il tient à avoir des détails sur cette tradition sémitique occidentale dont il ne connaît, à l'instar de son peuple que les lignes générales. Les détails sont chez ceux qui « lisent ». Que ses connaissances augmentent à mesure que se précise sa

mission, comment s'en étonner? N'est-ce pas la loi de toute confrontation?

« J'ai été choisi et je ne suis pas le meilleur », dira plus tard son premier compagnon. Ne peut-on imaginer que celui-ci ne fait que reprendre une phrase qu'il aurait entendue du Prophète lui-même?

Depuis Adam et Iblis, ne dirait-on pas une constante que le choix tombe sur le second et non sur le premier? Ce qui arrive au Prophète est donc dans l'ordre. Et puisque c'est dans l'ordre, il faut sans cesse rappeler l'ascendance abrahamique. C'est elle qui fonde sa légitimité, qui sert à le convaincre, lui, avant les autres.

Plus tard s'imposera la figure de Moïse, chef et législateur⁽¹⁾, mais c'est Abraham qui est garant de la véracité du second, comme c'est la « vision » du Prophète qui ressuscite Abraham.

Cette succession, gardez-la toujours en mémoire, c'est elle qui éclaire tout.

A Abraham, il a été dit: « Quitte ta patrie. »

Au Prophète, il est dit: « Lis, apprends, récite, proclame, fais entendre, rends public, appelle, rappelle... », tout cela d'un seul mot, celui-là même qui donnera le vocable *qur'an*.

(1) « Ceci est contenu dans les livres anciens, les livres d'Abraham et de Moïse. » Cor. 87 :19.

Appeler à quoi?

Rappeler quoi?

Que l'homme est redevable de quelque chose (la vie? la connaissance? la conscience? la quiétude?) et qu'il fait tout pour l'oublier. D'où son arrogance, sa suffisance, son indifférence, son mépris, son injustice et enfin sa cruauté. Un moment d'attention suffirait à lui faire comprendre son erreur, et là où il y a erreur, il y a faute à sanctionner.

N'est-il pas temps que l'homme, avant d'être jugé en dernière instance, se juge enfin lui-même pour espérer être pardonné?

Ce retour sur soi se manifeste par deux actions: la prière et l'aumône. La première rétablit le lien primordial, celui que l'oubli a rompu. La seconde libère l'homme de ce qui le distrait et le maintient dans la voie de l'oubli et de l'arrogance. Etre humble et compatissant, c'est tout qui est exigé de lui.

Prière et charité ne sont pas sans conséquences sociales, mais leur sens profond, c'est la prise de conscience par l'homme de sa dette, contractée des avant sa naissance, c'est sa conviction renouvelée d'être faible et imparfait.

L'appel vise donc bien une révolution éthique, bénéfique pour l'individu, pas nécessairement pour le groupe. Habituellement, l'accent est mis sur les conséquences positives (justice sociale, enthousiasme collectif, solidarité), mais les implications négatives ne

sont pas oubliées pour autant; elles sont dès le départ soulignées et acceptées. C'est l'individu seul qui sera jugé, c'est lui seul qui est appelé à choisir entre l'obstination dans l'erreur ou le repentir ⁽¹⁾; certains acquis de la vie sociale doivent être abandonnés.

Le Prophète, fidèle à la loi d'Abraham, a pour mission de rester en marge de l'arrogance impériale, dénoncer l'histoire chatoyante et trompeuse, impitoyable et vaine.

Le Prophète parle. A qui?

A tous et à chacun. A chacun en tous. Il interpelle l'âme individuelle (*nafs*) par-delà la famille, le clan, la communauté.

L'ordre existant, qui a ses raisons, n'est pas pour autant mis en cause, même si beaucoup de ce qui en découle l'est. Peut toujours être imaginée une révolution morale graduelle et silencieuse.

L'appel s'adresse aux cultivés et aux incultivés, à ceux qui lisent et à ceux qui ne lisent pas, car tous ont en partage la même arrogance, le même orgueil, le même mépris pour les faibles et les démunis, la même insouciance du lendemain. Tous peuvent néanmoins se réformer en se reprenant, en regardant autour d'eux, en observant la nature et en méditant sur l'histoire.

(1) «Est-ce la Loi de la *jahiliyya* qu'ils veulent toujours ? » Cor.5 :50.

Le Prophète espère que ceux qui lisent seront les premiers à se ressaisir, puisqu'il s'agit dans leur cas d'une erreur «induite», moralement plus grave mais intellectuellement plus facile à réparer. La suite prouvera qu'il est plus aisé de sauter de loin que de près.

Ce n'est pas lui qui crée une communauté séparée, la sienne; il parle à ceux qui croient, sans distinction aucune, apprenant à ceux qui ne savent pas, rappelant à ceux qui savent. Ce sont bien ses adversaires qui lui fournissent des fidèles, en faisant de chaque conversion individuelle une rupture du pacte social. Pour eux, renouer avec Dieu, c'est rompre avec les frères et les proches.

Cette interprétation est celle de ses adversaires, non la sienne. Et comme cela le désole !

Croire en Dieu, en son Prophète, au Jugement dernier.

C'est l'ordre que suggère la profession de foi et qu'adopte le théologien. Le Prophète, lui, pose en premier la nécessité, l'inéluctabilité du Jugement, avant d'en tirer les conséquences logiques.

Nous lisons « Dieu crée le ciel et la terre puis pose la Balance⁽¹⁾ ». Toutefois, ce qu'exige la diction n'est pas forcément ce qu'inspire l'expérience intime. D'où bien des difficultés.

(1) «Le ciel Il a élevé puis il posa la Balance. » Cor. 55 :5.

Le Prophète part avec un handicap dont il a conscience, sa personnalité. L'Appel, venant de lui, paraît déplacé. Son clan l'abandonne, les Mekkois le négligent, les Juifs et les Chrétiens l'ignorent. L'ascendance abrahamique, qui justifie sa vocation à ses yeux, le dessert auprès des autres.

« Mais enfin que nous reproches-tu, lui rétorquent ses proches? Ne sommes-nous pas honnêtes, pieux, justes, magnanimes? N'acceptons-nous pas avec courage et fermeté les décrets du Destin? Ne vivons-nous pas en accord avec nous-mêmes et en symbiose avec la nature? »

« Et votre insensibilité, votre insouciance, votre morgue, votre suffisance, votre quiétude trompeuse? », demande le Prophète.

Moralité ancienne contre nouvelle morale.

Aux hommes de son clan, aux plus nobles d'entre eux, il apparaît comme un innocent, un marginal, un solitaire, assurément doué mais trop sensible, trop inexpérimenté. Orphelin, il se donne un Père spirituel lointain. Incultivé, il se donne comme modèle à des chefs mûrs et éprouvés. Ainsi raisonnent les maîtres de la Cité. C'est parce qu'ils sont satisfaits de ce qu'ils sont, fiers de ce qu'ils font, peu enclins à mettre en question leur mode de vie, qu'ils ne prêtent attention ni à ses arguments « livresques » ni à son émerveillement « juvénile » devant les mystères de la nature.

Le Prophète veut les convaincre de l'existence d'un

Dieu créateur pour leur faire accepter l'idée d'un Dieu justicier, sinon vengeur. Comme ils ne veulent pas du second, ils refusent — sans doute à contrecœur — le premier. L'obstacle pour eux, c'est le Jugement, non la création⁽¹⁾.

Les signes extérieurs, si nombreux, si contraignants aux yeux du Prophète, ne les affectent nullement. Il y a si longtemps que philosophes et théologiens en dissertent que s'ils pouvaient avoir une influence sur les Puissants, ils les auraient déjà forcés à battre leur coulpe. L'homme est resté le même après Abraham et son message, pourquoi devrait-il changer brusquement maintenant?

Un seul signe peut encore avoir de l'effet, hier comme aujourd'hui, c'est le Verbe, c'est-à-dire le Coran.

La « récitation » seule est encore à même d'accomplir le miracle, d'ouvrir d'un coup, le moment venu, le cœur du récitant et le forcer à revivre l'expérience du Prophète. C'est alors que les signes extérieurs viennent corroborer ce qui est déjà accompli.

Si le Coran ne vous réveille, vous êtes mort à jamais.

Questions à poser au psychologue de demain, qui aura percé les secrets de la mémoire, du rêve, de l'imagination, trouvé le moyen de réactiver les fameux

(1) « Et si tu leur demandais: Qui vous a créés ? Ils répondraient sur-le-champ que c'est Dieu. » Cor. 43 :87. Quelle inconséquence ?

archétypes:

- Peut-on savoir et ignorer savoir?
- Peut-on découvrir subitement ce savoir ignoré?
- Y a-t-il véritablement une mémoire collective qui ressurgit soudain, au hasard, chez des individus particulièrement doués?
- Peut-on imaginer ce qu'on n'a jamais vu?
- L'imagination change-t-elle aisément de forme et d'intensité?...

Les mécanismes de la mémoire, de l'imagination et du rêve, restent pour l'essentiel réfractaires l'expérimentation et c'est sans doute ce qui encourage les hommes à continuer d'entreprendre, à parier sur le futur.

Nous pouvons nous poser beaucoup de questions à ce sujet, mais il n'est pas vital pour nous que nous ayons immédiatement les réponses. Ne nous empressons pas de tirer d'hypothèses prématurées des conséquences vaines.

Ce sont les voyants qui peuvent juger les aveugles, non l'inverse⁽¹⁾.

Chaque fois qu'il m'arrive de lire l'histoire de Jésus, je me dis: c'est une histoire juive, que viennent y faire les autres, tous les autres? Leur immixtion dans ce qui les regarde Si peu crée une énorme diversion et permet aux Juifs de ne pas s'en soucier.

(1) « Dis : l'aveugle égale-t-il le voyant ? » Cor. 13 :16.

Puis je me mets à imaginer ce qui serait arrivé si le complot ourdi par les Mekkois contre le Prophète avait réussi et que celui-ci avait été tué, ou au contraire s'il n'y avait pas eu de complot du tout et que le Prophète avait été écouté et suivi. Que serait-il advenu dans l'un ou l'autre cas?

Scenario 1: Un homme de La Mecque intelligent, sensible, entreprenant, convie son peuple à l'action en lui promettant la domination du monde. Les Mekkois ne le croient pas, voient en lui un dangereux anarchiste et s'en débarrassent. Un de ses clients, originaire de Perse, retourne chez lui et proclame que le Prophète annoncé, que les pauvres de l'Empire attendent depuis des siècles, est enfin apparu chez les Arabes et que ceux-ci l'ont sacrifié à leurs idoles, qu'il faut aller le venger et mettre définitivement à la raison ces barbares récalcitrants.

Scénario 2: Un homme de La Mecque intelligent, sensible, entreprenant, annonce à son peuple qu'il a vu l'Ange lui passer le flambeau. Votre heure a sonné, vous êtes appelés à être les maîtres du monde pour le reste du temps, soyez à la hauteur de votre destin. L'homme est entendu, entouré, fêté. Reconnu comme un Voyant, un Augure, il devient un personnage officiel. Devenu conseiller et arbitre, il réconcilie les factions et scelle leur amitié retrouvée. Il est un prophète heureux, à l'encontre de ceux qui l'ont précédé, qui ont été malheureux et fait le malheur de leurs contemporains.

L'uchronie⁽¹⁾, l'histoire imaginaire, éclaire souvent l'histoire effective, parce qu'elle n'est jamais totalement imaginaire.

Aucun des deux scénarios n'a été pleinement réalisé, mais chacun l'a été partiellement:

-Le Prophète n'a pas été tué, mais qu'est devenu son Appel?

-Le Prophète a été heureux, mais est-ce bien celui dont nous avons parlé jusqu'ici?

Depuis des siècles, avec plus ou moins de véhémence, on parle de déviation, d'adultération. Même les théologiens les plus conservateurs, les plus imperméables à ce genre des péculations, maintiennent néanmoins la distinction entre La Mecque et Médine. Le classement actuel des chapitres du Coran, qu'ils ont canonisé, obscurcit la distinction, la relativise, mais ne l'efface nullement.

L'islam historique ne naît pas avec la révélation, mais avec l'exil⁽²⁾.

N'ayant pas été tué, le Prophète est chassé. Tout aurait pu s'arrêter là. Réfugié en Abyssinie ou en Syrie, son appel se serait perdu dans la cacophonie des innombrables sectes qui pullulaient alors.

(1) Charles Renouvier, *Uchronie (l'utopie dans l'histoire)*, 1870. Reprint Paris, Fayard, 1988.

(2) Il est significatif que ce soit au deuxième calife, Umar b. l-Khatâb, qu'on attribue l'idée de prendre la hijra comme point départ de l'ère mohammadienne.

Réaction disproportionnée de la part des Mekkois, dirait-on dans le langage d'aujourd'hui. A moins d'y voir un dessein caché, l'action d'une main invisible.

Le Prophète est accueilli dans une communauté mêlée, qui n'est pas la sienne, où il fait face à des croyants, des Juifs, des indifférents. Tout chez lui change alors, le langage, le style, le comportement, la visée.

Abraham s'éloigne, s'avance Moïse.

Le Prophète tombe dans l'histoire, sa violence et ses ruses⁽¹⁾. Il écoute toujours Sa voix, mais il écoute aussi, et de plus en plus, celle des autres.

Avant d'être un commencement, l'hégire est une fin.

A Médine, nous nous trouvons dans une planète autre, car nous sommes au seuil de l'Empire. Même quand le Prophète retourne à La Mecque (pourquoi le fait-il?), c'est Médine qu'il ramène avec lui, puisque c'est le prophète de Médine qui triomphe. Ce qu'il souligne en choisissant d'y être enterré.

Nul besoin d'imposer l'historicisme au Coran, il y est déjà. Comment nier qu'il y a évolution, hésitations, balancement, repentir, alors que tout cela y est patent? Personne n'a réussi, malgré les ruses de l'exégèse et le

(1) La notion de MKR, difficile à traduire, est essentielle ici. « Ils avaient leur dessein et Dieu avait le sien, et c'est lui qui eut le dessus. » Cor. 3 :54.

recours à toutes les ressources de l'étymologie et de la syntaxe, à en effacer totalement la trace.

L'exil ne peut signifier qu'une seule chose: la prédication ne suffit pas, le verbe n'ouvre pas le cœur de l'homme, plus dur que la pierre. L'homme est sourd, aveugle, obstiné; il fait un usage pervers de son arbitre.

Médine, contrairement à la Mecque et comme son nom l'indique, est une cité qui vit à l'ombre et à l'heure de l'Empire. Elle a besoin d'un magistrat plus que d'un éducateur. Elle fait prendre tout naturellement au Prophète la posture de Moïse. Il peut alors dire avec véracité: « Ils viennent à moi pour connaître le jugement de Dieu⁽¹⁾ ».

Et puisque Dieu a parlé à Moïse, pourquoi ne parlerait-il pas au fils d'Ismaël?

C'est le même Dieu qui parle celui d'Abraham. Mais ce n'est pas la même parole.

Cela est reconnu, il suffit de lire ce que nous avons sous les yeux.

Quelle autre solution d'ailleurs?

Se faire juif? Impossible, théoriquement et pratiquement, socialement et légalement.

Se faire chrétien? Impossible, intellectuellement, moralement, esthétiquement.

Ignorer les Mekkois? Impossible, car ils ne peuvent

(1) *Exode* 18:15. Moïse à Jethro.

ignorer, eux, que le Prophète représente un danger mortel pour leur commerce et leur hégémonie politique.

Rester un *hanif*, un maître de vérité sans affiliation et sans attache? Impossible, car les Médinois tiennent au pacte scellé avec leur hôte et qui, pour eux, est essentiellement de nature politique.

Bon gré, mal gré, le Prophète est entraîné par l'arrogance des uns, la fourberie et l'ambition des autres, dans le tourbillon de l'histoire, cette même histoire dont il est venu annoncer, à la suite d'Abraham, la faillite.

D'après ce qu'on lui fera dire plus tard, dans des termes plus ou moins authentiques, nous pouvons l'entendre se consoler avec tristesse: Moïse, n'est-il pas venu après Abraham? Le fils de Marie, qu'a-t-il empêché? A mon tour d'attendre que Dieu veuille.

Moïse s'avance et avec lui David, roi élevé au rang de prophète inspiré. S'avancent aussi les futurs héros de l'épopée arabe, prêts depuis longtemps à prendre la relève de l'Empire défaillant. Ils occuperont les premiers rangs dans l'histoire politique et militaire de l'humanité méditerranéenne, retardant l'heure de vérité, permettant à l'homme de jouir d'un nouveau sursis.

Sursis veut dire continuité.

Ces grands hommes, nobles et chevaleresques, renouent sans doute avec Dieu, mais aussi et surtout avec le monde. A Médine déjà.

Naît une théocratie.

Différente certes, très différente du despotisme impérial où semble s'épuiser toute l'expérience politique antique. Cette théocratie a plusieurs sources, faciles à démêler. Manquant de cohérence, elle a donc peu de chance de durer. Elle est à mi-chemin entre l'aristocratie mekkoise et une démocratie utopique. Elle remplace la première et annonce la seconde, pouvant à chaque moment ressusciter l'une ou inaugurer l'autre.

A l'heure de Médine, quel autre choix? La politique est partout en dérive, du moins dans le monde qui nous est connu, cerné par la Muraille où a buté Alexandre. La République est morte, l'Empire se meurt, réfractaire à toute réforme.

Etre dissolu ou rebelle, c'est le dilemme inévitable.

On ne se laisse pas happer par la théocratie, on s'y insère volontairement. Gouverner au nom de Dieu et sous son regard, c'est au moins tenter de moraliser la vie, ce que la République de la vertu elle-même a renoncé à faire.

Derechef, par la force des choses, c'est le Dieu justicier qui est mis en avant. Cette fois-ci, il s'agit d'une justice immédiate, ici et maintenant. A la justice s'adjoint la puissance, la colère, la vengeance.

Pour faire équilibre le Prophète invoque, avant chaque Révélation, Dieu clément et miséricordieux. A La Mecque, il insistait sur la rétribution, à Médine, sur la rémission.

A La Mecque, solitaire, moqué, persécuté, le Prophète

trouve Dieu et baigne dans la félicité. A Médine, entouré, honoré, il découvre l'homme et plie sous le chagrin. Aucune de ses décisions n'est acceptée sans murmure. Son inspiration même est parfois mise en doute. D'où son appel continu à l'obéissance — à Dieu, au Prophète, à la raison, à l'équité⁽¹⁾.

Ce n'est pas sans conséquence qu'on se drape du manteau de Moïse.

A La Mecque, le Prophète est persécuté physiquement et il est chassé. A Médine, il est tourmenté moralement et il est poliment exilé⁽²⁾. Quel autre sens donner en effet au retour à La Mecque?

Prophète heureux?

Questions à poser à Machiavel:

- Si, à un moment donné, l'autocratie est inévitable, pourquoi pas la théocratie?
- Si la République ne peut pas durer sans vertu, et si celle-ci s'épuise nécessairement, par quoi la remplacer?
- Qui implique l'autre, la théocratie ou le despotisme?
- Que choisir en toute circonstance, une théocratie éthique ou un despotisme athée?
- Peut-on concevoir une théocratie démocratique, une

(1) « O vous qui croyez, obéissez à Dieu et à Son Envoyé, ne vous détourniez pas de celui-ci alors que vous êtes à portée de voix. » Cor 8:20.

(2) « Ils disent : A notre retour à Médine, le plus puissant expulsera le plus faible. » Cor. 63:8.

démocratie théocratique, ou est-ce une contradiction dans les termes?

Inutile de poser ces mêmes questions à Ibn Khaldun, il y a répondu.

Que pensez-vous, chère correspondante, de cette lecture simple et innocente, sans intermédiaire et sans a priori?

Le domaine de discussion, nettement circonscrit comme vous l'avez exigé, est celui de l'éthique. La science n'y est à aucun moment mise en cause. Toutes les figures de style se prêtent à interprétation, sans jamais recourir à un quelconque concordisme.

Le Coran, dans sa matérialité, peut être soumis à toute sorte de critique, sans incidence aucune sur ce qui vient d'être exposé, je veux dire l'expérience intime du Prophète. Rien ne s'oppose non plus à l'étude critique de ce qui vient après, c'est-à-dire la loi (*shari'a*), puisque à Médine le Prophète est déjà en territoire étranger.

Rappelez-vous ceci: obéir à Dieu et à son Envoyé, c'est obéir à la raison et à la justice.

Vous qui vivez dans un autre milieu, presque dans un autre temps, sous une autre loi, vous n'avez rien à craindre.

Le Livre dit bien ce qu'il dit.

Écrits sur Abdallah
LAROUÏ

Laroui ou l'obsession de la modernité⁽¹⁾

La modernité dans la tourmente

Dans Islam et modernité (986), Laroui semble avoir tiré un trait sur l'universalisme qui constituait auparavant un des pivots de sa pensée. Il écrit: « Le libéralisme et le marxisme ont perdu aux yeux de l'intelligentsia arabe le caractère d'universalité qui seul justifiait leur prétention à supplanter l'idéologie traditionnelle: on ne voit plus en effet de libéral ou marxiste arabe pur ». ⁽²⁾ Il ajoute un peu plus loin: « Les idéologies ont perdu leur fascination, aucune ne peut plus prétendre à l'universalité. Libéralisme et marxisme, sous quelque étiquette que ce soit, ne se pratiquent plus comme réellement universels; l'égoïsme national est patent dans les faits sinon dans les paroles ». ⁽³⁾

Si l'universalisme est délaissé, l'historicisme n'en est

(1) Extrait de l'article de Driss Mansouri : *Pratiquer les Sciences Sociales au Maghreb*, coordination Mohamed Almoubaker et François Pouillon, Casablanca 2014.

(2) *Islam et Modernité*, op. cit., pp. 83-84.

(3) *Ibid.*, p. 86.

pas moins affirmé. L'historicisme [est...] la forme la plus positive de l'universalisme».⁽¹⁾ Cette sauvegarde de l'historicisme est sans doute due au fait que « la société qui possède la vision historiciste est aujourd'hui dominante ».⁽²⁾ Dans un entretien déjà cité, il déclarait:

« Autrement dit les questions qui sont posées à la société arabe tournent autour de la question principale: comment être moderne? Ou, pour l'exprimer différemment: comment être capable de tenir tête à ses ennemis? ».⁽³⁾ Dans un autre entretien, il dit: «Le progrès est la nécessité de tendre vers la rupture des liens avec le passé (*al-judhur*)».⁽⁴⁾ Nous ne cherchons ni à le prendre au mot, ni à centrer le débat sur une citation, mais plutôt à étudier les incidences qui sont quelquefois révélatrices sinon symptomatiques. Le progrès consisterait à faire table rase du passé. Si on se rappelle que le problème majeur a trait à la modernisation indispensable pour faire face à ses ennemis, pareille prise de position équivaldrait à accepter de perdre son âme pour gagner une bataille ou un combat. Laroui est trop bon historien pour se contenter d'approches aussi sommaires. Il n'en est pas moins vrai qu'il écrit: «L'historicisme auquel nous aboutissons, qui est à bien des égards instrumental

(1) *La Crise des Intellectuels Arabes*, op cit., p. 137.

(2) *La Crise des Intellectuels Arabes*, op cit., p. 40.

(3) cf. Bensmain (A.), *symbole et idéologie*, op. cit., p. 37.

(4) Interview parue sous le titre : « Laroui : L'horizon romanesque » dans la revue *Al-Karmel*, no11, 1984, p. 184.

[... est...] le choix volontaire de réaliser l'unité du sens historique par la reprise en charge d'un passé sélectif. Pourquoi ce choix? Par économie de moyens, par modestie peut-être, et surtout par nationalisme au sens le plus naturel: la volonté de s'imposer aux autres par le chemin le plus court. Dans cette perspective on voit bien que ce n'est pas le libéral modéré qui est réaliste il veut croire à l'improbable égalité des nations; c'est le nationaliste radical qui se soucie peu de perdre son essence (son authenticité) pourvu qu'il affirme son existence ».⁽¹⁾

Il y a donc lieu de souscrire au jugement de Hichem Djaït qui écrit à propos de Laroui: «C'est un occidentaliste anti-occidental (quand l'Occident s'identifie à l'hégémonie) dont le modernisme se veut d'abord un nationalisme politico-historique».⁽²⁾ En effet, souligne-t-il, il y a nécessité selon Laroui d'une «prise de conscience de l'unité de l'histoire et du sens de l'histoire, et la nécessité concomitante de s'abandonner au mouvement général. Celui-ci s'appelle rationalisation et modernisation. Le monde arabe reste fixé sur son altérité, donc sur sa tradition culturelle, s'enfermant dans un pur et simple utopisme. Il est évident qu'il est incapable d'apporter une alternative à la modernité, cette modernité, née en Occident, définie comme une rationalité tous azimuts et

(1) *La Crise des Intellectuels Arabes*, op cit., pp. 124-125.

(2) Djaït (H.), *l'Europe et l'Islam*, Paris, Editions du Seuil, 1978, p. 151, (c'est nous qui soulignons).

qui est devenue un destin universel. Donc pas de salut hors de la soumission à l'esprit historique: il faut sacrifier l'essence pour préserver l'existence ».⁽¹⁾

Djaït souligne que cet engagement politico-culturel de Laroui est lourd de conséquences. Il peut signifier, écrit-il, que « cette culture, au sens le plus large, se dissoudrait dans celle qui l'a subjuguée, si Laroui n'avait démythifié, voire dévalorisé la culture occidentale en ce qu'elle a de particulier. L'universalisme, autant que le marxisme lu sous l'angle historiciste, lui permettent justement d'échapper au piège d'un occidentalisme banal»,⁽²⁾ Pour lever toute équivoque, Djaït réitère ce jugement: «On ne saurait donc parier d'abdication occidentaliste ou d'aliénation dans un Occident quelconque, qu'il soit celui des libéraux ou celui de Marx. Le développement de la pensée de Laroui en est le démenti. Son point de départ est une vive sensibilité à l'hégémonie subie, son point d'arrivée c'est la dépendance dépassée. Cela est clair, cela est net ».⁽³⁾

Déjà, au niveau de l'*Idéologie*, Laroui décrivant la position de l'Occident vis-à-vis des Russes au XIX^e siècle, écrit « En donnant asile aux terroristes et aux envoyés du tsar, en écoutant les uns faire appel à l'ordre, les autres à la justice, l'Occident, certain d'avoir l'un et l'autre à la fois, se donnait une attitude de juge, et penchait tantôt

(1) Djaït (H.), *ibid.*, p. 150.

(2) *Ibid.*, pp. 150-151.

(3) *Ibid.*, p. 151.

d'un côté tantôt de l'autre, tant il se sentait loin de tous ces problèmes».⁽¹⁾ Cette arrogance de l'Occident, toujours prêt à tirer profit du pour et du contre, ne manque pas de susciter un certain dépit. Plus grave encore: «Quand l'intellectuel arabe appelle ses compatriotes à la rationalité, à l'adoption de la pensée historique, il se fonde uniquement sur le fait qu'il parle au nom d'une logique potentiellement universelle, puis, dès qu'il en vient à poser le problème qui lui tient le plus à cœur [la Palestine], il remarque immédiatement que le monde ne reste pas toujours fidèle à cette logique: il l'exhibe quand elle milite contre les intérêts des Arabes et la refuse ou l'ignore lors qu'elle joue en leur faveur».⁽²⁾ Il s'agit là d'une des expressions les plus précoces de la théorie des «deux poids et deux mesures» dont l'illustration a pris ces derniers temps le caractère de la démesure.

Laroui ne laisse donc pas inquestionnée la position du présent. Pour lui, le retard historique du monde arabe est presque un fait d'expérience⁽³⁾; il est «le problème premier des Arabes ».⁽⁴⁾ Dès lors, ses jugements sur ce présent ne manquent pas d'acuité. Pour lui, «les idéologies universalistes sont partout mises en question; la résurgence de la tradition est en effet un phénomène mondial».⁽⁵⁾ Il note aussi qu'il n'existe pas d'idéologie

(1) *L'idéologie arabe contemporaine*, op. cit., p. 16.

(2) *La crise des intellectuelles arabes*, op cit., p. 214.

(3) *Ibid.*, p. 160.

(4) *Ibid.*, p. 215.

(5) *Islam et modernité*, op. cit., p. 94

véritablement nationale arabe et que l'idéologie officielle sert souvent à occulter l'absence de légitimité.⁽¹⁾ Et il souligne que l'islam dont on parle tant aujourd'hui est un néo-islam qui est plus une idéologie politico-sociale qu'une théologie ou une pratique sociale.⁽²⁾

Signaler la faillite des idéologies universalistes et la résurgence ou le raffermissement de l'implantation de la tradition, c'est en quelque sorte reconnaître que la trajectoire de l'idéologie arabe contemporaine ne suit pas exactement l'horizon tracé ou entrevu et rectifier le tir en conséquence. C'est ainsi que Laroui entame la discussion des questions relatives à l'expansion de l'islamisme dans le monde arabe. Il note que les penseurs nationaux sont en retard, en ce qui concerne les questions du pouvoir, sur les *fuqahâ* qui leur sont contemporains.⁽³⁾ Il note aussi que l'idéologie islamiste prend ses exemples d'une période de l'histoire où les Arabes avaient à leur disposition, en toute liberté, des biens produits par l'autre.⁽⁴⁾ Il cerne l'enjeu «Le champ politique juxtapose différentes idéologies — le marxisme et l'islamisme coexistent sans interférer — mais dans cette coexistence, l'idéologie islamiste dispose d'un atout plus grand: elle insiste sur la nécessité de se distinguer de l'autre et vise à prendre sa revanche d'un

(1) *Ibid.*, p. 87.

(2) *Ibid.*, p. 83.

(3) Le concept d'Etat (en arabe), op. cit., p. 141.

(4) *Les Arabes et la Pensée Historique* (en arabe), op. cit., p. 159.

destin injuste». ⁽¹⁾ Est-il vrai qu'il n'y a pas d'interférence entre islamisme et marxisme? En tout état de cause, c'est à un constat de bon sens, loin de toute complaisance, que Laroui nous invite. «Toute idéologie [l'islam] hégémonique dans une société donnée, écrit-il, et qui était supposée avoir été dépassée depuis des décennies par cette société, et qui conserve malgré tout son efficacité, doit nécessairement exprimer, d'une manière ou d'une autre, et du fait même de sa durée, une réalité vécue et des revendications en instance. Alors que toute idéologie divergente [le marxisme] qui se considère comme science, mais qui, malgré ses prétentions n'a cessé d'être marginal, doit nécessairement inclure une grosse part de mystifications idéologiques qui le fait prendre pour une science et le reflet exact de la réalité, ce qui n'est à proprement parler que des considérations, des souhaits, et des humeurs individuelles et subjectives». ⁽²⁾ Le marxisme n'est plus conçu comme moyen d'accès à la modernité sa rupture avec la réalité étant patente, son caractère idéologique n'en est que plus manifeste. C'est ici que la pensée de Laroui révèle le mieux son attachement à la modernité.

En effet à partir des constatations précédentes, un dilemme d'importance est posé. La tactique correcte consiste-t-elle à faire de la surenchère par rapport à l'idéologie ambiante, en adoptant son style et sa logique,

(1) *Ibid.*, pp. 162-163.

(2) *Ibid.*, p. 148.

et en faisant mine d'être fidèle aux valeurs du passé, ou bien consiste-t-elle à clarifier les positions à tous les niveaux, en employant la logique moderne, même si cela devait entraîner un raffermissement des forces bourgeoises.⁽¹⁾ Face à ce dilemme. Laroui prend clairement position: «Aujourd'hui, la tâche de l'intellectuel, écrit-il, consiste — face au représentant de la culture originelle avec ce qu'elle entraîne d'institutions, de structures sociales et de style de conduite — à lever l'étendard de la culture qui ouvre les voies du progrès malgré ce qu'elle comporte aussi de points négatifs, parce que l'attachement à la catégorie de l'authenticité par dépit envers l'Occident impérialiste, signifie dans les circonstances actuelles un aveuglement vis-à-vis du présent et un reniement de l'avenir, qui posera certainement problème de la particularité, mais dans un cadre nouveau et avec des moyens mentaux et matériels nouveaux ».⁽²⁾ Si on se souvient qu'il était disposé à « perdre son âme » pour assurer le progrès, on peut affirmer que l'aspiration vers la modernisation constitue une constante de sa pensée qui ne souffre aucune concession.

Pour Laroui, la modernité fonde sa légitimité sur un projet d'émancipation par la rationalité et la technique. «Nous serait-il possible de réaliser toutes les transformations qu'exigent la situation, si nous ne faisons pas aujourd'hui

(1) *Ibid.*, p. 12.

(2) *Ibid.*, p.22.

le choix de la rationalité, malgré le fait qu'elle n'a plus le vent en poupe en Occident, et malgré les réserves théoriques qui peuvent être émises à propos de la rationalité en tant que philosophie? Quant au problème de savoir quelle sera notre position quand le pays sera industrialisé, c'est là une question dont provisoirement nous n'avons cure parce qu'elle n'admet pas aujourd'hui de réponse valable».⁽¹⁾ Pareille interrogation et la réponse qu'il y donne font de sa pensée une pensée fondamentalement liée au siècle des Lumières. C'est là d'ailleurs un leitmotiv de la pensée de Laroui qui dès *l'Idéologie...* écrivait «Qui ignore que la révolte contre la Raison est née en Occident, que c'est le positivisme triomphant qui donna naissance à la psychanalyse et à l'ethnologie, et que cette dépréciation de la Raison fut par la suite utilisée, et de quelle façon ! Contre les peuples de la nature».⁽²⁾ Et plus loin il ajoutait: «N'osant plus se présenter comme universel, il [l'Occident] préfère se réfugier dans le pluralisme. Mais une erreur doit-elle toujours se corriger par une erreur contraire?».⁽³⁾ Dès lors, on ne peut que souscrire au jugement de Djaït qui, au cours de sa discussion des thèses de Laroui, affirme: «Il y a possibilité de réinjonction de certaines valeurs dans un monde condamné à être pluraliste du point de vue de la

(1) *Ibid.*, p. 18, en note.

(2) *L'idéologie arabe contemporaine*, op. cit., p. 63.

(3) *Ibid.*, p.169.

conscience culturelle; l'universalisme est encore trop lié à un Occident encore présent et particulariste, une relecture de l'histoire universelle impose l'idée d'un relativisme de l'Occident comme peut-être de toute l'époque moderne».⁽¹⁾

(1) Djaït (H.), l'Europe et l'Islam, op. cit., p. 154.

Abdallah Laroui:

Le roman comme invention du réel⁽¹⁾

Le bilinguisme littéraire au Maroc est multiforme. Latent, il hante la pensée qui sous-tend l'écriture au point d'en devenir le sujet et l'imaginaire A. Khatibi. Patent, il se présente en tant que scène où le passage d'une langue à une autre équivaut parfois au passage d'un genre d'écriture à un autre (M. Lahbabi). A. Laroui...) En effet, il est des écrivains marocains qui assument pleinement leur bilinguisme, aussi bien symbolique que réel, et d'une langue à l'autre, et qui tissent un parcours élaboré, non dans la déchirure identitaire mais dans l'euphorie propre à la langue elle-même. Au-delà d'un effet de traduction immédiat, il s'agit profondément d'un partage mesuré, sur lequel veille le genre, la démarche intellectuelle et la nature du travail sur la langue et son imaginaire. Laroui est à cet égard un exemple unique. Historien, il use généralement de la langue de Molière mais le roman demeure sa véritable patrie qui lui offre généreusement l'usage de la langue «maternelle» afin de mettre en scène une parole «maternelle». Le récit n'est-t-il pas un appel

(1) Farid Zahi, in *La vie économique*, 25 décembre 1998.

de la voix maternelle, une fabulation active de la mémoire, du corps et du destin personnel? L'histoire et le récit ne sont-ils pas également la quintessence de l'Histoire et de toute sa philosophie? A chaque langue, donc son histoire?

Les plis du hasard

Les lecteurs et les amateurs des écrits de Laroui peuvent se réjouir à la lecture de son cinquième roman. Car à la différence des romans précédents, partagés entre l'autobiographie intellectuelle et la réflexion narrative sur les turpitudes de notre temps, *Ghila* se présente plutôt comme un véritable roman, construit selon une logique narrative authentiquement romanesque.

En effet, si Laroui nous a habitué à une écriture narrative empreinte de critique et de pensées relatives à sa conception de l'histoire et à ses préceptes historicistes, il semble ici se détacher de cet arrière-plan conceptuel pour donner libre cours à son imagination narrative sans pour autant refouler cet aspect marquant de son écriture.

De l'autobiographique, *Ghila* ne garde plus que le rapport récurrent à la France, l'univers intellectuel aussi bien marocain que français et des "intrusions d'auteur" parsemées ici et là, le long du roman, comme pour en expliciter le sens latent.

Etonnant par sa conception et la complexité de sa trame événementielle, le roman de Laroui est, à plus d'un titre comparable à un scénario. D'abord, par la présence

d'une pléiade d'acteurs, qui sillonnent le texte et tissent son réseau relationnel sans disparaître pour autant de la scène du texte. Ensuite par le caractère "brut" de leur omniprésence et l'accent mis plutôt sur l'action que sur le contexte narratif, psychologique intérieur.

Enfin par l'intériorisation même de l'idée de scénario par le narrateur. Le roman est en effet énoncé par un narrateur en quête de la matière d'un scénario. Ce qui ne manque pas de conférer à ce texte l'effet d'une fiction imaginaire, suspendant le réel longtemps recherché par l'auteur, au profit de l'invention du réel. Lisons comment le narrateur affiche son rôle de canal neutre de la transmission du récit:

Je suis le narrateur...

Je ne joue aucun rôle dans l'histoire qui m'a été contée et qu'à mon tour je narre pendant mon séjour dans cet hôtel sur la côte Atlantique...

Je raconte les événements tels qu'ils m'ont été narrés sans nullement éclairer leurs mystères... Et s'il m'arrive d'énoncer, ici ou là, un quelconque jugement ou enseignement à tirer, cela est dû au flux de l'écriture, semblable au galop du cheval qui ne s'arrête qu'une fois la ligne d'arrivée dépassée de quelques mètres, c'est par hasard que j'ai fait la connaissance des personnages de l'histoire. Le récit tourne, dans sa totalité, autour de la notion de hasard, de ses effets, de son pouvoir de récompenser ou de priver, de relier ou de séparer.

Un tourbillon de faits

Cette propension vers une nouvelle écriture romanesque se traduit chez Laroui, comme on peut le constater, par une double technique dont les termes sont intimement liés une mise en relief depuis le début, de la notion de hasard et les fertiles possibles romanesques qu'elle offre au texte. Et une écriture construite sur fond de roman policier et d'intrigues dignes du roman noir à la Agatha Christie. D'où l'intelligence que ne cesse de révéler le parcours des faits, leur manipulation ainsi que leur inextricable texture.

Néanmoins, le leurre d'une telle mise en intrigue réside justement dans sa dimension ouverte. Car il s'agit d'un crime (celui de Sarah), d'un inculpé (Nouâman), d'une enquête menée par le commissaire Larose (et parallèlement par un détective privé, Léo Lecoq, et deux journalistes l'une française et l'autre marocain). Une affaire donc autour de laquelle gravite un tourbillon de faits, passés et présents, qui relèvent autant de l'actualité que de l'histoire et dont la portée dépasse de loin les pourtours du meurtre pour aborder les rapports politiques et familiaux.

Se résolvant d'elle-même, l'énigme de la femme française supposée victime de l'agression du jeune marocain, finit par sombrer dans un abîme créé par l'enquête et ses sentiers serpentine. Ce qui s'en dégage ressemble plus à une affaire de rapports sociaux généraux à caractère moral, voire métaphysique, qu'à une affaire

criminelle à caractère individuel. Ici intervient précisément l'auteur implicite et sa vision du monde. En effet, l'enjeu de l'intrigue policière est pour Laroui un prétexte non une finalité romanesque, un jeu narratif plus qu'un enjeu littéraire. C'est ce qui explique, par ailleurs, la forme dans laquelle l'auteur enrobe son dire narratif. Une structure circulaire qui débute par la mort douteuse d'une journaliste et qui débouche sur la même question, éclairée par l'ensemble des événements du roman. Un narrateur qui côtoie le père de Nouâman et devient, par-là, le témoin oculaire de sa mort tragique sans pour autant avoir saisi l'occasion pour démêler les nœuds de son récit et percer les points aveugles des événements dont il s'est fait le porteur anonyme.

Au-delà de son ouverture sur l'actualité (affaire Omar Reddad, la situation algérienne, le renouveau politique au Maroc...), la force d'une telle écriture réside dans l'usage des techniques du polar sans pour autant en adopter l'esprit et le style, de mettre en scène le réel sans en consumer l'étincelle imaginaire, d'ériger le hasard en principe fondateur du réel sans omettre de l'inscrire dans une logique bien calculatrice. L'art du roman n'associe-t-il pas justement contraire régulatrice et libelle créatrice?

Abdallah Laroui

Le monde arabe au passé simple⁽¹⁾

Un journal, écrit par l'un de nos grands penseurs, représente en soi un événement. En tout cas, il devrait l'être dans notre champ culturel, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, parce que nos écrivains, notamment les plus influents et les plus renommés, ceux qui ont accompagné de près les événements les plus décisifs et les plus profonds dans notre histoire moderne et contemporaine, ont aussi usé de littérature (Allal El Fassi (poésie), Laroui (roman). Khatibi (roman et poésie)), pour exprimer leur opinion de tous les jours sur les questions flamboyantes de notre société. Est-ce parce que le journal ne fait pas partie de notre tradition d'écriture, comme le sont par ailleurs les relations épistolaires? Ou tout simplement parce que la parole fraîche et fluide, en prise avec l'ardeur du réel, dans l'intimité de soi à soi, n'a qu'une valeur symbolique, contrairement à la parole journalistique dont l'usage primait à cette époque sur l'écriture même?

Fraîcheur d'une réflexion

Avec *Khawâter du matin*, Laroui laisse sa parole et sa réflexion survoler, au jour le jour, sans assiduité particulière,

(1) Farid Zahi, La vie économique, 28 juin 2002.

six années décisives de notre histoire contemporaine (1967-73). Deux dates marquantes de notre époque, notamment pour les pays arabes, puisqu'elles symbolisent et réfèrent à une défaite (celle du 5 juin 67) et à une supposée victoire (celle d'octobre 73). En 67, déjà, Laroui avait publié un livre majeur de notre modernité culturelle qui révéla à l'époque un penseur universel soucieux du devenir historique du monde arabe et des questions essentielles de son passé et de son avenir. C'est donc dans le sillage de cette réflexion historiciste sur le retard qui ronge la nation arabe que ce journal s'inscrit et viens donner une saveur personnelle à ces considérations.

Le journal commence ainsi, sur un ton dramatique imprégné d'amertume et de désillusion:

Après 19 ans, tout est fini, et la Palestine est à jamais entièrement perdue... Dans les meilleurs des cas, provisoirement. Au long de ces années, le sionisme s'est régulièrement fortifié, grâce à des forces extérieures qui ont porté préjudice aux Arabes et à leurs espérances.

Le plan d'Israël a réussi: une guerre courte et une paix imposée.

La cause de cette réussite est claire: Le régime de Nasser est politiquement faible...

D'entrée de jeu, le journal se veut politique, dans le sens où il focalise ses réflexions sur ce qui advient, dans cette période de changements majeurs, de guerres nationales, de soulèvements populaires (celui de Mai 68). Une période qui a connu aussi au Maroc la naissance de la gauche révolutionnaire, de deux tentatives coups d'état,

des premières arrestations massives au sein de la gauche... Bref des années de plomb que Laroui a su traiter d'une façon oblique, voire même laconique, choisissant même sciemment de «laisser de côté les notes relatives à la situation interne du Maroc».

Ces notes concernent essentiellement la situation arabe et mondiale. Aussi, auraient-elles pu être publiées bien avant cette date. La situation actuelle des libertés au Maroc, ne permettent-elles pas de se prononcer au passé simple, sur un Maroc dont les années de plomb restent encore à écrire. S'agit-il d'une autocensure ou plutôt d'analyses et de point de vue qui demeure encore delà de l'horizon actuel de la de la liberté accordée à la pensée politique dans notre pays? En tout état de figure, les quelques réminiscences que Laroui a pu (ou voulu) nous révéler attisent encore plus notre désir d'en savoir plus sur sa vision du Maroc d'alors, vu l'intelligence et l'interprétation profonde qu'il y déploie.

C'est l'esprit d'une période que le lecteur peut humer à pleins poumons, à travers ce livre. Les noms qui ont fondé nos références intellectuelles y sont présents, côtoyés, amis ou compagnons de pensée. R. Aron, Jankélévitch, D.Desanti, G. Von Graum, R. Caillois, G. Labica, se mêlent à Si Allal Fassi, Ghallab, M. Berrada, Z. Daoud, aux orientaux: Mandour, Kalmaoui, A. Abdelmalek, etc. C'est que le journal alterne récit de vie et la réflexion, en passant par l'analyse des faits et des idées. De là ce caractère télégraphique qui laisse parfois le lecteur sur sa faim et qui suppose de lui un travail d'interprétation des plus ardu.

Ici, faits personnels (les difficultés de grossesse de l'épouse, le séjour aux USA, les participations aux congrès...) alternent avec le plaisir esthétiques (films et paysages) et la réflexion politique sur les événements de l'époque. D'où l'intérêt que revêt ce livre, puisqu'il nous éclaire sur notre histoire et sur l'auteur et sa pensée.

Il s'agit donc du parcours autobiographique d'un penseur en plein essor intellectuel aussi bien que d'une pensée qui, en réagissant sur le vif aux divers événements, y porte un regard critique qui était, à l'époque, singulier. Cette double trajectoire de l'écriture n'obéit à aucune organisation. Car dans le journal, l'effet est maître de la situation, et le « texte » s'écrit au gré du moment. Cette écriture fragmentaire, bien qu'elle ne satisfasse pas la curiosité du lecteur et sa gourmandise intellectuelle, n'en est pas moins intéressante, par son caractère fragmentaire même.

Consécration de l'autre

Un point particulier peut attirer notre attention. Il s'agit notamment de la réception des écrits de l'auteur et des problèmes qu'il a eus avec l'administration de l'université marocaine. En effet depuis les premières pages, Laroui l'annonce non sans grande amertume:

Septembre (1967)

Voyage à Tunis... tristesse et souffrance,

Visite au bureau des études sociales dirigé par Abdelwahab Bouhdiba qui a écrit pour me féliciter de la parution de l'idéologie arabe contemporaine.

Un de ses assistants m'a dit: Je n'imaginai pas l'auteur du livre aussi jeune. Je lui ai répondu Est-ce une critique ou un compliment?...

Laroui ne manque pas par ailleurs d'évoquer, avec une amertume apparente le silence avec lequel *L'Histoire du Maroc* (1971) a été accueilli au Maroc, à l'instar de l'Idéologie arabe contemporaine quelques années auparavant. Sa déception était profonde de voir ces deux livres majeurs de la culture arabe contemporaine interdits au Maroc mais chaleureusement salués en Algérie, en Tunisie et dans maints autres pays arabes et étrangers. Sa mutation de l'université vers l'Institut d'arabisation était ressentie comme marginalisation et exclusion d'une pensée différente puisque critique et authentique.

Consacrant une grande part de ses considérations « marocaines » au mouvement national, Laroui met l'accent sur son rapport intrinsèque au Makhzen, depuis sa naissance. Le marasme de la pensée arabe revient essentiellement, pour lui, à la langue qui, pétrifiée, survit encore et avec elle le mode de pensée qu'elle véhicule. De tels propos osent s'attaquer à des aspects qui, à force d'être consacrés comme tels, sont devenus quasi sacrés.

Un voyage donc où Laroui nous permet d'accompagner pas à pas plusieurs de ses moments de réflexion. D'autres ouvertures que le lecteur est invité à prolonger à travers les autres écrits d'un écrivain dont les œuvres ont marqué notre génération.

Bibliographie

Œuvres d'Abdallah LAROUÏ

- L'Ideologie arabe contemporaine: Essai critique, F. Maspero, Paris, 1967.
- L'Histoire du Maghreb: Essai de synthèse, F. Maspero, Paris, 1970.
- L'Algérie et le Sahara marocain, Serar, Casablanca, 1976.
- La crise des intellectuels arabes: traditionalisation ou historicisme, F. Maspero, Paris, 1977.
- Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912), F. Maspero, Paris, 1977.
- Notre culture à la lumière de l'histoire (en arabe: Takafatouna Fi Daoui Attarikh), Centre Culturel Arabe, Casablanca, 1983.
- Islam et modernité, Paris, E. Découverte, 1987.
- Esquisses historiques, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1993.
- Islamisme, Modernisme Libéralisme, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1997.
- Islam et Histoire, Albin Michel, Paris, 1999.
- Le Maroc et Hassan II un témoignage, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 2005.
- Tradition et Réforme, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 2009.

- Les arabes et la pensée historique, (en arabe : Al Arab wa Al fiqr Attarikhi) Centre culturel du livre, Casablanca, Beyrouth, 2017.
- Le nationalisme marocain, Centre culturel du livre, Casablanca, 2016.
- Istibana (en arabe), Centre culturel du livre, Casablanca, 2016.
- Philosophie et Histoire, Centre culturel du livre, Casablanca, 2017.

Concepts (en arabe)

- Concept d'idéologie, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1980.
- Concept de l'Etat, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1981.
- Concept de Liberté, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1981.
- Concept d'Histoire, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 2 tomes, 1992.
- Concept de la Raison, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1998.

Romans (en arabe)

- AL Ghorba, Dar nachr Al Maghribia, 1972.
- Al Yatim, Dar nachr Al Maghribia, 1978.
- Al Fariq, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1986.
- Awraq, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1989.
- Ghila, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 1998.
- Al Afa, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 2006.
- Khawatir As Sabah (matinales) 1967-2007, Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beyrouth, 3 tomes.

Traductions

- Dine Al Fitra ou Akidatou Al Kissi mine Jabal Saroie, traduction en arabe du livre de Jean Jacques Rousseau: Proression de foi du Vicaire Savoyard 1761, Centre Culturel Arabe, Casablanca, 2012.
- Taâmmoulât Fi Tarikh Arroumane Asbab An nouhoud Wa Al Inhitat, traduction en arabe du livre de Montesquieu: Considération sur les causes de la grandeur des Roumains et leur décadence 1879, Centre culturel du livre, Casablanca, 2018.

Ecrits Autour D'Abdallah LAROUÏ

- ANOUAR Abdelmalek , La pensée arabe contemporaine, Paris E. du Seuil 1970.
- BENSMAIN Abdallah, Symbole et Idéologie: entretiens Roland Barthes, Abdallah Laroui et Jean Molinos, Rabat, E, Medias productions, 1987.
- BOUZID Samir, Mythes, utopies et messianismes dans le discours politique arabe moderne et contemporain, L'Harmattan, 1997.
- BROWN Kenneth, Abdallah Laroui et l'ambivalence de l'historien, Alger, Centre d'études maghrébines, Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle (CRASC), 2008.
- COLSON Daniel, Trois essais de philosophie anarchiste: Islam- Histoire-Monadologie. Paris, E. Leo Sabeer, 2004.
- EL KURDI Bassam, textes réunis autour de la pensée d'Abdallah Laroui (en arabe), Centre culturel arabe, Casablanca, Beyrouth, 2000.

