

GEORGES TARABICHI

Centre culturel du livre

Édition / Distribution

6, rue du Tigre. Casablanca

Tél : +212522810406

Fax : +212522810407

markazkitab@gmail.com

Première édition 2020

Dépôt légal: 2020MO2699

ISBN: 978-9920-627-51-1



King Faisal
PRIZE

INSTITUT
DU MONDE
ARABE
معهد العالم
العربي
كروني المعهد

GEORGES TARABICHI

Grégoire MARCHO



CENTRE CULTUREL DU LIVRE
Édition & Distribution

Sommaire

Introduction	7
Remerciement.....	9
Préface	11
Chapitre I.....	13
Chapitre II: Georges Tarabichi et la quête d'un nouveau paradigme (Partie 1).....	29
Chapitre III : Production intellectuelle	73
Chapitre IV	116
Conclusion.....	125
Son œuvre la plus importante	126

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 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.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Remerciement

Je voudrais remercier les amis et ma femme qui ont lu et révisé avec soin ce manuscrit et dont les commentaires m'ont été très utiles pour que cette traduction soit plus transmissible et fluide pour les lecteurs et lectrices français(es): Jean-François Niort, Christiane BAUDRRY et Sylvie MANN MARCHO.

Préface

Les ouvrages de Georges Tarabichi ont un immense défaut: il sont en arabe et s'adressent, essentiellement, aux Arabes. C'est pourquoi, pour avoir quelque chose à dire sur "Le proche-Orient compliqué", connaître Tarabichi est pourtant loin d'être inutile comme en témoigne le parcours de cet homme qui s'est engagé très tôt dans les rangs du nationalisme arabe, puis du marxisme et de l'existentialisme, avant de consacrer l'essentiel de sa vie à l'écriture: la traduction de beaucoup de philosophes et surtout l'œuvre de Sigmund Freud dont il fut un des principaux introducteur dans le monde arabe, la critique littéraire, largement inspirée de ce qu'on appelait la psychocritique, et surtout, la pensée arabe et en particulier la critique des thèses du philosophe marocain contemporain mohammad 'Aebed al-Jâbri, « réfutation » à laquelle il a consacré près un quart de siècle de travail acharné.

Le projet philosophique chez Tarabichi contient trois aspects. Le premier consiste à traduire les chefs-d'œuvre de la pensée occidentale moderne et contemporaine en langue arabe. Le second se consacre à la critique de la pensée arabo-musulmane moderne et contemporaine. Quant au troisième aspect, il se spécifie dans la

recherche du patrimoine, s'appuyant sur la mise en œuvre d'une large critique du projet de M.'Abed AL-Jâbri intitulé Critique de la raison arabe. Pour Tarabichi la critique de ce livre n'est qu'une occasion de confirmer sa position philosophique et d'approfondir la recherche sur le patrimoine. Cela s'éclaircit dans l'introduction de son livre Critique de la critique de la raison arabe– L'esprit démissionnaire en Islam.

Tarabichi se base dans sa gigantesque entreprise sur deux genres ou deux niveaux de méthodes. Le premier est consacré au traitement des problèmes aux causes de la Renaissance et de la modernité. Le second aux problèmes de patrimoine et au projet Critique de la critique de la raison arabe. Par rapport aux causes contemporaines Tarabichi utilise la psychanalyse pour critiquer le réel de la pensée intellectuelle arabe. Quant à la manière de procéder avec le patrimoine, à travers le projet Critique de la critique de la raison Trchi utilise la méthode de la déconstruction pour revoir les fondements épistémologiques du texte d'Al-Jâbri puis les deux méthodes, la fouille archéologique et la critique historique afin d'atteindre les origines patrimoniales des concepts et les catégories mentionnés dans ce texte, et enfin la méthode de composition pour la reconstruction de ces concepts et catégories sous la forme correcte grâce aux résultats de la critique.

Chapitre I

Georges Tarabichi est l'un des penseurs, écrivains et traducteurs syriens et arabes, les plus éminents. Né à Alep en 1939. Il a obtenu une licence en langue arabe et une maîtrise en éducation de l'Université de Damas. Il a été directeur de la radio de Damas (1963-1964), rédacteur en chef de magazine « Dirâssât arabia » (Études arabes) à Beyrouth (1972-1984) et rédacteur en chef du magazine "Al Wahda" (l'unité). Il est resté un moment au Liban, mais il a dû quitter le pays à cause de la guerre civile pour s'installer à Paris, où il est resté jusqu'à la date de son départ (2016), pour consacrer son plein temps à l'écriture.

Son cheminement tout au long de sa vie^(*)

G.Tarabichi était plus qu'un centre de réflexion créative, et bien qu'il ait vécu la majeure partie de sa vie dans l'émigration loin de sa mère patrie, la Syrie, son esprit est resté avec son peuple qui est victime d'un double despotisme: national et religieux. Ses études

(*) (Dialogue civilisé nu. 5106 17/ 03/2016)

ست محطات في حياتي جورج طرابيشي - مكتبة التمدن

rationnelles et philosophiques, et ses recherches critiques resteront une source pour les intellectuels levantins et maghrébins, après un demi-siècle de travail de diligence, de grandes questions, de doute créatif. Il a traduit vers l'arabe Marx et Lénine, Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir, et surtout Sigmund Freud. En outre Il est considéré comme l'un des visages les plus influents de la vie culturelle arabe au cours des dernières décennies, est reconnu pour son projet massif focalisé sur la critique de l'œuvre du philosophe marocain Mohammad 'Abed Al-Jâbri « Critique de la raison arabe ». G. Tarabichi y fit montre d'une opposition sans concession, par son œuvre intitulée « Critique de la critique de la raison arabe », au modèle épistémologique défendu par ce dernier affirmant l'irrationalité fondamentale de la pensée arabe orientale opposée à un rationalisme maghrébin.

Six Stations dans la vie de G.Tarabichi

Dans ce contexte, Tarabichi a écrit, dans son dernier article « Une biographie de ma vie », un compte-rendu-autobiographique-des transformations de sa vie qui s'étendent sur six statons. « Ce sont des moments », selon lui, « qui ont joué un rôle crucial dans mon rapport à l'écriture et à mon œuvre, et même aux textes que j'ai écrits. »

Trois italiennes à leur balcon

La première station préparatoire, Tarabichi raconte "Je suis né dans une famille chrétienne et j'étais d'une pitié excessive au début de mon adolescence. J'accomplissais toutes mes obligations religieuses avec une sensibilité si grande qu'elle provoquait le sarcasme de mon petit frère. J'étais en deuxième année de collège et j'allais avoir quatorze ans. Ce jour-là à l'école, nous avions à l'emploi du temps un enseignement religieux assuré par un prêtre connu pour sa rigueur. Nous étions alors au stade où nous avions une idée suffisamment claire de la carte de l'univers, de la rotondité de la terre, de son mouvement et de sa taille. Durant son cours, le prêtre nous dit: « mes enfants, vous savez maintenant ce qu'est un globe terrestre, et vous en connaissez la taille. je voudrais que vous vous représentiez une planète un million de fois plus grande que votre terre. Cette planète un million de fois plus grande que la terre n'est pas faite de terre et d'eau, mais d'acier solide. Et près de cette planète un million de fois plus grande que la terre, et faite de l'acier le plus dur, passe tous les millions d'années un oiseau qui la caresse de son aile. Combien de million - et ses mots résonnent à mes oreilles jusqu'à aujourd'hui - et de millions et de millions d'années seraient nécessaires à l'oiseau qui caresse de son aile cette planète un million de fois plus grande que la terre une seule fois tous les millions

d'années, pour faire fondre la planète de son aile? Et bien cette planète aurait fondu avant que s'adoucissent les tourments que vous subiriez en enfer si vous veniez à mourir en état de péché ».

« En écoutant cet avertissement arithmétique, j'ai été pris de tremblement car, étant à l'époque un excellent élève, j'en avait saisi toute la dimension. Je suis sorti de l'école en baissant la tête sur mon chemin[...] Il faut revenir au christianisme dans lequel je suis né, où ma famille m'a baptisé. On dit que le péché a trois facettes: l'action de pécher, le péché par la parole, et le péché par la pensée. Même ce dernier péché peut être mortel, disent les théologiens chrétiens, avec pour rétribution l'enfer éternel, s'il tourne autour du sexe, selon le commandement biblique: « Ne convoite pas la femme d'un autre. » Or, toute femme est la femme d'un autre, si elle n'est ton épouse légitime. Le désir sexuel devient par conséquent lui-même la cause du péché mortel et Dieu ne le pardonne pas aux hommes ni ne le sauve pas des tourments de l'enfer que s'ils le confesse à un prêtre. » Là, Tarabichi s'est rendu compte que Dieu, dont ce prêtre lui avait parlé ne l'a pas sauvé des tourments de cause de son désir pour ses voisines italiennes dans la ville d'Alep, ne pouvait pas exister ou être injuste à ce point. Et il a donc cessé, à partir de ce jour d'être chrétien.

« *En quoi suis-je votre ennemi ?* »

"*La deuxième station déterminante* «dit-il "dans l'orientation finale de ma vie, après l'histoire de ma sortie du christianisme, eut lieu lors de mon passage à l'enseignement secondaire dans une école officielle dépendant de l'État. Là quand Tarabichi assisté à une leçon d'éducation religieuse islamique, et il y a assisté à l'époque, au cours d'un Cheikh qui écrivait au tableau noir: "Quiconque n'est pas musulman est un ennemi de l'islam". Alors là, Georges après avoir insisté sur son nom Georges T. il se leva en protestant: « Professeur, je ne suis pas musulman, je suis chrétien de naissance. En quoi suis-je votre ennemi ? » Il répondit: « Que Dieu me préserve! Qui dit cela? Comment peut-tu dire cela ? ». « Professeur, depuis plus d'une demi-heure, vous nous dites que tous ceux qui ne sont pas musulmans sont les ennemis de l'Islam. En quoi suis-je donc votre ennemi ? ». L'homme voulut rectifier son erreur, affirmant: « Non, non, les chrétiens sont des gens du Livre. » Naturellement, la question qui me vint à l'esprit était de savoir pourquoi il n'a pas parlé de cela dès le début de son propos. Si je n'avais pas posé la question, auraient-ils été les ennemis de l'Islam, tous ceux qui ne sont pas musulmans? J'aurais dû ajouter la question suivante: « Même si je ne faisais pas partie des gens du Livre, serais-je votre ennemi ? » « Je me suis abstenu. » A partir de ce moment, Tarabichi dit

"j'ai réalisé qu'une mission de grande ampleur nous attendait encore dans nos sociétés, et que la question n'était pas de changer de politique, de ministère, mais d'abord de changer les mentalités".

Crime d'honneur

La troisième station est un événement similaire, cette fois avec mes camarades de parti chrétien. L'événement m'a profondément transformé et c'est la principale raison pour laquelle je suis devenu écrivain, parce que j'ai senti que l'écriture était la seule voie qui était ouverte pour changer les mentalités dans la société. En voici les détails. J'étais en prison en tant qu'opposant politique sous le régime du parti Ba'as. J'avais adhéré à ce parti avant son accession au pouvoir. J'en avais démissionné une année après son arrivée au pouvoir pour des divergences politiques et idéologiques qu'il ne convient pas de discuter ici en détail. Après avoir quitté le parti et être devenu opposant, j'ai fini en prison. Je m'y suis trouvé avec de nombreux autres démissionnaires du parti, même si ces derniers appartenaient plutôt à un courant de droite qui n'était pas le courant au pouvoir, mais pas non plus le courant de gauche que j'avais rejoint après l'éclatement de Ba'as. La majorité était composée de ceux qui venaient du Hourân en Syrie, dont une grande partie des

habitants étaient chrétiens depuis l'époque des Ghassanides et en étaient les héritiers.

« Il y avait avec moi en prison cinq ou six de ces chrétiens ba'asistes, dans une pièce commune qui rassemblaient des dizaines de prisonniers. J'étais à cette époque marié l'écrivaine Henriette 'Abboudi, et j'avais eu d'elle une première fille âgée d'un an ou deux. En prison, je ne pensais qu'à mon épouse et ma fille que j'avais laissée avec elle. Je ne me souviens plus comment est intervenue la discussion consacrée à l'honneur sexuel, qui oblige à tuer une femme qui a eu une relation sexuelle illicite, qu'elle soit chrétienne ou musulmane dans ce cas, elle doit de préférence être égorgée par son frère pour laver l'honneur souillé. de fil en aiguille, la conversation nous a menés à ce qui suit. Je leur ai lancé: je refuse le principe même du crime absolument pas de la part de ceux qui prétendent progressistes, socialistes et ba'asistes. »

« Ces camarades emprisonnés ont pris la décision de rompre avec moi, et de ne plus me parler, car je ne méritais ni l'honneur d'être arabe ni celui d'être ba'asiste, et je n'étais pas, comme eux, un opposant au pouvoir. Les résultats de cette rupture, et de leur hostilité à mon égard par la suite, fut que je déposais auprès de l'administration de la prison une demande pour être transféré vers une pièce individuelle, une

sorte de cellule, plutôt que de rester avec des camarades qui avaient rompu avec moi et me méprisaient ».

« De ce jour -ci, j'ai appris une nouvelle leçon: le problème n'est pas seulement d'être musulman ou pas, chrétien ou pas. Les gens divergent selon leur conscience sociale, même adhèrent à une idéologie unique. Le problème est beaucoup plus profond. Il réside en premier lieu dans le cerveau humain, il y a deux couches: la couche supérieure superficielle peut être politique, progressiste, socialiste et unitaire, mais la couche structurelle, profonde du cerveau peut être réactionnaire à mort, que le porteur soit musulman ou chrétien. De ce jour s'est affirmée ma conviction que l'attitude concernant les femmes dans nos sociétés détermine l'attitude vis-à-vis du monde dans son ensemble. Et ce jour-là aussi s'est consolidée ma conviction de la nécessité d'un combat au moyen des mots pour le changement des mentalités, de la structure interne de la raison, et pas seulement de la structure de la couche superficielle politique et idéologique ».

La découverte de Freud

la quatrième station « dans ma vie, après la phase du nationalisme arabe baasiste et de la gauche marxiste, est venu le temps de Freud. Mon histoire avec Freud a commencé par un événement non dépourvu d'originalité.

Après m'être marié et avoir eu deux filles, à chaque fois que je m'asseyais à table pour manger, je prenais un morceau de pain. Sans m'en rendre compte, inconsciemment, j'en émiettais le bord »

Malgré les remarques de sa femme et sa fille devant les invités Tarabichi affirme: « Je m'oubliais et je recommençais à émietter le pain involontairement. Il en fut ainsi jusqu'à ce que par hasard, une fois, je lise un article-je ne sais plus si c'était un article de Freud ou d'un de ses disciples -qui parlait de ce phénomène psychologique, une manifestation nerveuse qu'il considérait comme le déchirement involontaire et inconscient du père, je fus saisi de tremblements. Ainsi, je "déchirais" mon père! Effectivement, dans mon adolescence, je m'étais confrontés à lui. A partir de la lecture de cet article, je me suis ouvert à la psychanalyse et me suis consacré à la lecture de Freud puis j'ai commencé à le traduire. Je me suis réconcilié avec mon père, bien que plusieurs années soient passées depuis sa mort: j'avais soldé mes comptes avec lui et largement retrouvé le calme intérieur, portant d'une certaine façon sur la vie un regard nouveau grâce à la traduction française. Vous connaissez le proverbe italien: traduttore traditore (traduire, c'est trahir). La traduction à partir d'une traduction, c'était une double trahison. C'était pourtant un mal nécessaire: du fait de la colonisation passée par

le français et l'anglais, seul un très petit nombre de gens étaient capables de traduire l'allemand ».

Les Ikhwân as-SAFA, la logique et le verbe-1.

« Pour la cinquième station dans ma vie, je voudrais m'arrêter sur ma relation avec le défunt Mohammad 'Abed Al Jâbri 1, auquel j'ai consacré un quart de siècle de ma vie.

En 1972, je m'étais installé à Beyrouth pour prendre la fonction de rédacteur en chef de la revue mensuelle Dirâssât 'arbiya (Études arabes) éditée au Liban chez Dâr AL-Tali 'a. Au début des années 1980, Al-Jâbri avait commencé à m'envoyer quelques articles pour que je les publie dans la revue. Puis il envoya un manuscrit à Dar Al-Tali'a sous le titre « La formation de la raison arabe ». C'était la première partie du livre qui fut publié sous le titre « Critique de la raison arabe ». Le directeur de la maison d'édition, le défunt Bachir Al-Dâ'ouq, m'a donné le manuscrit, en me disant: « Regarde ce livre, toi qui t'y connais mieux que moi en littérature classique, je l'ai lu » et je lui ai répondu: « Il est incroyable, il faut le publier immédiatement ». Il l'a publié naturellement. J'étais fatigué de la guerre civile libanaise, et j'avais pris la décision de quitter Beyrouth pour Paris où j'allais travailler pour la revue AL-Wahda (**L'Unité**). Arrivé à Paris, je restais dans mon appartement quasiment vide

à lire le livre une seconde fois, complètement envoûté. Je lui ai d'ailleurs consacré le premier article que j'ai rédigé pour la revue AL-Wahda. Je m'étais dépêché d'écrire et beaucoup de ceux qui ont lu ma biographie connaissent cette histoire. Non seulement ce livre cultive, mais il transforme. Celui qui en achève la lecture n'est plus le même que ce qu'il était auparavant.» Avec le même enthousiasme, j'ai écrit un compte-rendu du livre pour Al-Wahda. Pourtant, un point précis du livre soulevait chez moi quelque doute: il concernait la position d'Al-Jabri au sujet 3 des Ikhwân as-Safâ (les Frères de la pureté). De mes années universitaires au département de langue arabe de l'université de Damas, je m'étais forgé l'idée générale que les Ikhwân as Safâ appartenaient au rationalisme philosophique islamique. Cependant, AL-Jâbri avait des mots très durs à leur encontre, les associant à « la raison démissionnaire dans l'Islam », et affirmant qu'ils avaient pris position contre la raison, la philosophie la logique et Aristote, le maître de la logique. J'avais un doute concernant ce point en particulier, sans avoir les moyens de le résoudre, car les épîtres des Ikhwân as-Safâ ne m'étaient pas accessibles dans mon exil parisien. Les circonstances ont voulu qu'invité à un colloque, je voyage dans un pays du golf. Je voulus me procurer les épîtres pour résoudre cette question ».

Là Tarabichi nous raconte qu'il a eu beaucoup de

difficultés pour trouver ces épîtres dans les librairies de ce pays, étant donné que les livres de philosophie sont interdits, dans la majorité des pays du Golfe. Ensuite il continuait son parcours en *ajoutant*: « Dans l'avion du retour, puis à la maison ma préoccupation première était de trouver le texte à partir duquel Mohammad 'Abd Al-Jâbri affirmait que les Ikhwan as-Safâ s'opposaient à la logique, à Aristote et à la philosophie. J'ouvris le quatrième volume des épîtres, pour chercher le passage, suivant la note de bas de page de Critique de la raison arabe, sans le trouver. J'ai cherché et cherché, pensant que c'était peut-être une erreur d'impression et qu'il fallait reprendre la lecture entière des cinquante et une épîtres. C'est ainsi que j'ai commencé à lire les quatre tomes. Et en arrivant aux épîtres dix, onze, treize et quatorze, ma surprise fut immense. Car ils disent en substance: Frère, que Dieu te soutienne et nous soutienne de son esprit. Sache, après que t'ayons expliqué nos objectifs, qu'il n'y a pas d'entrée pour toi jusqu'à nous sinon au moyen du langage de la logique, car elle est le passage qui rend possible le discours entre nous. Viens et nous t'expliquons la logique et ses livres.

Puis ils utilisent ces épîtres à l'interprétation des livres de la logique aristotélicienne, de l'interprétation, catégories premières analyses et secondes analyses, analytikos, katégoria.

En lisant ces cinq épîtres abordant en détail l'interprétation de la logique aristotélicienne, je me demandai: comment Al-Jâbri peut-il affirmer que Ikhwan as-Safâ ont rejeté Aristote et la logique ? Et qu'ils prétendent que les hommes n'ont pas besoin de de la logique et de la philosophie ? Je retournerai à ma lecture des épîtres jusqu' à ce que j'arrive à la dix-septième, intitulée: de la différence entre les langues au passage cité par Al-Jâbri pour affirmer que les Ikhwân as-Safâ disaient que les

hommes n'avaient pas besoin de la logique. Que dit le texte en réalité ?

Dans nos premières épîtres nous parlions de l'importance du mantiq (logique) pour que tu nous comprennes et que tu comprennes nos épîtres. Mais sache, frère qu'il y a deux mantiq. Il y a le mantiq philosophique dont nous avons parlé, et le mantiq linguistique et la parole, « car sans la parole, les hommes ne se comprennent pas entre eux. » selon Ikhwân al Safâ.

Syrie: silencieuse douleur

La sixième station. Les cinq premières sont en quelque sorte des points de départ: c'est à partir d'elles que j'ai écrit tout ce que j'ai écrit durant ma vie, soit

près de cinq cents articles, une trentaine d'ouvrages et plus cent traductions. La sixième station est au contraire celle de l'interruption, du silence et de l'inhibition totale de l'écriture. C'est l'étape de la douleur syrienne ininterrompue depuis près de quatre ans, sans que l'on puisse entrevoir l'espoir d'une fin.

Durant ces quatre années, la plume ne m'a pas permis de rédiger plus que deux articles: le premier, le 21 mars 2011, dans les débuts des révolutions du printemps arabe en Tunisie, en Égypte et en Libye. Et le second le 25 mai 2011, alors que la Syrie s'engageait à son tour dans le tumulte de ce printemps. Le premier s'intitulait « Petite histoire en marge de la grande ». J'avais qualifié les révolutions du printemps arabe de « grande histoire » qui commençait, en tant qu'elle faisait entrer le monde arabe dans l'ère des grandes révolutions historiques, comme celle de l'Europe en 1789, ou l'Ouest de l'Europe en 1848, ou les pays du camp dit socialiste à la fin du XX^e siècle. Quant à la « petite histoire » c'est ainsi que j'ai qualifié mon histoire personnelle, liée à la déception d'un grand espoir. Parce que je suis, ainsi que je me décrivais dans la conclusion de ce premier article sur la révolution du printemps arabe, le fils de la déception de la révolution iranienne et de son crépuscule, plus que je ne suis l'enfant de l'espoir des révolutions arabes qui se lèvent. J'ai indiqué à leur sujet à la fin de mon article que je

n'espérais qu'une seule chose: que mon appréhension soit injustifiée, que le sort de ces révolutions arabes soit différent du sort de la révolution iranienne confisquée par les forces portant l'étendard de l'idéologie religieuse, et que le bonheur de ce printemps soit mon compagnon pour le temps qu'il me restait à vivre. Pourtant, comme l'a prouvé la suite des événements, mes craintes étaient fondées: le printemps arabe n'a ouvert d'autres portes que celles de l'enfer, de la régression aux temps d'avant la modernité et du naufrage dans les marais du Moyen Age, de la croix et du croissant. Le second article que j'ai écrit à la fin du mois de mai 2011 était intitulé: «Syrie, le régime, de la réforme à la suppression». Il tournait autour de l'idée que la Syrie, avec ses multiples religions, confessions et ethnies était à son tour aux portes de l'enfer de la guerre civile si le régime n'entreprenait pas de se réformer lui-même en décidant de sa propre fin. Hors de cette issue, aucune réforme pacifique n'éviterait au pays la destruction. Au lieu de cela, le régime s'est abstenu de satisfaire même ses propres promesses de réforme. Je reconnais aussi que mon insistance à garder une mesure d'optimisme, en exigeant du régime qui se dissolve lui-même pour éviter une guerre civile et confessionnelle dévastatrice, n'avait pas lieu d'être. Dans les premières semaines du déclenchement de la révolte syrienne, je n'avais pas conscience du rôle des

acteurs étrangers dans les domaines de l'information, de la finance et des armes. Ce rôle, le peuple syrien dans toutes ses composantes confessionnelles en paie aujourd'hui le prix par le sang, les morts et des destructions sans précédent depuis les temps de Houlagou Khan et des invasions mongoles. Tout cela se déroule dans un contexte régional et international qui a vu l'embrasement d'un conflit entre chiites et sunnites menaçant d'être la répétition du conflit confessionnel féroce entre les protestants et les catholiques en l'Europe aux XVI^e et XVII^e siècles.

Il reste à conclure en disant que la paralysie de l'écriture, pour moi qui n'ai fait qu' écrire ma vie durant, équivaut à la mort. Mais c'est une petite mort, en marge de la grande mort qu'est celle de patrie.».

Chapitre II

Georges Tarabichi et la quête d'un nouveau paradigme (Partie 1)*

La problématique – le cadre

Le présent est lié organiquement et dialectiquement à son passé, où ses déséquilibres et ses défauts ne peuvent être compris qu'en connaissant l'alliance fondatrice de ce que l'on a appelé la «Renaissance arabe», car il est lié au contexte historique de cette époque depuis la question orientale (XVIII^e siècle) et aux transformations géopolitiques et juridiques internationales qui en résultent: (organisations/ réformes, tendances à l'indépendance, guerres, chute des empires, institutions, lois et droits...), au nouveau projet du Moyen-Orient(début du siècle en cours); ce statut est également lié à son environnement régional et international.

George Tarabichi était l'un des rares intellectuels à avoir eu le courage et la patience dans le domaine de la recherche, de la traduction, de la critique et de l'activation du débat entre les idées et les penseurs

(*) (www.AL Awan.org 30/04/2018) Saïd HadeF

جورج طرابيشي ورحلة البحث عن براديكما جديدة رقم 2 جمعية الاوان

arabes. Tarabichi a creusé dans l'héritage intellectuel arabe à la recherche des points faibles pendant une période de près de quatre décennies. Dans ses explorations intellectuelles et ses aventures critiques, il a enquêté et exploré les causes existantes dans « les paris perdus » qui appartenaient à sa génération, qui « misaient sur la révolution, le nationalisme, le socialisme et la démocratie ». Il a dépassé ce qu'il appelait le déclin civilisationnel blessant le narcissisme à l'ère du progrès de nations *De la Renaissance à la réaction*.

La problématique de cet article est basée sur la mise en question d'un certain nombre de concepts, y compris le concept de « renaissance » dans son contexte historique et le paradigme qui cherche la rationalité et l'objectivité et dans le cadre de l'obsession centrale qui était à l'origine de l'écriture de Tarabichi de son livre « **De la Renaissance à la réaction** » (l'an 2000), ou pour des livres qui ont facilité à ce livre de voir le jour: *Les intellectuels et le patrimoine arabe, Le massacre du patrimoine, Les destins de la philosophie entre le christianisme et l'islam... , ou pour les livres qui ont suivi: La raison résigné en islam, de l'islam du Coran à l'islam moderne, Les hérésies*.

La Renaissance selon son optique « en plus que cette dernière est un processus matériel – économique, social, technique, administratif », elle est aussi « concept de renaissance ». Et « la renaissance est le besoin de la

renaissance au niveau de la conscience. Il n'y a pas de renaissance sans la volonté de la renaissance, car l'inverse est le facteur de la réaction. Et c'est déjà le centre de la lutte dans la culture arabe contemporaine: la volonté de la Renaissance et la volonté de réaction dans l'intelligentsia arabe, en particulier dans cette période historique où divers facteurs exercent une pression politique (l'échec des systèmes idéologiques progressistes), économique (pétro-dollars) social (explosion démographique, chômage et mariage) »⁽¹⁾

Bien que l'auteur de livre n'ait pas utilisé le concept de *paradigme*⁽²⁾, il a utilisé ce qui a été suggéré et écrit dans son introduction du livre: "Rien ne change chez les notables sauf si les esprits changent."⁽³⁾ "c'est un appel explicite au changement de paradigme dans la manière dont le penseur arabe se traite lui-même comme avec l'autre.

Georges était-il un pionnier de la confiance? était-il à la recherche de ces horizons? Il les a vus et interrogés, puis nous est revenu indemne et dans sa main la clé

(1) Georges Tarabichi, De la Renaissance à la réaction :de la culture arabe à l'ère de la mondialisation, i 1, Beyrouth, Dâr Al Sâqi, 2000.

(2) Al paradigma (Paradigme) sont : le cadre intellectuel à travers lequel nous représentons le monde, et la manière qui nous permet de voir différentes choses; C'est aussi un motif de statues.

(3) Georges Tarabichi, De la Renaissance à l'apostasie: les ruptures de la culture arabe à l'ère de la mondialisation, i 1, Beyrouth, Dâr Al Sâqi, 2000.

souhaitée ? Ou était-ce suffisant pour revitaliser notre imagination et la motiver, après que cela lui soit devenu difficile lors de son voyage ?

Comme le roi désorienté.⁽¹⁾ Georges a même parcouru les horizons, mais il n'était pas satisfait du « butin par retour », mais il est revenu et son butin /notre butin avec une carte à de multiples fonctionnalités et points d'inférence pour ceux qui avaient la volonté de gagner la clé, clé de l'énigme de la renaissance.

Introduction méthodologique

En induisant les contextes et les circonstances qui ont conduit Georges Tarabichi à analyser l'intelligentsia arabe dans sa relation avec le patrimoine, et comment il l'a adopté dans son approche analytique, en particulier l'approche psychanalytique, nous constatons qu'il a fondé son projet déconstructif en partant d'une question multidimensionnelle. Et pourquoi l'intelligentsia arabe a-t-elle recouru au patrimoine ? Et comment ? Si les fondements de sa recherche répondaient au projet d'Al- Jâbri, ses lectures couvraient un certain nombre de noms qui brillaient dans le ciel de la pensée arabe. En commençant par son livre *Les intellectuels arabes et le patrimoine (1991)* jusqu'à ses derniers livres *De*

(1) Umoro' Alqays, (et j'ai flotté autour des horizons jusqu'à ce que je sois satisfait du butin.

l'Islam du Coran à l'Islam des Hadiths (2010), en passant par d'autres livres consacrés au thème, Georges n'a cessé de dévoiler l'écroulement de la thèse que cette intelligentsia demeure à propager et déceler le faux paradigme par lequel il a consacré ses représentations an-historique de soi et de l'autre, qui ont privé les peuples ainsi que les décideurs politiques de l'interaction créative avec leur époque. Georges n'était pas satisfait de la critique véhémement de cette intelligentsia. Il se chargeait plutôt d'une tâche qui ne pouvait être assumée que par ceux qui sont déterminés à savoir utiliser l'histoire arabo-islamique de l'époque contemporaine à l'époque de sa fondation: lire, examiner, diagnostiquer et déconstruire, voire, sous les séductions de l'aventure de la recherche et la pression de la question philosophique, il décida à poursuivre le voyage jusqu'au premier siècle après J.C. Et cela va se dérouler par l'examen de la nature de la relation entre philosophie et christianisme tout en étudiant les conclusions de la décadence du premier et la prospérité du second.

L'approche de Tarabichi à l'intelligentsia était, dans une large mesure, une approche agnotologique⁽¹⁾, bien

(1) Agnotologie, ou par ignorance de la science, la science étudie Itagaa de la production de l'ignorance culturelle. Le terme a été inventé historien des sciences Robert Proctor (de Robert Proctor N) en 1992, et lui donner une nouvelle vision de l'histoire du flux de la science et de faire la même ignorance de l'objet d'une étude. Au lieu de la question traditionnelle, qu'est-ce que la science? (La =

qu'il n'utilise ce concept. Cependant il a reconnu avoir changé sa méthode de lecture, en passant d'une étape où il lisait pour porter un jugement « pour ou contre » pour ramener ce qu'il lit à ce qu'il savait, à une étape où il lisait pour savoir, loin de la préoccupation de « l' avec ou du contre », pour pousser de ce qu'il lit à ce qu'il ne sait pas⁽¹⁾.

Le concept historique dans lequel Tarabichi était à la fois productif et produisant, ce contexte, avec ses conclusions politiques, idéologiques et psychologiques, l'a conduit à chercher un paradigme qui lui permet de représenter son époque différemment « de la stratégie des alternatives », qui épuisé l'intelligentsia arabe dans ses tentatives aspirante surmonter son échec renouvelé, « ces paris ont échoué », Et à l'aube du nouveau siècle, il est devenu plus certain que c'est « l'échec justement qui devrait nous conduire à abandonner la stratégie des alternatives et en ce qui concentre sur l'attention portée aux mécanismes de la Renaissance en particulier. Ce sont autant des mécanismes physiques. Car rien ne

= question classique de l'épistémologie) ou quelles sont les conditions sociales et historiques de notre savoir? (La question classique de la sociologie et de l'histoire des sciences), cet historien est parti des deux questions suivantes: Comment et pourquoi « Nous ne savons pas ce que nous ne savons pas »? Cependant, des conditions sont disponibles pour obtenir des connaissances fiables et sûres.

(1) Sur l'autorisation de George Tarabishi, Ammar Ali Hassan, Al Arabiya Net, html.-2 - sur l'autorisation de Georges Tarabichi-1.

change chez les notables que si on change aussi ce qui est dans les esprits. D'où le rôle sérieux de l'intellectuel dans le mécanisme de la Renaissance⁽¹⁾».

Tant que cette dernière reste une obsession centrale chez lui, l'intellectuel demeure, selon Tarabichi, en tête de liste des accusés, sinon le principal accusé privant son peuple des raisons du progrès. Et cela après l'avoir privé des ressources de la réflexion rationnelle. Son application à changer le paradigme, même s'il ne le nomme pas, celui-ci reste pour Tarabichi, une obsession dominant son projet de recherche ce que nous allons approcher dans notre étude.

Question d'Al-Nahda (La Renaissance): intelligentsia du box d'accusation à l'hôpital psychiatrique

Commençant par son livre *Les intellectuels arabes et patrimoine aux Hérésies, via Le massacre du patrimoine et la raison démissionnaire et De la Renaissance à la réaction*, la thèse centrale de Tarabichi tourne autour du bouleversement de la Renaissance à son contraire. Le réveil s'est transformé en état d'hypnose et d'anesthésie. Quant au traumatisme, il s'est transformé en un choc.⁽²⁾

(1) Georges Tarabichi, *De la Renaissance à la réaction: les ruptures de la culture arabe à l'ère de la mondialisation*, 1^{er} étage, Beyrouth, Dar Al Saqi, 2000.

(2) Georges Tarabichi, *Arab Intellectuals and Heritage: The Psychoanalyse of a Collective Neurosis*, première édition, Beyrouth, Riad Al-Rayes for Books and Publishing, 1991 (p. 17).

Dans son interprétation de ce bouleversement dans la première partie de son livre *Intellectuels et patrimoine*, il a basé son analyse sur trois échantillons représentant trois courants de l'intelligentsia arabe contemporaine: Mohammad 'Amara représenté par le courant salafiste éclairé, Râched Al Ghanouchi représenté par le courant salafiste pur et Mohammad 'Abed Al jâbri représenté par le mouvement modéré rationnel. Ils sont tous originaires d'Afrique du Nord (égyptienne et maghrébine). Dans le cadre de son analyse du discours contemporain en relation avec la Renaissance, il a cité les savants d'Azhar et certains des pionniers de la Renaissance Rafa'a al-Tahtawi et kheir al-Din al-Tunisi (qui sont également originaires d'Afrique du Nord). Il a également tenté d'observer les penseurs les plus éminents et d'analyser leurs discours avec une apparence régressive: Mounir Chafiq, 'Abdel Aziz Al-Habâbi, Anwar Al- Jundi, Afif Al-Bonni, Jalâl Ahmad Amin... Quant à la deuxième partie qui constitue environ les deux tiers de livre, elle a été consacré au penseur égyptien Hassan Hanafi. Il a basé ses recherches sur une liste de questions, dont les plus importantes sont:

Quelle est la différence entre traumatisme et choc ?
Quelle est dans l'histoire de l'état pathologique arabe, l'expérience qui a eu l'effet d'un choc et qui a conduit à l'émergence d'une névrose collective. Les premiers symptômes sont apparus, et se présentent toujours sous

forme d'une conscience destructive ou abolie au milieu de la même souche sociale spécialisée dans la production de conscience, c'est-à-dire intelligentsia? S'il est clair de cette manière que la régression est le concept central sur lequel on rationalise le retour du refoulé sur la scène intellectuelle arabe qu'on a connu dans les années soixante-dix, il est temps donc qu'on se demande: quelles sont les formes qualitatives sous lesquelles le processus de régression apparaît au niveau du discours arabe contemporain sur le patrimoine? Quelles sont les répercussions particulières au niveau de l'idéologie patrimoniale pour le fonctionnement de ce mécanisme actif, principalement dans la vie psychologique? Et cette intelligentsia, en tant que principale responsable de la situation que sont devenus les pays, ne s'est pas contentée de la placer dans le box des accusés, mais plutôt de la placer dans un hôpital psychiatrique en raison des chocs qu'elle a subis. C'est une intelligentsia souffrante d'un état de régression, immature, dénuée de croissance et retirée du processus de développement et de progrès.⁽¹⁾ Tarabichi n'a pas arrêté d'analyser la blessure narcissique de l'intelligentsia dans la plupart de ses livres. Cette blessure de nature anthropologique était partagée par les Arabes et d'autres peuples non occidentaux, « c'est une blessure causée principalement par la civilisation sans précédent dans

(1) Ibid (p. 31).

l'histoire mondiale, réalisée par la partie occidentale », comme la souligne Tarabichi dans son livre *Le massacre du patrimoine*.⁽¹⁾

De cette blessure a émané l'ère de la Renaissance arabe, qui n'a été reconnue sous cet nom qu'en rapport avec celle de la Renaissance européenne. Mais contrairement à cette dernière, la Renaissance arabe, dans la périodisation arabe de l'histoire, n'a constitué une rupture avec l'ère de la décadence qu'à travers une motivation extérieure: le traumatisme de la rencontre avec l'Occident. Ainsi, cette Renaissance ne voulait pas tant rompre avec l'ère de la décadence qu'elle désirait répondre à la blessure anthropologique. En effet la Renaissance européenne, est originelle, et non procuratoire, en tant qu'une rupture personnelle avec le Moyen Age.⁽²⁾ L'ensemble du discours arabe moderne, c'est-à-dire le discours arabe qui a prévalu sur la scène intellectuelle arabe de la Renaissance du milieu du XIX^e siècle jusqu'aux années quatre-vingt du XX^e siècle, n'était, selon Al-Jâbri, qu'une simple expression « sur les conditions psychologiques, non par des faits objectifs, ni sur des aspirations soumises à un contrôle mental ». C'était donc un discours incapable de « saisir la vérité

(1) Georges Tarabichi, De la renaissance à la réaction: les ruptures de la culture arabe à l'ère de la mondialisation, i 1, Beyrouth, Dâr Al Sâqi, 2000 (des pp. à p 1-9).

(2) *ibid* (p. 10).

rationnellement ». ⁽¹⁾ Les catégories de ce discours étaient vides, du point de vue d'Al- Jâbri, et dans l'ensemble, c'était des discours aux yeux bandés, ignorants l'histoire et le développement, et soumis au principe de la répétition de la pensée intemporelle. Le temps de la pensée arabe moderne et contemporaine est un temps mort, selon Al- Jâbri, car il n'y a eu aucune évolution dans aucun des problèmes de la Renaissance traités dans ce discours, et aucun progrès n'a été enregistré dans aucun de ses problèmes. ⁽²⁾

Sur une lecture différente, Georges voit que l'époque de la Renaissance n'était pas morte et n'était pas soumise au mécanisme de la répétition. Le discours arabe contemporain n'a pas répété le discours arabe moderne, car « le discours arabe contemporain est une sécrétion du choc », tandis que « le discours arabe moderne ou de la Renaissance est une sécrétion du traumatisme napoléonien ». Ainsi, la relation entre eux « n'est pas une relation de lien et de répétition, mais une relation de rupture et de régression. Et « si le traumatisme stimule la conscience, l'affine et la rend plus sensible à la réalité interne et externe ⁽³⁾, alors le

(1) George Tarabishi, *Arab Intellectuals and Heritage: The Psychological Analysis of a Collective Neurosis*, première édition, Beyrouth, Riad Al-Rayes or Books and Publishing, 1991 (p. 20).

(2) a même source [dans sa lecture controversée d'Al-Jâbri dans son livre *Contemporary Arab Discourse*] (p. 20).

(3) *ibid* (p. 19).

choc, au contraire, « mobilise l'inconscient, et ainsi ébrécherait la conscience, engourdirait sa sensibilité et lui ouvrirait des sentiers pour échapper à la réalité, au lieu de lui faire face ». En d'autres termes, « d'un aiguillon cela se transforme en une plaie importante ».⁽¹⁾

A son avis, ce rebond n'était pas de l'ordre de « la répétition et de la rotation dans un cercle vicieux », mais plutôt de la « régression ». Le discours arabe contemporain issu du choc de Juin (date de la guerre de 6/06/1967) est issu des mêmes causes que celles de la Renaissance, mais n'apporte pas les mêmes réponses. Ce discours « ne peut être attribué à l'époque de la Renaissance, bien au contraire », et il ne peut se ranger sous sa bannière. Il est anti-Renaissance, se rangeant du côté d'Afghâni contre Al Kâwakibi, mais un Afghâni perçu comme salafiste et non pro-Renaissance, en le rattachant à Ibn Taymiyyah et Ibn Hanbal. Cette abolition de l'époque de la Renaissance est un phénomène démolissant la conscience de soi pour des motifs psychologique⁽²⁾. L'intelligentsia arabe « refuse de faire son travail, ce qui signifie que l'intelligentsia est en grève contre la réflexion »⁽³⁾.

(1) idem.

(2) ibid (p. 21).

(3) George Tarabichi, Hérésies sur la démocratie, la laïcité et la résistance arabe, 1^{re} édition, Beyrouth, Dar Al-Saqi et l'Association des rationalistes rabs, 2006 (p. 65).

L'intelligentsia arabe: du discours de traumatisme / Renaissance au discours du choc/régression

Le discours, selon Tarabichi, émane des conditions psychologiques ; il révèle, en priorité, les positions subjectives, et est régit par son appartenance au monde du (logos) verbal. Il est donc forcément plus soumis aux exigences du moment immédiat que le texte « écrit », plus émotionnel, et susceptible au changement, plus varié dans ses reliefs ascendants et descendants, impulsifs et routiniers, que la platitude monotone du texte. Celui-ci tend, grâce à l'intervention consciente du mécanisme de l'écriture vers la transformation morphologique vers la platitude, d'un point de vue psychologique en particulier.⁽¹⁾ Le discours arabe, tel qu'il est produit et consommé par une large souche d'intelligentsia arabe, est un discours malade de l'Occident, ou plutôt malade du progrès de l'Occident. Les symptômes de la maladie, ou ce que nous avons appelé la névrose collective arabe, sont presque innombrables. Et si la première chose qui distingue cette névrose discursive est son entêtement⁽²⁾, c'est également un discours *blessé* ».

Si Tarabichi a consacré ses recherches à l'analyse de

(1) George Tarabishi, De la renaissance à la réaction : les ruptures de la culture arabe à l'ère de la mondialisation, i 1, Beyrouth, Dar Al Saqi, 2000 (p. 133).

(2) *ibid* (p. 147).

la « crise du discours », est-ce que son discours est celui d'une « crise de la parole »?

Le discours qu'il a soumis à l'analyse est celui qui a commencé à se produire et à se reproduire depuis la défaite du mois de juin 1967, et il l'a appelé contemporain pour le distinguer du discours moderne qui a vu le jour après la seconde Guerre mondiale, et de celui du discours de la Nahda (Renaissance 1798-1939). Et ce discours a traduit une névrose arabe collective résultant d'un complexe psychologique (complexe de fixation sur le passé), « un complexe de nature régressive ».⁽¹⁾

Les indépendances des pays arabes ont été comme un 'pansement' pour cette blessure. Mais ce déplacement a été une forme de substitution, conférant au patrimoine arabe la force d'une idéologie permettant de masquer tous ses aveuglements, partialités, projections, et silences précédents. De même, le moment absent ou faiblement présent reste le moment épistémique, avec son instrument qui est l'analyse scientifique objective et son but qui est la vérité historique.⁽²⁾ Le patrimoine inactif est un patrimoine sans fait historique.

(1) George Tarabishi, Arab Intellectuals and Heritage: The Psychoanalysis of a Collective Neurosis, première édition, Beyrouth, Riad Al-Rayes for Books and Publishing, 1991 (p. 11).

(2) George Tarabishi, Le massacre du patrimoine dans la culture arabe contemporaine, 3e étage, Beyrouth, Dar Al-Saqi, 2012 (pp. 8 et 9.

Nous concluons de sa lecture de la Renaissance que son discours était un discours de crise, c'est-à-dire un discours produit par la Renaissance résultant du traumatisme. Alors que le discours de crise de la réaction causé par un choc. C'est pourquoi il s'agit d'un discours en crise, régressif, malade, et prédominant sur de multiples courants d'intelligentsia marxiste ou nationaliste, à la fois laïque et islamique, ou savants à double aspect, épistémologique et pragmatique.

Le discours du choc face à soi et l'Autre (l'Occident et Israël)

Sans hésitation, Georges confirme que cette blessure narcissique, dans le cas arabe, semble être sous une double activation, et qu'il est difficile de la cicatriser en raison de la défaite arabe devant le projet sioniste, d'une part, et d'autre part en vertu de ce que l'on pourrait appeler le fond psychologique fondateur de l'état de soi envers l'Autre. L'affaire chez les autres nations n'a pas dépassé cette découverte représentée dans un Occident qui a progressé, alors que ces nations sont restées tournées vers elles-mêmes. Ce qui est une question dramatique du point de vue de Tarabichi⁽¹⁾. Le

(1) George Tarabishi, *From Renaissance to Apostasy: Tears of Arab Culture in the Era of Globalization*, i 1, Beyrouth, Dar Al Saqi, 2000 (pp. 80 et 81). (Dans son livre: *Arab Intellectuals and Heritage* (p. 30) résume plusieurs exemples de rhétorique anti=

paradigme par lequel ces nations représentaient leurs relations avec l'Occident, leur a permis de considérer leur sous-développement comme un manque d'évolution. Dans le cas arabe, la question a été double: pourquoi l'Occident a-t-il avancé ? Est-ce lié à cette première question, celle de: pourquoi sommes-nous, nous musulmans arabes, en retard ? C'est une question qui « a été, dès le début, oblitérée tragiquement ». Le paradigme par lequel les Arabes se sont représentés dans leurs relations avec l'Occident, leur a fait porter un jugement sévère sur leur état, anormal à leurs yeux, une anomalie, car ils considéraient leur sous-développement comme un retard (une arriération). C'est pourquoi ils ont conçu leur progrès, la Nahda, à l'instar de la Renaissance occidentale⁽¹⁾.

Cette intelligentsia a tenté de se remettre de sa blessure grâce aux luttes de libération accumulées qui ont abouti aux indépendances, et celles-ci ont servi de 'pansement' à cette blessure. Ces indépendances ont produit, dans un premier temps, une inflation dans les idéologies de la Révolution, avec leurs origines nationalistes, marxistes, nassériste. Dans un second temps, après la défaite du mois Juin, cela s'est traduit

= occidentale sous la forme de "L'Occident est le défi ... l'Occident est le plus grand défi ... et le patrimoine - dans cette bataille de défi avec l'Occident - est un stock culturel et spirituel très important.

(1) *ibid* (p. 81).

par l'échec des idéologies susmentionnées, ce qui a conduit au transfert de la lutte idéologique vers l'arène du patrimoine, et de là à la conversion du patrimoine lui-même en idéologie, un substitut à toutes les idéologies importées. Le recours au patrimoine s'inscrit dans le contexte de l'échec des idéologies importées, l'échec qui s'est manifesté lors de la défaite de Juin 1967. Cette défaite fut un choc au coeur de cette intelligentsia, et ses réactions furent unanimes: « le groupe semble se comporter comme un seul individu ». Ici, Georges a défini le « moment historique qui a donné l'occasion au mécanisme de régression de fonctionner et de reculer ». C'est le traumatisme de la triste défaite du mois de Juin qui a eu un effet pathogène sur la personnalité arabe. L'approche privilégiait la spécification plutôt que la généralisation. Elle visait une tranche d'intelligentsia qui produisait un discours aux yeux bandés, le discours du patrimoine ou le discours patrimonial dans le produit de l'intelligentsia arabe contemporaine, c'est-à-dire le discours de l'authenticité. La régression vers le passé trouve souvent ses justifications et ses motivations inconscientes dans la frustration du présent (un présent frustré, dégénéré et décourageant). Le discours reflète une position du présent et de sa civilisation. (Un discours limitant le patrimoine à une seule situation, une position face à l'époque et opposée celle-ci, et forçant arbitrairement l'authenticité à se positionner

contre la modernité). La maladie d'être prisonnier du passé est une maladie du présent. Le discours est une fonction productive de l'intelligentsia, une transformation dangereuse que l'intelligentsia a connu dans un de ses courants, et après avoir représenté un facteur de renaissance, est devenu une partie de l'équation du sous-développement et l'un de ses facteurs. Afin d'éclairer l'obstacle psychique qui, empêchant l'intelligentsia arabe d'embrasser la civilisation occidentale, Georges a eu recours à l'avis de Taha Hussein appelant au penchant pour la civilisation occidentale et à son étroite avec un beau sourire plutôt que d'être las, avec un visage grincheux. Ce handicap psychique s'est aggravé au point qu'il est devenu difficile à guérir, voire un facteur d'effondrement⁽¹⁾. Il a été confirmé au fil du temps que la position de l'intelligentsia arabe envers l'Occident était une position non historique, et s'est finalement révélée plus nuisible que le colonialisme sur le destin des peuples arabes.

Les manifestations du choc dans le discours de la régression.

Bien que le dynamisme psychologique implique des forces motrices vers la résistance, la récupération et le

(1) George Tarabishi, Arab Intellectuals and Heritage: The Psychoanalysis of a Collective Neurosis, première édition, Beyrouth, Riad Al-Rayes for Book nd Publishing, 1991 (p. 11).

progrès, le discours contemporain est revenu un siècle plus tard pour soulever les mêmes questions qu'il croyait déjà dépassées. N'ayant pas pu mobiliser sa force, il ne s'est pas remis de sa blessure. Comme nous l'avons vu ci-dessus, dans approche critique/ scientifique, Tarabichi a lié le facteur psychologique à l'idéologie, cherchant à trouver des moyens de surmonter la maladie, à la surface et en profondeur. Et il a mis en lumière le mécanisme névrotique inconscient dans le but d'annuler son fonctionnement jusqu'à ce qu'il cesse d'être un terroir fertile pour l'idéologie obscurantiste. Il s'est appuyé sur le détail et la diversification dans son approche dans le but de souligner que la réaction était le dénominateur commun à tous les courants sans exception.

Dans sa critique de la méthode de la projection idéologique, Tarabichi ne reproche pas à cette méthode son incapacité à accéder à la vérité historique, mais plutôt sa tentative excessive de soumettre le patrimoine à une opération chirurgicale pour éradiquer ce qu'il croit être ses tumeurs malignes, qui ne sont peut-être que ses membres les plus vitaux. La méthode n'est pas seulement aveugle, elle utilise également, au lieu de la béquille, un scalpel. ⁽¹⁾

(1) Georges Tarabichi, *Le massacre du patrimoine dans la culture arabe contemporaine*, 3e étage, Beyrouth, Dâr Al-Sâqi, 2012 (p. 13).

Les deux livres *Le massacre du patrimoine* (1993) et *De la Renaissance à la réaction* (2000) n'étaient qu'une extension de son précédent ouvrage *Les intellectuels arabes et le patrimoine* (1991) en terme d'approche avec diversification des échantillons. Dans le massacre du patrimoine, il critique tous les courants qui représentent la pensée arabe.

On peut dire que les intellectuels qui ont adhéré à la vision marxiste ont été les premiers à initier la tradition du massacre. Ne s'excluant pas lui-même en tant qu'ancien marxiste, il a également déduit un certain nombre de documents du deuxième colloque de 1984.⁽¹⁾ Dans ce chapitre, il voit que les marxistes arabes « ont longtemps été étiquetés, par leurs adversaires, comme les nihilistes du patrimoine. Ils ont également repris la position de Lénine, en affirmant que le patrimoine n'est pas un bloc indivisible mais plutôt un champ de conflits. A cet égard, il a présenté deux modèles. Le modèle de la doctrine non étayée représentée par Samir Amine, qui a eu pour conséquence, en 1983, de permettre à ses adversaires de réactiver la position des populistes russes de 1897, mais sous la forme salafiste islamique, et non slave. De même, Samir Amine a ainsi réactivé la position divisionniste de Lénine, cela non plus dans le cadre du patrimoine russe mais dans

(1) Séminaire organisé par le Centre d'études sur l'unité arabe en 1984. (p. 17).

celui du patrimoine arabe »⁽¹⁾. Quant au deuxième modèle, le plus étayé, il était représenté par Tawfiq Saloum qui « se positionne directement dans la ligne léniniste. Il confirme que les partisans du matérialiste historique aspirent à être les conservateurs de l'héritage et les plus fidèles à ce dernier, mais non pas à sa totalité, comme certains partisans de la tendance salafiste et passéiste."⁽²⁾ Et cette tendance dans son rapport avec le patrimoine, Georges la décrit comme un programme pour transformer le patrimoine en une « arme de l'idéologie de la lutte », qu'il a emprunté à Mohammad Arkoun.⁽³⁾ C'est une guerre du patrimoine contre le patrimoine, aplanissant le patrimoine par le patrimoine et investissant le patrimoine pour la lutte.

Si la tendance nationale partage généralement le standardisme idéologique de la tendance marxiste, basée sur le dualisme progressiste et réactionnaire, elle ne le partage pas en revanche sa tendance à un tri de classe strict et éclairé, à la lumière de « l'idéologie ouvrière ». En somme, comme le marxiste, le nationaliste, à son tour, veut que l'ensemble de l'héritage subisse une intervention chirurgicale pour éradiquer les tumeurs décadentes plus que les tumeurs obscurantistes. C'est une tendance qui, aux yeux de ce courant, dépassant la

(1) *ibid*, p 15

(2) *ibid*, p.16

(3) *ibid*, p.17

limite arabe, résulte de l'activité des races étrangères et des éléments intrus plutôt que du travail des forces réactionnaires et des classes exploiteuses. Georges a classé la tendance nationale en deux tendances, une laïque et une islamique (Zaki Al-Arsuzi et Mohammad 'Amara), qui, malgré leurs différences, sont d'accord pour déterminer la nature de la bactérie, et pour le diagnostic de la maladie, bien qu'ils soient en désaccord dans l'identification du médicament.

La miséricorde divine chez Zaki Al-Arsuzi n'est rien d'autre qu'une philosophie raciste, car elle cible « les autres: intrus et hybrides », et les tient responsables de la crise arabe, déviant la race arabe de son humanité, évacuant ses institutions, entravant les espoirs de leurs peuples, et menant une campagne pour éradiquer l'héritage qui leur est associé⁽¹⁾. Tarabichi critique l'appel d'Al Arsuzi de se retirer de tous les acquis du développement et de s'en détacher afin de retourner au 'matin arabe' (pré-islamique) [jahiliya]. C'est le même appel que celui du représentant du courant national arabo- islamique, l'auteur de la théorie de la division du patrimoine, dans le but d'employer sa partie avant-gardiste contre sa partie sous-développée dans la grande bataille idéologique.⁽²⁾ Ceci dans le but de revenir sur un autre 'matin arabe', l'islam, car c'est le

(1) Ibid, p.23

(2) Ibid, p.28

début absolu. La distinction entre les deux courants est que l'arabisme, une fois construit, est l'arabisme d'une civilisation avant d'être l'arabisme du genre, de la pensée, de la langue, de l'esprit et de l'intuition. Cependant, l'arabisme participe au diagnostic en responsabilisant la « race maudite » de Caïn, porteuse de la bactérie de l'étranger et de sa contagion. Cependant, l'étranger chez Al-Arsuzi est celui qui parle la langue étrangère, tandis que chez M. 'Amâra, en plus, c'est l'étranger en pensée et en religion. Les arabisants sont le ferment de la décadence chez Al-Arsuzi, alors que chez 'Amâra, ce sont les étrangers qui s'abstiennent d'être arabisés. Mais cette différence partielle dans le diagnostic de la maladie entraîne une différence totale dans l'indication du médicament: au lieu de l'ignorance arabe, et contre celle-ci, 'Amâra ne demande rien d'autre que la résurrection de l'Islam arabe. Pour garder l'équilibre, dit Georges, nous pouvons dire que ce qui perd le défenseur de la résurrection de l'ignorance arabe préislamique, c'est l'étroitesse de sa vision de l'horizon historique. Ce point de vue le rassure. Quant au défenseur de la résurrection arabo-islamique, il pense que son champ de vision est le meilleur, mais en fait il oublie que l'étroitesse idéologique de la lentille de ses jumelles déforme cette vision.⁽¹⁾

(1) Ibid, p. 31

Dans son approche critique du courant scientifique, Georges met en garde sur le fait qu'il est nécessaire de ne pas juger préalablement de la valeur des tentatives scientifiques observées dans le domaine des études du patrimoine: « Quel que soit le danger de pseudo-scientifiques adoptant un chemin éloigné de toute approche scientifique sérieuse, on ne peut que raviver, en ce qui concerne les études patrimoniales en particulier, et face à la tyrannie du flux idéologique sur le champ épistémique, tous les efforts qui se placent avec plus ou moins de succès sous la bannière de la méthodologie scientifique, en fonction de l'intelligence du chercheur et de sa connaissance du matériau (historique) et de la maîtrise de sa méthode. Cependant, l'aura scientifique, qui recouvre ces études, ne fait pas exception, surtout lorsque ces études, ou certains de ses résultats, sont adéquats aux résultats des approches purement idéologiques du patrimoine arabo-islamique, afin de le soumettre à la technique anatomique ». ⁽¹⁾

Tarabichi considère que l'étude de Hussein Mroueh sur les tendances matérialistes dans la philosophie arabo-islamique est un modèle distinct de l'étude méthodologique habitée par une obsession idéologique hypertrophiée et inconsciente. Cependant, Hussein Mroueh reste une caractéristique fondamentale « du point de vue avec lequel Tarabichi a abordé son sujet

(1) Ibid, p.56

ici », qui est son refus de participer au « massacre » théorique du patrimoine arabo-islamique, et son insistance à adhérer à la vision holistique et intégrale de ce patrimoine. ⁽¹⁾

Il a choisi deux modèles représentant le courant scientifique qui a participé au massacre du patrimoine: Zaki Najib Mahmoud, représentant le modèle scientifique pragmatique, et Jâbri, représentant le modèle scientifique épistémologique. George commence son approche de Zaki en invoquant une histoire de la Bible qui raconte l'histoire d'un jeune homme qui a abandonné son père après avoir pris son héritage, puis est revenu chez son père en demandant pardon. Mais son retour n'était pas dû à une prise de conscience, il est revenu après avoir dépensé toute sa richesse. Et combien la joie du père était grande, et combien la célébration de ce retour était somptueuse. C'est à la lumière de cette histoire fautive - le retour du fils prodigue -, que George a lu le retour de Zaki à la tradition⁽²⁾.

Georges s'est pleinement tenu aux manifestations de ce retour et de ses révélations dans les confessions de Zaki et de ce qu'il a révélé dans ses discours, et il a retenu de ceux-ci un ensemble de paragraphes et de pépites dans lesquels Zaki a plaidé son approche

(1) *ibid.*, p.57

(2) *ibid.*, p.58

sélective de la lecture du patrimoine⁽¹⁾. Après que Georges ait commenté cette « technique » que Zaki a utilisée, pour justifier son approche sélective, commentaire qui n'était pas sans cynisme, il a ajouté: « la problématique telle qu'elle est formulée ici appelant au renouvellement de la pensée arabe semble être objective, neutre et innocente, mais ce n'est pas difficile pour nous, ce n'est pas à nous de le mettre à l'épreuve de l'analyse, on découvre qu'il s'agit d'une fausse problématique, c'est-à-dire que c'est une problématique qui ne formule la question que dans la mesure où sa réponse est déterminée à l'avance⁽²⁾.

Après avoir dépouillé les positions pragmatiques de l'héritage de Zaki, que ce dernier soit partisan de brûler cet héritage ou désireux de le conserver dans les musées, il est tenu de le transformer en un matériau de divertissement. Il identifie trois problématiques qui émanent de la problématique principale, elles sont « des problématiques fermées, qui restreignent tout le patrimoine à une petite portion »⁽³⁾.

Georges conclut son 'voyage' avec Zaki par un passage impressionnant des méditations de Zaki sur la confusion de l'écrivain arabe contemporain et sa souffrance entre le feu de l'appartenance au présent/

(1) Ibid., p.63-64

(2) Ibid., 65

(3) Ibid., p.68

l'Occident et le feu de l'appartenance au passé/ ancêtres: « ou bien il choisit une vraie vie intellectuelle, qui vibre avec les problèmes et les crises et leur propose des échappatoires, et dans ce cas là, dans sa vie intellectuelle, il sera mendiant, comme il est déjà mendiant dans sa vie matérielle avec ses systèmes et dispositifs ; ou bien il devrait chercher refuge dans l'authenticité de ses ancêtres, il est alors obligé de passer sa vie psychologiquement au Musée des Antiquités. Dans les deux cas, l'écrivain ressent l'amertume de l'aliénation, il n'est donc pas en adéquation avec ses ancêtres s'il a bu aux fontaines de la culture européenne, et il n'est pas non plus maître riche du pouls de sa vie si il est retourné à la culture de ses ancêtres. Commentant cette divulgation, Georges se demande: cette brûlure des deux aliénations n'est-elle pas souhaitable pour offrir la clé de la sortie de l'impasse ? Au lieu que ce dédoublement soit une démonstration névrotique paralysant l'énergie et l'efficacité, ne serait-il pas possible que ses brûlures d'estomac soient les premières conditions pour une introduction à la créativité ? L'écrivain arabe contemporain, qui se plaint plus que de nombreux écrivains dans d'autres pays du monde de sa division et de sa déchirure entre l'héritage des ancêtres et l'appel de l'âge contemporain, peut être plus susceptible que les autres de convertir cette dualité en source de créativité. Cela ne peut se faire que s' il l'a adoptée jusqu'au

bout, si il a pu améliorer sa formulation, et s'il arrive à se libérer de lui-même, ainsi que de la situation critique paralysante, dans laquelle les deux termes, passé et présent, l'emprisonnent. La seule solution possible que l'écrivain arabe contemporain a trouvé à cette situation, c'est la solution scientifique, par la créativité. Selon Tarabichi, Najib Mahfouz a réussi à réaliser sa mission de créateur⁽¹⁾.

Concernant la relation d'Al-Jâbri avec le patrimoine, Georges conclut que l'analyste de l'esprit arabe exclut « du champ de son analyse toutes les expressions irrationnelles de cet esprit », et « bien que l'épistémologie soit essentiellement une approche anti-réduction, l'analyste de l'esprit arabe, indiquant que cet esprit est revenu à son expression mentale, nous surprend. Comme si l'esprit n'avait d'autre sujet que les rationnels, comme si la seule langue de l'esprit était la langue de la prose mentale, et comme si « l'irrationnel » ne constituait pas une partie, une composante de la « raison⁽²⁾ ».

Georges est surpris par l'exclusion d'Al-Jâbri, dans son analyse de l'esprit arabe, de tout influence littéraire: « Al Jâbri ne trouve aucun embarras à séparer au sein de la raison arabe l'esprit rationnel » d'avec « l'esprit irrationnel », ni même l'esprit théorique de l'esprit pratique, et l'esprit cognitif de l'esprit

(1) Ibid., p.78

(2) Ibid., p.80

scientifique ? ». Comment s'est-il permis de « violer la règle épistémologique dorée qui rejette la logique » d'une part... et d'autre part qui « stipule le retour de la diversité, voire la contradiction à l'unité ». C'est ce qui a poussé Al-Jâbri à émettre de mauvais jugements contre un certain nombre de philosophes⁽¹⁾. Al Jabri est tombé dans une épistémologie quand il a réduit la raison à une raison seulement rationnelle⁽²⁾. Par conséquent, non seulement Al-Jâbri ne lit pas l'héritage scientifiquement, mais en plus, comme la plupart de ses penseurs contemporains, il a échoué à sortir du paradigme excluant la réflexion rationnelle.

Alors que Tarabichi, dans le cadre de son approche de la blessure arabe, a initialement consacré ses écrits au discours contemporain, avec le début du nouveau siècle, il est retourné à l'examen de cette blessure dans son livre *De la renaissance à l'apostasie*. Mais les auteurs qu'il a choisis étaient un mélange d'intellectuels de la Renaissance et d'intellectuels contemporains.

Le chercheur décrit l'expérience de Qâsem Amin comme une tendance qui a fonctionné dans un premier temps, selon un schéma de déni (déni de blessure), qui s'est manifesté en plaidant en faveur de la femme dans le cadre de la civilisation arabo-islamique⁽³⁾. Et « dans

(1) Ibid., p.81.

(2) Ibid., p.82-83.

(3) G.Tarabichi, *De la renaissance à la réaction, les ruptures de la culture arabe à l'ère de la mondialisation* 1^{ère} éd. Bey. Dar Al Saqi 2000, p.10.

une deuxième phase, cette tendance a fonctionné selon un mode ‘cicatrisant’ de la plaie, et a pris ainsi la forme d’une critique radicale du statut des femmes dans la société égyptienne⁽¹⁾». Et à partir d’un examen biographique et ontologique de la biographie de Qâsem Amin dans sa réponse à Darkor, Tarabishi commente: « le lecteur de la réponse a l’impression que la rencontre entre l’Égypte et l’Occident n’a pas été à l’origine du choc ou du traumatisme, mais plutôt de la rencontre entre pairs⁽²⁾ ». Après avoir énuméré un certain nombre de paragraphes tendant à dénier le transcendant, Tarabichi note que « Qassem Amin parle dans une langue collective qui est la langue de tous les défenseurs, puisque la blessure narcissique a créé la nécessité de la défense à partir du milieu du XIX^e siècle jusqu’à nos jours⁽³⁾».

Selon l’analyse de Tarabichi, la transformation de la pensée de Qâsem Amin « n’était pas un bouleversement du statut de la femme, mais plutôt une évolution de ce statut, passant de l’hostilité envers elle à celle de victoire pour elle, voire un bouleversement dans l’évaluation de la condition de la femme⁽⁴⁾ ». Depuis lors, il n’a pas lu la réalité des femmes égyptiennes « comme une réalité dégénérative qui appelle à la

(1) Ibid., p.11

(2) Ibid., p.12

(3) Ibid., p.13

(4) Ibid., p.14

timidité, et pas seulement à la vanité, mais plutôt comme réalité à travers laquelle la dégradation des femmes Égyptiennes résume et intensifie en elle-même la dégénérescence de l'ensemble de la société égyptienne⁽¹⁾ ». Par la suite, Qâsem opta pour l'autocritique: au lieu de faire le procès des autres, il se pencha sur son propre procès du soi, en raison de la position qu'il a prise à l'égard de la condition de la femme égyptienne dans sa réponse au duc Darkor⁽²⁾. Tarabichi conclut que la véritable naissance de Qâsem Amin en tant qu'écrivain nahdayen (de la Nahda) est son passage de l'étape de la plaidoirie à celle de la critique.⁽³⁾ En d'autres termes, Qassem Amin a réussi à trouver un paradigme mieux adapté aux principes de la raison et de l'époque.

Sur Yâssin Al-Hâfez, Tarabichi admet qu'il est son grand éducateur politique « exclusivement politique » ou « idéologique en termes plus précis ». La présence de Yassin dans l'éducation de Tarabichi explique la tendance marxiste de ce dernier dans les années 1960. Il admet également que cette influence a pris une tournure tendue. Le narcissisme de Yâssin, au caractère sentimental, a été le point de tension entre l'élève et son professeur, et la lacune par laquelle

(1) Ibid, p.20

(2) Ibid, p.21

(3) Ibid, p.22

l'élève a été libéré et a créé pour lui-même « un lieu critique ⁽¹⁾ ». C'est peut-être ce qui rendait Tarabichi différent d'Abdel-Razzâq 'Id dans sa lecture de Yâssin, qui lui semblait filiale « plus que nécessaire », et il lui semblait que 'Id « écrivait un poème d'amour » pour Yâssin « unique dans son genre ». « L'approche de la lecture d'Id par Tarabichi est attribuée à l'apparence lyrique de cette lecture, en contradiction avec « l'héritage marxiste qui ne s'est établi qu'avec la rupture déclarée de toutes les formes sentimentales des chants utopique ⁽²⁾ ». Ainsi, il fait revenir à l'époque de la crise marxiste, trouvant un idéal dans le marxisme ancien et dépassé de Yâssin Al Hâfez. Tarabichi ajoute: « c'est l'une des plus belles formes de pratique intellectuelle ». Mais, malgré les critiques de Yâssin sur l'idéologie comme une conscience inadéquate, son marxisme, comme tous les produits idéologiques, était une tentative de contrôler, non pas le monde réel, mais le domaine du discours ». La lecture d'Al-'Id était une lecture adhérente, non pas une lecture critique ». L'auteur de la critique de la modernité tardive a oublié que Yâssin « est mort deux décennies avant la mort du marxisme lui-même ». Et la question que Tarabichi pose dans ce contexte est: « Si Yâssin avait vécu jusqu'à ce moment, aurait-il encore été attaché au

(1) Ibid, p.113

(2) Ibid, p.114

système de ses concepts, auxquels l'auteur de la critique de la modernité tardive reste fidèle dans sa totalité⁽¹⁾ ? En réponse à cette question, et dans une lecture différente de la lecture de d'Al-'Id, Tarabichi dit: « Sans être certain qu'il allait renoncer à son marxisme, nous ne pouvons pas traiter ses écrits comme s'ils étaient en adéquation consciente avec la réalité. Et c'est le grand point de séparation entre nous et l'auteur de la critique de la modernité tardive. Al-'Id lit Yâssin fusionnellement, et nous, nous le lisons avec esprit critique. Cela signifie que la lecture de Tarabichi ne tient pas compte de la plénitude sémantique des concepts d'Al-Hâfêz et de leurs sujets, mais plutôt de l'« évacuation sémantique de cet appareil conceptuel après l'effondrement du référentiel auquel il adhère », c'est-à-dire « le marxisme en général ». Al-Hâfêz, selon Tarabichi, est plus un hérétique marxiste qu'un marxiste orthodoxe, car « dans l'existence, il ne détestait rien de ce qui est dans les mentalités autant qu'il détestait le marxisme dogmatique (marxisme soviétisé)⁽²⁾ ». Tarabichi ajoute: « Afin de ne pas opprimer Yâssin et sa conscience critique avancée malgré son marxisme, et non grâce à lui, disons tout de suite que nous tous avons été ses disciples et partenaires pour inventer un marxisme idéal et normatif. Sans une telle hérésie, ni

(1) Ibid, p.115

(2) Ibid, p.116

nous ni Yâssin n'aurions pris une position indépendante et critique au sein de l'église marxiste, à la fois cosmopolite et arabe. Mais l'hérésie, en raison de son caractère minoritaire inévitable, est vouée à vivre en marge de l'église majoritaire... [Et] toutes les autres hérésies ou idéaux marxistes n'ont pas réussi à sauver l'architecture de l'église marxiste de l'effondrement », et ont même contribué « avec [leur] petite pioche à préparer le grand tremblement de terre qui frappera le continent marxiste en 1990 ». Si Yâssin avait vécu jusqu'au moment de l'effondrement du marxisme, Tarabichi dit: « Il aurait sûrement évité le sort du dinosaure et de ses partisans. Peut-être pleurerait-il... ou songerait-il à se suicider, comme il le pensait après la défaite du Juin 1967. Dans tous les cas, il aurait travaillé pour retrouver sa conscience⁽¹⁾. Al-Hâfêz est resté dans une relation tendue avec le paradigme à travers lequel le marxisme était représenté, et non le marxisme tel qu'il est dans la réalité. La lecture de Yâssin par Tarabichi, en opposition à la lecture de Al-ʿId, confirme l'empressement de Tarabichi à se libérer des paradigmes dogmatiques afin de reconstruire rationnellement ses représentations.

Malgré son approche laïque ouverte sur l'Occident et sa réflexion calme et rationnelle, Mohammad Arkoun n'a pas été épargné par le 'télescope' de Tarabichi.

(1) Ibid, p.117

Dans son nouveau livre (*Islam, Europe, Occident*), Arkoun apparaît « loin du calme analytique rationnel auquel nous sommes habitués dans ses textes écrits », et Tarabichi le décrit comme étant en colère, car il a remplacé la sobriété de la plume par la poussée du langage de son âme pleine d'amertume. Partant du principe que ce livre est « un discours plus qu'un texte⁽¹⁾ », Tarabichi conclut que Mohammad Arkoun, après un quart de siècle d'activité écrite et après avoir publié dix livres, nous a convaincus qu'il avait échoué dans la tâche essentielle à laquelle il se consacrait en tant que « médiateur entre la pensée islamique et la pensée européenne⁽²⁾ ». Et sur la base des données mentionnées par Arkoun dans son livre, notamment sa position sur Salmân Rushdie, la réaction occidentale a été dure pour Arkoun. Cela a incité Tarabichi à identifier les réponses d'Arkoun aux positions de « Hassan Hanafî, par exemple, ou même de Mohammad 'Amara », mais cet Arkoun, dit Tarabichi, est tombé dans le discours des salafistes et des nationalistes⁽³⁾. Quelle était la raison de la déviation d'Arkoun et de son attirance pour la rhétorique des salafistes et des nationalistes ?

Après avoir présenté une liste des preuves et des indices, Tarabichi a amené Arkoun au box d'accusation. Il conclut que l'échec d'Arkoun et son incapacité à

(1) Ibid, p.133

(2) Ibid, p.134

(3) Ibid, p .135-136

accomplir sa mission reflètent l'échec de l'intelligentsia arabe, et que « cet échec répété peut indiquer, non pas l'impossibilité de changer ce point de vue, mais plutôt le non-ajustement de la stratégie arabe ou islamique, qui ferait le pari de changer la vision que l'Occident a de nous. Il s'agit d'un appel urgent à ce que nous avons appelé un changement de paradigme. Et à partir de l'appel d'Arkoun à « établir une sociologie de l'échec d'une pensée dans un moment de l'histoire, en particulier dans l'arène arabe et cela pour en connaître les causes sociales qui conduisent à l'échec d'une pensée dans un moment de l'histoire », Tarabichi appelle à « établir une étude psychologique pour diagnostiquer les raisons psychologiques qui contrôlent la demande arabe ou islamique, qui est de nature narcissique insatiable, pour changer la vision de l'Occident, source de notre blessure narcissique en projetant notre échec et notre insatisfaction sur lui⁽¹⁾ ».

Partant du fait que le présent européen est devenu l'exemple requis pour diverses cultures humaines dont l'avenir est tracé un dicatate imposé à ces cultures, et que le présent des avancées est devenu l'avenir des retardataires, Tarabichi reprend la phrase de Taha Hussein: « Nous devons devenir européens dans tout⁽²⁾... ». Et le met à l'épreuve. Quel en était le résultat ?

(1) Ibid, p.140

(2) Ibid, p. 39

Le différend entre Tarabichi et Taha Hussein ne concerne que la formulation de la problématique en termes d'identité (confusion entre idéologie et les modalités). Et selon Tarabichi la faille de Taha Hussein réside dans l'unification par ce dernier de la la téléologie et de la façon d'appeler au progrès, progrès qu'il a réduit à l'eupéanisation basée sur le fait que « cette exigence d'identification totale nie violemment le principe de l'identité ». Tarabichi conclut que « l'identification partielle et conditionnelle peut être une formation à la liberté d'identité, mais la simulation est une position d'esclavage ». Et sur la base de cette distinction entre téléologie et la pratique, « la demande de téléologique entraîne un niveau d'enrichissement et de créativité d'identification, tandis que la demande de la pratique aboutit à l'appauvrissement et à la dépendance et et à la servitude de l'identité. Ce qu'il faut avant tout, c'est reproduire le progrès, pas l'imiter et le copier⁽¹⁾.

Par ailleurs, sur ce terrain méthodologique, il présente la problématique de la modernisation différenciée de celle de l'Occidentalisation. Où « l'occidentalisation est un processus de l'identité qui est arrachée, déracinée et aliénante. Quant à la modernisation c'est un processus au niveau de l'identification, conditionnelle, partielle, et progressive ». « Peut-être que le péché de

(1) Ibid, p.41-42

Taha Hussein, qui peut être pardonné en raison de son courage, est sa confusion implicite entre occidentalisation et modernisation⁽¹⁾ ». L'importance du concept de modernisation réside dans le fait qu'il soit un processus ouvert sur soi et sur l'autre, sur le passé, le présent et l'avenir, comme acte créatif qui empêche l'occidentalisation comme position malade du patrimoine et de même empêche également la patrimonialisation, rejet maladif de la civilisation moderne.

Ce qui s'applique aux partisans de l'occidentalisation s'applique aux partisans de l'attente, car ils sont les deux faces d'une même médaille, qui est « l'aliénation ». Le projet de Hassan Hanafi dans - Patrimoine et Occidentalisme-dans ce contexte, semble-t-il, n'était pas seulement un « péché », mais un état pathologique, où il ne pose une question que pour la nier, et il n'exprime une opinion que pour dire le contraire. « l'avantage de Hassan Hanafi est que celui-ci s'applique à répondre à sa personne ».

Dans une approche diagnostique, et basée sur une liste de preuves et de citations dans ses positions fluctuantes vis-à-vis de personnes, d'idées et de questions, Hassan Hanafi dans le miroir de Georges n'est rien d'autre qu'une unité de contradiction. La contradiction Hanafite est la forme de la réflexion régressive, tandis

(1) Ibid, p.42

que les hallucinations en sont le contenu. Ce n'est que par des hallucinations que le principe d'identité peut être violé⁽¹⁾.

En analysant Hanafi à la lumière de son projet sur l'Occidentalisme, Tarabichi conclut « que dans sa critique du centralisme occidental, Hanafi est à son tour centré sur un centralisme islamique en contraste avec le centralisme occidental chrétien, et de là il y a une incursion accrue dans le centralisme arabe dans le sens où le monde arabe est le cœur et le centre du monde islamique. Puis il fait de même pour le centralisme égyptien, considérant que l'Égypte est le cœur de la nation arabe et le centre de gravité du monde islamique, pour finir dans son analyse, par la centralisation de ce projet en tant que projet novateur attendu⁽²⁾ ». C'est un projet basé sur le déni de l'autre, « il faut non seulement que nous nous élevions, mais que nous nous élevions et que cet autre chute ». Et H.Hanafi formule cette problématique avec la plus grande clarté: c'est alors que la relation égal à égal entre nous et l'Occident ne peut se produire qu'au cas où nous avancerions et l'Occident cesserait de progresser. Georges place ce paradigme de Hanafi fondé la vengeance sous la loupe de l'analyse: « la vengeance

(1) G.Tarabichi Les intellectuels arabe et le patrimoine: la psychanalyse d'une névrose collective, 1^{ère} éd. Bey. Riad Al Rayes 1991.p.138

(2) Ibid, p.181, 184

est la relation la plus impérative entre le blessé et le blessant, car la retraite de l'Occident ne peut avoir l'effet du baume que si elle est faite par le soi blessé⁽¹⁾ ».

Partant d'une clause dans laquelle Hanafi identifie l'état de la nation islamique comme une nation sous-développée à tous les niveaux, George répond: « Quand le sous-développement est une réalité si radicale et totale, le plus grand défi ne peut être que le défi de soi, pas le défi de l'autre ». Dans un effort pour dénoncer l'écroulement du paradigme Hanafite en vue de le démolir, il expose longuement et en détail, comme il est d'habitude, ce paradigme basé sur des délires et des contradictions. George part de la méthode adoptée par H. Hanafi dans sa guerre contre l'Occident.

Premièrement: nier l'influence culturelle occidentale actuelle: George révèle les tentatives de Hanafi de renier les occidentaux par lesquels il est influencé tels Oswald Spengler, C. Marx, Ludwig Feuerbach et d'autres. Tarabichi révèle cela avec un argument catégorique, tout en dévoilant les contradictions de Hanafi, son cheminement pour réfuter non seulement ses prétentions, ses théorisations écroulées mais plutôt pour découvrir des déficiences psychologiques qui ont produit ces prétentions.

Deuxièmement: nier l'influence culturelle dans le

(1) Ibid, p.188

passé révèle la dénégation de Hanafi de l'influence de la civilisation islamique par les Grecs et d'autres, dévoilant également ses contradictions dans ce domaine.

Troisièmement: preuve de l'influence arabo-islamique: Tarabichi révèle ici et réfute le caractère absolu de tous les cas présentés par Hanafi pour démontrer l'influence de la culture arabe sur d'autres cultures, en particulier l'Occident, sans nier l'influence relative⁽¹⁾.

Dans le dernier chapitre, « Vers une conclusion impossible des contradictions », Georges se demande: si la pensée de Hassan Hanafi est tissée, chaîne et trame, à partir de la contradiction, et si les opposées dansant dans cette pensée sont déterminés par deux rythmes alternés: délirant et réparateur, marxiste et critique, et alors quel rythme est le précédent et quel est le suivant ? En d'autres termes, quel est l'un des deux moments prioritaires: est-ce le moment de la nation qu'on a loué ou bien le moment de la nation dont on se moque ? Le moment de louer la civilisation de la révélation ? Ou le moment de la disgrâce d'une civilisation centrée sur Dieu et niant l'homme⁽²⁾ ?

Hassan Hanafi dans le miroir de George n'est rien d'autre qu'un alchimiste et l'unité des opposés. Il semble que Hanafi, qui n'a pas parlé de l'unité arabe, a

(1) Ibid, p.197

(2) Ibid, p.273

perdu son chemin et a obtenu un succès remarquable non pas en renouvelant l'héritage de cette nation, mais en amassant ses contradictions et en les recapitalisant par une tentative désespérée de justification, de graduation et de contournement, et c'est le cas de tous ceux qui ont utilisé la logique contre la logique.

En ce qui concerne l'identité dans sa relation de la renaissance arabe face à la renaissance Européenne, Tarabichi estime « il incombe ici également d'observer une différence fondamentale. La renaissance que l'Europe a connue dans les XV^e et XVI^e siècles est fondé sur la limitation des anciennes époques « Grecque et Romaine ». Quant à la renaissance arabe elle s'est conçue une reprise de la création, mais en fait elle est plutôt une sorte de réincarnation et de ré-identification. Donc il faut que les arabes soient ni plus ni moins eux-mêmes et cette logique amena en dernière analyse à responsabiliser les « étrangers », leurs décadences. Tarabichi empreint au patrimoine le concept - populismes- qui lui ait équivalent à celui des (étrangers) dans son origine ethnique. Et ce paradigme rigide, comme nous l'avons vu dans l'exemple d'Arsuzi et d'Amâra, est le même que celui qui était inscrit dans « l'intégrisme islamique: tout comme les arabes étaient dégénérés sauf en les mélangeant aux Gentils, de même l'Islam n'a pas dégénéré sauf dans la mesure où il a cessé d'être l'Islam », d'où la demande croissante d'un

retour à l'islam dans sa prétendue première pureté « ou ce que l'on pourrait appeler « l'islamophilie ». L'islam selon ce paradigme, doit se « réislamiser⁽¹⁾ ».

Le soi ouvert à lui-même et à l'autre est reconnu et capable d'assimiler les conditions de développement sans qu'il soit aliéné par l'Occident ni par les prédécesseurs, et c'est là que réside le secret de la modernisation. En confirmation de sa thèse, Georges suit les manifestations de l'évolution induite par le processus de modernisation, comme la poésie, le roman, le théâtre, l'art plastique et la musique. Cette modernisation a été accomplie, tout le long de notre XX^e siècle, avec un succès sans précédent, une partie essentielle de sa mission. A la fin de ce XX^e siècle, les acteurs de la culture arabe contemporaine tendent à moderniser l'héritage mental, c'est-à-dire juridique, verbal, philosophique, linguistique et historique, favorable à la modernisation littéraire et « semble-t-il, c'est le principal élément présenté à l'heure actuelle dans l'agenda historique. Cela signifie que la modernisation du patrimoine, est la condition préliminaire d'une phase supérieure et ultérieure de la modernisation: cela implique une modernisation théologique et philosophique⁽²⁾ ».

(1) G. Tarabichi, De la renaissance à la réaction: les ruptures de la culture arabe à l'époque de la modernisation, 1^{ère} éd .Bey. Dār Al Sâqi, 2000, p.41.

(2) Ibid, p.42

Dans sa lecture prospective, Tarabichi estime que le processus de modernisation du patrimoine se poursuivra tout au long du vingt et unième siècle, tandis que la modernisation théologique et philosophique devrait avoir lieu dans la seconde moitié de ce siècle.

Cependant, les projections dans le futur ne reflètent pas la modernisation scientifique, « rien n'indique aujourd'hui que le monde arabe passera au XXI^e siècle de l'état de consommation au statut de production scientifique⁽¹⁾ ».

(1) Ibid, p.44

Chapitre III

Production intellectuelle

Début de sa carrière: traduction^(*)

Dès l'âge de 22 ans, G. Tarabichi s'est lancé dans la traduction, car son métier d'instituteur ne l'intéressait guère. Pour se faire, il déclare: « Dans un premier temps marxiste hérétique, j'ai traduit des ouvrages de Marx, de Lénine, en particulier les ouvrages interdits par Staline, ainsi que de Trotski. J'ai traduit aussi Kautski et Rosa Luxembourg. Il n'y avait alors que deux langues étrangères dans les milieux intellectuels arabes, le français et l'anglais, pas de traduction directe donc à partir de la langue d'origine. Ce fut de même pour Freud. Et, sans être pour autant un érudit en français, je me suis lancé dans cette activité de traducteur du français. Assez vite, je me suis retrouvé en marge par rapport à l'idéologie marxiste dominante, et me suis intéressé à l'existentialisme sartrien. Sartre est rapidement devenu l'idole de l'intelligentsia arabe,

(*) Rencontre avec traducteur en arabe G. Tarabichi, Jozette Zoueïn et Thierry de Rochegonde, dans chez Vuoi ?, 2004/01/Nu 21. p. 93-99.

et j'ai pu traduire nombre de ses ouvrages, ainsi que ceux de Simone de Beauvoir. Le premier livre que j'ai ainsi publié en mon nom s'intitule d'ailleurs « Sartre et le marxisme ». L'œuvre de Jean-Paul Sartre était tellement présente en moi que je vivais, pour ainsi dire avec lui au quotidien, en permanence. C'est alors qu'est survenue la guerre des 6 jours, blessure narcissique terrible du monde arabe, et la prise de position de Sartre en faveur d'Israël. En quelques jours, son aura dans le monde arabe s'est effondrée. C'était comme la « chute du Père », d'un père symbolique, et pour la seconde fois, j'abandonnais l'œuvre pour laquelle je m'étais totalement investi, et avec laquelle je vivais de manière idéologique.

Pour se comprendre, il s'est mis à lire Freud

J'avais un problème: j'étais à la recherche d'un père. Et les pères j'aime les brûler ! Ma vie durant, n'avais-je pas mis une confiance absolue dans une figure paternelle pour la voir chuter peu après ? J'ai alors eu besoin de me comprendre. Je me suis mis à lire Freud, et je suis rentré dans un monde qui ressemble à la grotte d'Ali Baba, car il n'y avait pas de culture psychanalytique à cette époque-là. Une erreur qui a duré près de quinze ans ! J'ai lu tout ce qui est traduit de Freud en français, j'ai traduit en arabe une trentaine

d'ouvrages de Freud. Mais le plus important, c'est que cela m'a fait changer de cap: d'un idéologue, je peux dire que je suis devenu psychanalyste... C'était magique. Je suis à l'origine critique littéraire, et à lire Freud, j'ai eu le sentiment, non pas d'appliquer, mais de réinventer la psychanalyse et la critique littéraire. Après quinze années de traduction, j'ai compris cela: la psychanalyse ne s'applique pas, car il n'y a pas de méthode toute prête. Ce n'est pas nous qui éduquons nos enfants, ce sont eux qui nous font père... J'ai été enseigné par elle. Comme c'est le roman qui m'impose la méthode de critique littéraire, pas le contraire. J'ai également lu Jung, Abraham, Ferenczi et Lacan, mais ce dernier ne peut se traduire, n'est-ce pas ? Il aurait fallu je l'entende parler. Je n'ai jamais rencontré un psychanalyste durant toutes ces années, car il n'en existait pas en langue arabe, bien que j'ai été tenté de le faire.

L'application de la psychanalyse sur les romans

Ma rencontre avec la psychanalyse m'a ouvert des portes à l'infini sur un domaine inexploré. L'œdipe dans le roman arabe fut mon premier ouvrage, deux autres ouvrages sur la virilité et l'idéologie virile dans le roman arabe. La dernière tentative que j'ai entreprise dans ce domaine fut l'analyse du roman d'un écrivain marocain intitulé *Le sans pareil*. Par la suite, j'ai été le

seul à polémiquer avec une féministe, écrivaine arabe d'origine égyptienne, Naoual el-Saadaoui⁽¹⁾. J'ai été le seul critique littéraire à avoir parlé de ses romans et de la symbolique de la femme dans le roman arabe d'une manière psychanalytique, et lui avait consacré un ouvrage, *Une femme contre la féminité*. Je croyais au féminisme avant de le comprendre du point de vue psychanalytique, et de le critiquer, m'étant apparu qu'il est à certains égards une idéologie de la virilité. C'est seulement lorsque cette auteur découvre l'importance de la psychanalyse qu'une réconciliation devint possible avec elle. Ce qui m'a mené donc à penser qu'il y a la personne qui écrit, et le sujet.

Psychanalyse de l'idéologie dans la culture

Le grand virage a été pour moi en ce sens la rencontre de l'œuvre de Hassan Hanafi, un des grands maîtres de la pensée arabe moderne qui se considère comme un idéologue illustre. Il est un phénoménologue islamiste. Analyser ou psychanalyser l'œuvre de Hanafi fut pour moi un revirement total. Il est facile d'appliquer les outils psychanalytiques sur le roman dont le style est subjectif et même autobiographique. Mais l'œuvre de Hanafi concerne le patrimoine

(1) Traduite de l'arabe, publiée aux éditions des Femmes, L'Harmattan, Parangon, N..el-Sa'adaoui lutte pour la libération de la femme dans les pays arabe

islamique, elle est écrite d'une manière objective. J'ai traité son « discours patrimoniste » comme si Hanafi était un romancier, et comme si derrière sa relation avec ce patrimoine islamique résidait un roman familial. Ce fut le premier essai d'une psychanalyse de idéologie dans la culture arabe. Mon dernier livre publié dans la psychanalyse s'intitule *Les Intellectuels arabes et le patrimoine, psychanalyse d'une névrose collective*. Il est une critique du discours traditionaliste arabe qui se veut intellectuel, mais qui en fait est bel et bien un discours de névrose cherchant, dans la renaissance du patrimoine, un grand-père protecteur. Je voudrais témoigner également ma dette ici à Gérard Mendel et à son livre, *La révolte contre le père*, livre d'un psychanalyste et d'un anthropologue.

Son itinéraire intellectuel^(*)

Son itinéraire se répartit généralement chez Tarabichi en deux étapes principales, dont chacune possède son propre cheminement. Il adopte durant la première étape les idéologies occidentales modernes du marxisme au nationalisme, à l'existentialisme, une rupture totale avec le patrimoine. Dans la seconde, il part à la découverte de ce dernier en général, et à la critique de l'œuvre de Al-Jâbri *Critique de la raison arabe*,

(*) Les philosophes arabes Al Awan. Net الفلاسفة العرب الاوان

en particulier. (Dans son intervention accordée au journal *Alhayât*, janvier 2006).

« Il est nécessaire tout d'abord de reconnaître que la génération à laquelle j'appartiens et qui succéda aux deux générations suivantes de la Renaissance, nommé génération de la révolution, a vécu et nous avons vécu avec lui une totale rupture avec le patrimoine. Toute notre réflexion et toute notre structure mentale s'oriente entièrement vers les idéologies occidentales et modernes et se transforma grâce à nous en livres sacrés, marxiste fut-elle ou nationaliste, socialiste, existentialiste ou unitaire. Nous vivons en complète rupture avec le patrimoine, nous voyons dans ce dernier pas plus que des livres jaunes (obsolètes). Cela est arrivé devant l'échec de notre projet de modernisation et la déception face à l'échec de notre *révolution*, qui n'a réussi qu'à nous brûler et se brûler elle-même. Puis, devant la chute retentissante des idéologies, il s'en est suivi notre propre découverte de la vérité de ce scandale qui atteignit le marxisme, et en gouvernant en son nom durant trois quart de siècle où un changement capital se produisit. Surtout que tout ceci eut lieu à la suite de la défaite de 1967, puis de l'extension des idées extrémistes et de la violence au nom de l'Islam.

Tout ceci nous amena et m'amena personnellement du moins, à revoir mon héritage culturel pour découvrir ce que fut ma rupture avec mon patrimoine.

Ce qui parut à mes yeux encore plus grand et dont la guerre civile libanaise m'obligea à fuir pour Paris et particulièrement fuir les luttes confessionnelles du Liban où je séjournais à l'époque. Face à tout cela, et sans que je ne m'y attende, ma relation avec le patrimoine s'installa. J'y découvris un substitut de la patrie quittée, de là mon intérêt au projet du penseur marocain M. A. Al-Jâbri vit le jour, car il était le premier à proposer l'idée de la critique de l'esprit, désirant lui-même qu'il soit épistémologique dans sa critique, en s'appuyant sur les nouvelles méthodes. Dans ce projet d'AL-Jâbri, j'ai trouvé tout d'abord l'antithèse du projet sur lequel je me basais. Cependant, mon excessive admiration pour Jâbri ne dura pas longtemps. J'ai rapidement senti que ce penseur visa bien le titre mais rata la cible. Autrement dit, la critique attendue n'a pas eu lieu, il n'effectua pas la critique que nous pensions. Il a plutôt confisqué le processus de la critique au moment où nous en avons le plus besoin. En contrepartie, j'ai découvert ici que l'Occident ne s'est construit que dans la mesure où il s'est critiqué. L'esprit occidental devint supérieur et mondialement civilisationnel, lorsqu'il pratiqua l'autocritique. Quant à nous, qui avons un héritage non moins important que la taille de celui de l'Occident, nous ne pourrions entreprendre la mission de la modernisation et atteindre la renaissance requise que si nous menons

l'esprit critique auquel l'Occident s'est lui-même soumis. Nous ne pourrions pas mener la bataille de la modernité tant que nous serons dénués de véritable critique ».

« Ces mutations par lesquelles la pensée de Tarabichi sont traversées ne représentent pas le processus de *substitution* pour de spécifiques orientations au lieu d'autres, mais représentent plutôt une autocritique permanente, une accumulation et une reconstruction.

Cet itinéraire de transformations continues ne signifie point le déni de tout ce qui fut dépassé, mais bien au contraire, c'est à travers l'histoire, le changement et le règlement de compte que se déroula aussi l'opération de l'accumulation et de la reconstruction. Et si j'ai dépassé mes étapes: nationaliste, marxiste, existentialiste et psychanalytique, cela ne veut pas dire que je ne conserve pas de ces moments là d'éléments qui ne cessent encore de jouer un rôle en dernier instance dans mon cheminement intellectuel. C'est ainsi que j'arrive aujourd'hui, à travers toutes mes expériences passées, à développer une vision composite et approfondie du réel dans lequel on vit, et qui continue un nouveau tournant dans le monde arabe, à travers l'émanation du phénomène fondamentaliste, avec sa vague extensive aujourd'hui, qui a été l'une des causes de ma transformation de la critique du roman à celle du patrimoine arabo-musulman, comme cela s'est révélé

dans *La critique de la critique de la raison arabe*, qui a pris et ne cesse de prendre une dimension encyclopédique à laquelle je ne m'attendais point moi-même lorsque je l'avais démarré depuis plus de vingt ans » (dialogue avec le journal Al sharq a Aoussat 23 janvier 2008)...

Le projet philosophique

Le projet philosophique chez Tarabichi contient trois aspects. Le premier consiste à traduire les chefs-d'œuvre de la pensée occidentale moderne et contemporaine en langue arabe. Le second se consacre à la critique de la pensée arabo-musulmane moderne et contemporaine. Quant au troisième aspect, il se spécifie dans la recherche du patrimoine, s'appuyant sur la mise en œuvre d'une large critique du projet de M.'Abed AL-Jâbri intitulé *Critique de la raison arabe*. Pour Tarabichi la critique de ce livre n'est qu'une occasion de confirmer sa position philosophique et d'approfondir la recherche sur le patrimoine. Cela s'éclaircit dans l'introduction de son livre *Critique de la critique de la raison arabe– L'esprit démissionnaire en Islam comme suit:*

« Plus d'un ami et lecteur m'ont blâmé de m'être mis en difficulté lorsque j'ai consacré tout mon temps (une quinzaine d'années) et tous ces efforts (quatre

volumes jusqu'à présent) à riposter au projet de Jâbri dans *La critique de laraison arabe* au lieu de me consacrer à l'accomplissement d'un projet personnel dans la lecture de l'héritage arabo-musulman...

Ce reproche est vrai et pas vrai en même temps. Il est vrai tant que tout mon projet, je n'apprécie pas ce terme *narcissique*, s'est limité à la critique pour la critique. Mais est-ce que effectivement je n'ai fait que répondre à AL-Jâbri ?..

Je ne le pense pas... En effet, Al-Jâbri m'avait donné l'opportunité, l'appui pour me lancer, et non le point d'arrivée. Mon projet a cessé d'être la critique pour critiquer, pour se transformer également en une relecture, une refouille et une ré-institution, ou c'est du moins ce que j'espère. Il ne suffit pas, par exemple, d'avancer comme preuve que Jâbri n'a écrit qu'une demi-page et pas plus, sur « Hermes », le livre de la *culture nabatienne* d'ibn Wahchiyyahet, il l'a attribué aux sciences de l'esprit démissionnaire. Me voici en train d'écrire quatre vingt dix pages pour reconstruire cette rare trace d'un ancien héritage, dans sa rationalité scientifique prématurée historiquement » (*la raison démissionnaire dans l'Islam*, p. 9).

Sa méthode

Tarabichi se base dans sa gigantesque entreprise sur deux genres ou deux niveaux de méthodes. Le premier est consacré au traitement des problèmes aux causes de la renaissance et de la modernité. Le second aux problèmes de patrimoine et au projet *Critique de la critique de la raison arabe. Par rapport aux causes contemporaines* Tarabichi utilise la psychanalyse pour critiquer le réel de la pensée intellectuelle arabe. A ce sujet, il dit:

« Il est indispensable, comme dans toute introduction, de faire deux arrêts, l'un sur la méthode et l'autre sur le sujet. Quant à la méthode, c'est la psychanalyse, nous l'avons traité d'une manière ou d'une autre dans nos études sur le roman arabe. La tâche fut facile et la fertilité relativement garantie. Le roman arabe était et demeure toujours dans son courant le plus large un roman biographique, et le fait que la psychanalyse, qui a vu le jour avec l'auto-analyse à laquelle Freud s'est lui-même soumis, fut et reste encore par excellence une méthode pour l'écriture des biographies ou pour leur relecture...

Mais la difficulté rencontrée dans notre tentative d'allonger le discours arabe contemporain sur le divan fut la structure *objective* de ce discours, apparemment indépendant de la subjectivité de ses sujets. Mais le

sujet du verbe (je) dans la production de ce discours qui est le « nous » et non le « moi » qui parle. Dans le cadre de cette introduction, nous n'avons guère le temps de nous étendre plus longuement sur la façon qui nous a été offerte pour vaincre cette difficulté - sur ce que nous croyons. Mais il suffit d'indiquer que les fortes contusions dans l'histoire des groupes et des peuples et d'autres comme la guerre de Juin 1967, dans leur nature vont générer des chaînes symétriques de réactions adéquates ou unifiées, de sorte qu'il nous apparaît que le groupe semble se comporter comme un seul individu, de telle sorte il est possible de les considérer comme un objet pour les sciences subjectives humaines. Entre autres, la psychanalyse dont l'affiliation publique à la psychanalyse individuelle ne l'a pas empêchée de développer des branches et sections dans le domaine de la psychologie collective. » (*Les intellectuels arabes et le patrimoine: la psychanalyse pour une névrose collective*, p.9).

De plus, Tarabichi s'appuie sur la réinterprétation de textes pris dans le cadre de les comprendre dans leur contexte socio-historique:

« Pour moi je n'explique pas la modernité en tant que coupure, puisque la rupture cognitive est une chose et le découpage du texte en est une autre, et la modernité est une rupture cognitive... Et que serait une

rupture cognitive ? Elle s'effectuerait au niveau des textes et de leur compréhension, de leur réinterprétation et non point sur la négligence. Nous sommes une nation de patrimoine, habitée par le patrimoine de la tête jusqu'aux pieds, et donc nous ne pouvons point entrer dans la modernité dénué de ces textes qui sont le fondement de tout ce qui est en nous. Donc, pour rentrer dans la modernité, il ne faudrait pas se couper des textes ; il nous incombe, par contre, de les interpréter et de relier ces textes à leur histoire et à leur contexte, de les comprendre à la lumière de nos besoins et non comme les anciens les avaient compris, en fonction de leurs propres besoins. Et comme l'avons dit: « ce sont des hommes et nous de même » (dialogue Islam online, juillet 2008)... »

Quant à la manière de procéder avec le patrimoine, à travers le projet *Critique de la critique de l'esprit arabe* Tarabichi utilise la méthode de la déconstruction pour revoir les fondements épistémologiques du texte d'Al-Jâbri puis les deux méthodes, la fouille archéologique et la critique historique afin d'atteindre les origines patrimoniales des concepts et les catégories mentionnés dans ce texte, et enfin la méthode de composition pour la reconstruction de ces concepts et catégories sous la forme correcte grâce aux résultats de la critique. L'un des exemples de cette méthode est le texte suivant:

« La technique d'adhésion conceptuelle utilisée dans l'épistémologie jaberienne ne respecte pas simultanément les deux conditions. Elle détache violemment les concepts de leur contexte initial et les rejette non sans violence dans le tissu même de nouveaux contextes. L'épistémologie de Jâbri 'scalpe' ses concepts d'un corps pour les replacer dans un autre corps sans aucune précaution méthodique, et sans conserver la sacralité de ces deux corps et leur suprématie subjective, et sans se soucier du destin de nouvel organe transplanté. Il lui suffit que cet organe soit cousu avec une grosse aiguille, même si le lieu de sa déconnexion et connexion demeure sanglant et ulcéreux.

Et puisque la comparaison, soit-elle représentative, ne peut être une preuve, alors nous avançons notre démonstration suivante:

Nous avons trouvé la critique de l'esprit arabe qui emprunte, par son aveu, au concept du système épistémologique de Foucault. En effet, Jabri emprunte, sans l'avouer, au concept de la structure de l'inconscient chez Lévy Strauss. Et puisque ce double emprunt n'émane pas de ses propres sources, mais semble être séparé de son contexte. Le critique de l'esprit arabe se fantasma qu'il peut coller les deux concepts l'un à l'autre, collage de l'attribut au sujet, sachant bien que le concept de la structure inconsciente se trouve en

contradiction, par définition, avec celui du système cognitif. La connaissance est accumulation dans le conscient. Et quelque soient les spécificités de l'inconscient, même sur le plan des mécanismes de sa production, cette connaissance ne peut devenir connaissance que dans la mesure où elle représente une transition de la conscience à une autre conscience supplémentaire. Et comme le pense Jean Piaget - nous le verrons dans l'une des références de Jâbri - la connaissance, et exclusivement au sens épistémologique du terme, est la connaissance grâce à l'enrichissement des connaissances ou l'étude des mécanismes de la croissance des connaissances ... et le passage aux états de moins de connaissances à des états de plus de connaissances. Et si nous considérons que l'épistémologie est par définition ***connaissance de la connaissance***, la limite du système d'une culture-donnée et sa structure inconsciente abolit l'épistémologie - comme nous l'avons vu - en faveur de l'ethnologie. Il passe dans la culture concernée de l'état savant à l'état commun, ou en termes aristotéliens (considéré spinozistes par Al-Jabri comme nous l'avons vu dans la théorie de la raison) de l'état imprimant à l'état imprimé, ou si l'on veut de son histoire écrite à sa préhistoire non écrite » (***Problématiques de la raison arabe*** p 291-292).

L'islam civilisationnel

La principale position philosophique défendue par Tarabichi lors de la deuxième étape intellectuelle est ce que l'on peut appeler *L'islam civilisationnel*. Il traite l'islam même en tant que religion, et l'héritage islamique (dans tous ses aspects: juridique, verbal, philosophique et scientifique) en tant qu'héritage du soi arabe. Et son point de départ intellectuel principal, dans cette position, est sa conception de la laïcité de l'islam. Pas de sainteté dans l'islam, sauf pour le Saint Coran. Et toutes les pratiques sociétales *islamiques* premières, c'est-à-dire relatives à l'émergence de l'État islamique, étaient des pratiques laïques. Non seulement cela, mais encore il institue sa position sur la base des textes coraniques du Saint Coran, de la Sunna du prophète et des pratiques des premiers musulmans. Cela apparaît plus clairement dans ses multiples dialogues, où il affirme sa position et dans ses analyses approfondies du patrimoine dans son projet *Critique de la critique de la raison arabe*. Dans une interview accordée au magazine koweïtien *Al arabi* (juin 1998), il défend ses positions comme suit:

« Effectivement, la cause est que nous-mêmes autorisons l'autre à remplir le vide de soi autant que dans ce soit, il se trouve des béances et des lacunes et je crois qu'il est nécessaire de combler les lacunes

comme il est nécessaire ailleurs de connaître qu'en tant que nation nous possédons le plus remarquable et volumineux patrimoine parmi les nations et peuples du monde, même le patrimoine grec n'est pas considéré ni de près ni de loin, avoir le même volume que celui du patrimoine arabo-musulman. Quant à l'Inde, bien qu'elle possède un patrimoine considérable, le volume de celui-ci reste incomparable à celui du patrimoine arabe. Malgré cela, nous sommes la seule nation qui ne possède pas un institut arabe pour les études du patrimoine. Je pense qu'il y a une urgente nécessité à établir un tel institut, et j'estime que ce dernier n'en est pas moins important que celui de la Ligue arabe, quant à son efficacité à long terme. Il nous incombe de nous réconcilier avec cette histoire ancienne, car nous sommes nous-même les fils de cette continuité historique, qui débuta bien avant l'Islam. Comme nous ne pouvons comprendre l'Islam sans retourner à la *Jahiliyya* (l'époque pré-islamique), car il existe un héritage qui peut nous aider à nous connaître nous-mêmes.

Le retour au passé nous aide à connaître notre identité. Et nous représentons ce développement de ce passé qui s'étend sur de milliers d'années avant l'Islam et après lui. Les peuples dépourvu de passé invente le sien et là aussi, nous remarquons que en cours de reconstruction du passé on se trouve dépossédé du nôtre, ce qui a favorisé notre immigration envers

l'Occident. Effectivement, je crois que le problème du passé est une cause principale, mais conditionnée par une lecture moderne. Nous voulons que le passé soit contemporain à nous et non qu'on se transforme à des contemporains à lui. Là nous remarquons que la lecture moderne, qui part des données de la modernité et de ses méthodes pour établir cette continuité avec l'identité patrimoniale, peut ajouter et enrichir le soi. Je donne un simple exemple qu'ibn Khaldoun qui, à mon avis, est la référence objective de la civilisation arabo-musulmane. Il est la plus grande œuvre que cette culture a produite, et on l'a découvert grâce à la méthodologie de la modernité, après avoir vécu loin du champ de la circulation et idem par Averroès... »

Puis il défend dans le même entretien la civilisation arabo-musulmane et sa capacité à assimiler d'autres civilisations comme suit:

« En tant que chercheur dans les études patrimoniales je reviens à l'expérience historique de l'esprit arabe actuel lui-même: que remarquons-nous dans cette expérience historique arabo-musulmane ? Jamais un esprit n'avait eu à faire face à un tel défi du changement comme l'a fait l'esprit arabo-islamique lui-même, pourquoi ? Parce que ces premières campagnes qui se sont élancées du coeur de la Péninsule, Al Hijaz et de Najd, sont immédiatement entrées dans une zone

civilisée: Syrie, Égypte, Irak et Perse. Que s'est-il passé ? Ces campagnes ont affronté des civilisations et des cultures remarquablement développées, tandis que les arabes musulmans dans leur première ruée n'étaient pas sur la même identité culturelle. Le premier esprit arabe a fait face à ce grand défi culturel, que s'est-il passé ? Il a assimilé, digéré, tout l'héritage culturel de la région, s'y est lancé, avec cela a créé une culture et une nouvelle civilisation.

Je vais vous donner un seul exemple à ce sujet. Il est connu que les Arabes préislamiques avaient peur de la mer, même après l'Islam, quand Omar ibn Al'Ass a voulu construire pour les soldats arabes une ville lors de l'ouverture du Caire, Omar ibn Al Khattâb lui a dit: « Construits-là où tu veux, mais ne laisse pas la mer entre moi et vous ». Cela signifie que la pratique de l'Arabe, à l'époque, redoutait et n'était pas en rapport avec la mer. Pourtant, en vingt ans, pas plus, Mou'awiya qui est devenu souverain à Damas, construit durant huit ans de son règne une flotte et avec cette dernière assiégea Constantinople elle-même. Donc cela révèle que la capacité de cet esprit est merveilleux pour assimiler l'accumulation civilisationnelle et la dépasser. Et à l'avènement de l'Islam au premier siècle, Al Khalil ibn Ahmad Al- Farahidi inventa les sciences des performances et de la linguistique au milieu du deuxième siècle, et Al Châfi'i fit asseoir les sciences de la jurisprudence ».

Tarabichi ne se contente pas de défendre l’Islam au sens culturel du terme en se basant sur l’analyse historique, mais aussi à travers l’analyse des textes référenciels de l’Islam ; il prévoit de traiter directement avec des textes coraniques, en d’autres termes défendre son concept de l’Islam civilisationnel depuis le centre de la pensée islamique lui-même, qui est le Saint Coran. Dans une interview accordée à l’Islam Online (juin 2002) il déclare:

« Non je n’ai pas exclu le texte, qui sera le projet de mon prochain ouvrage. Et mon nouveau livre, que je suis en train de l’écrire, porte ce grand titre, qui peut contenir un certain degré d’audace. Peut-être semblera-t-il pour certains provocateur, et je l’ai nommé *Dieu et le messager: le législateur et celui qui légifère pour lui*. Dans le Coran, la législation appartient à Dieu seul, et même le messager ne possède le droit de légiférer. Je me suis basé sur des dizaines de versets qui confirment l’autorité du Messenger sur toute chose, sauf sur ce qui a été révélé directement par Dieu. Donc si le Messenger a parlé, il peut se tromper, et le Coran peut l’alerter: « s’il avait déclamé quelques paroles que nous n’avions pas dites, nous lui aurions coupé la veine du cœur » (Sourate Al Haqqa verset...), car le messager est humain. Et ceci est une grande valeur pour l’Islam. Contrairement aux autres religions, qui ont divinisé la prophétie, comme cela s’est produit

dans le christianisme quand il a fait de Jésus Christ un Dieu. Donc dans le Coran lui-même il y a une grande dualité entre Dieu et le messenger humain, et entre l'expéditeur qui est Dieu et le destinataire qui est un être humain, il existe une grande distinction. Par conséquent, je n'ai pas exclu le texte fondateur, mais je lui ai consacré un nouveau livre. J'espère que j'aurai le temps de poursuivre le projet que j'ai commencé »...

La profondeur de ses relations avec l'Islam civilisationnel apparaît dans tous ses écrits, dans sa deuxième étape en général. Et dans son projet pour critiquer la critique de la raison arabe en particulier, il s'avère clairement à titre d'exemple dans le texte suivant où il discute de ce qu'il nomme « l'inflation moderne » et l'impact négatif, selon lui, de cette inflation comme suit:

Contrairement à l'hypothèse, que la jurisprudence est le facteur de l'inflation moderne, elle est plutôt l'expression la plus islamique de l'Islam, nous croyons que l'ancienne structure religieuse de la région et des peuples ouverts était elle qui s'est manifestée à travers la diffusion du message islamique dans l'histoire ainsi que dans la géographie. En attendant les fouilles » qui utilisent » des moyens de la connaissance moderne et qui vont audacieusement aux racines du phénomène de l'inflation moderne, on remarquera de notre côté que cette inflation constituait, en fait, une sorte de déplacement

de la rationalité coranique et l'a fait sortir de son contexte d'origine. contrairement à la théorie de la prophétie juive et à l'hypothèse de l'incarnation chrétienne, ce qui a distingué le fait réel coranique et l'a spécifié c'est le concept du message- le livre-que le message humain l'interprète sans connaître l'occulte et ni faire des miracles. Bien qu'il existe deux ou trois Hadiths sur l'humanité du messager, la logique implicite pour la production du Hadith et la formulation de la Sunna mohammadienne (Alaouite) est une logique sanctifiée, voire divinisée. Et malgré les normes jurisprudentielles qui ont établi la priorité législative du Coran, elles ont élevé la Sunna au premier rang même, mais plutôt cette Sunna fut considérée totalement comme le Coran, une révélation divine. ALGhazâli dit au sujet d'« ALMoustafa » (le prophète) « le tout vient de Dieu » et il rajoute « la parole de Dieu est une et non deux, une dans le Coran et l'autre non dans le Coran ». Et il estime « La différence entre elle est seulement en phrase. Peut-être Dieu a exprimés par un mot symétrique qui nous ordonne de le réciter pour qu'il s'appelle Coran. Et peut-être il a exprimé une parole non organisé qui s'appelle la Sunna , et tout le monde est entendu par Dieu. Par conséquent AL Ghazali, et avec lui toute une école, a autorisé la transcription du Coran avec la Sunna. Et cela bien qu'il y ait entre les deux, chez de nombreux juristes et fondamentalistes, une différence dans la force

législatives". (Problématique de l'esprit arabe p.66-67)

Tarabichi ne se contente pas de cela mais plutôt défend, par une analyse historique, l'Islam civilisationnel en tant que ce dernier plus rationnel, selon lui, que le christianisme civilisationnel

Cette vision manichéenne du christianisme rationnel ouvert à la philosophie tandis que l'Islam fermé sur lui-même, ainsi « la raison cosmique » y est absent, tout cela ne laisse pas douter que l'auteur du texte n'adopte ou ne reprend pas à son propre compte la production de cette partie de l'idéologie orientaliste qui poursuit toujours sa rotation autour de l'ethnocentrisme européen et à y consacrer une fausse conscience historique. Ce qui signifie que le christianisme déplacé vers l'Ouest s'est ouvert tandis que « l'Islam asiatique » s'est renfermé, comme si le progrès du christianisme était à l'ombre de la présence permanente de l'esprit cosmique alors que le retard de l'Islam était à l'ombre de l'absence de cet esprit. Quant à cette vision est idéologique non adéquate à aucune réalité historique. Voilà l'essence de la thèse central de ce livre qui est entre vos mains. Prétendre que l'autorité ecclésiastique a employé le raisonnement rationnel grec dans sa lutte permanente contre la gnose « tout le long des quatre premiers siècles de l'apparition du christianisme », tandis, tandis que s'est dispensée dès le début de

l'autorité référentielles religieuse dans la culture arabe
Il est un modèle pour une conscience idéologique inconsciente et par la suite non apte à la critique ou non déconstructive, comme on continue à le penser
Nous verrons que cette conscience inconsciente se heurte frontalement à la vérité historique, dans les deux introduction dont résulte:

Il n'existe pas, premièrement, d'autorité religieuse hostile à la philosophie et qui s'est dispensée de l'héritage rationnel grec telle qu'elle a été dans le christianisme des premier siècles. ...etc

Il est injuste deuxièmement de dire que l'autorité référentielle religieuse dans la culture arabo-islamique a rompu avec le système aristotélien et avec le raisonnable rationnel grec plus généralement que dans la mesure où cette autorité référentielle se trouve réduite elle-même à une pure autorité de juristes -et c'est ce que fait Jâbri lorsqu'il identifie la civilisation islamique de civilisation de « jurisprudence » sans oublier que le plus important qui distingue l'autorité référentielle religieuse, dans l'Islam des premiers siècles, est sa double autorité: l'une de juristes hostiles aux sciences des pionniers et l'autre de l'autorité des savants des verbes qui avaient la priorité même, bien avant sur les théologiens chrétiens de l'âge médiéval latin, d'investir la philosophie au service de la théologie

(Destins de la philosophie entre le christianisme et l'Islam, p9-10)

La critique de la critique de la raison arabe

Critique de la raison arabe est un énorme projet pour le docteur Mohammad 'Abed AL-Jâbri, composé de quatre volumes *La formation de l'esprit arabe, La structure de la raison arabe, La raison politique arabe et la raison morale arabe*, on pourrait ajouter à ces parties son œuvre précédente intitulée *Nous et le patrimoine*, à ce projet, Celui-ci contient des détails et analyses encyclopédiques du patrimoine arabo-islamique et qui donna lieu à un nombre des catégories dont la plus importante et réputée est la division de l'esprit arabo-islamique en école levantine et école maghrébine. La première est déclarative mystique (ou religieuse irrationnelle). La seconde est démonstrative (ou laïque rationnelle)... etc Le projet de Tarabichi pour *La critique de la critique de la raison arabe* est en son essence une réfutation des fondements épistémologiques sur lesquels ce projet est basé. Puis, la réfutation des résultats auxquels il a abouti. de la méthode sur laquelle Jabri s'y est basée, la critique des faits, ainsi la critique de ce qu'il nomme l'investissement idéologique de la méthode et des faits

Tarabichi estime, en somme, que le titre, *Critique de la raison arabe*, ne correspond pas à ce projet. Et contrairement à cela, le projet rata sa cible

Tarabichi évoque que au début il était charmé par la première partie de ce projet. Mais il découvre par la suite que ses problématiques sont formulées à partir de fausses citations, (dans une interview avec le journal Al-Sharq al Aoussat, il avance:

Ceci n'est pas une accusation car moi-même ai déclaré et écrit aussi plusieurs fois que j'avais été réellement charmé dans la première fois par le livre d'AL-Jabri *La formation de la raison arabe*. A l'époque j'avais écrit dans la magazine *AL Wahda* que ce n'était point un livre qui cultive mais plutôt un livre qui change et celui qui le lit ne sera pas celui qui était avant de le lire.

Je crois que c'est un grand éloge pour Jabri mais ce même éloge que me fit passer à une position de *Critique de la critique* lorsque j'ai découvert peut-être par pure coïncidence. Jabri formule ses problématiques, qui me semblaient de prime abord captivantes, partant des citations falsifiées, voire partant des citations qu'il les falsifie intentionnellement pour servir ce qu'il formule comme problématiques de telle sorte il oblige son lecteur à donner à ces problématiques les réponses qu'il voulait qu'il lui donne. Et cela à partir d'une position idéologique définie et antérieure...

Il existe par ailleurs un autre reproche qui est celui d'utiliser l'épistémologie au service de l'idéologie. C'est une idéologie fanatique qu'il nomme le rationalisme maghrébin contre l'irrationalisme levantin, la déclaration sunnite contre le mysticisme chiite, l'Islam politique, en dernier instance, contre l'Islam spirituel. Mais je reste redevable à Jâbri, je l'avoue car il m'avait obligé à m'y soumettre avant même de le soumettre lui-même à la révision totale. Mise à part le fait que j'ai réussi moi-même à découvrir des centaines citations falsifiées par Jâbri, j'ai aussi reconstruit ma propre culture patrimoniale et dont je demeure encore et depuis plus de vingt ans dans un voyage à travers les replis de ce patrimoine qui demande une vie entière pour l'accéder, et non quelques années restantes d'une vie. ..etc (entretien Al Sharq Al Aoussat janvier 2008)

Tarabichi attaque la catégorie centrale du projet de Jâbri

L'Orient et l'Occident ne représente pas dans le projet de Jabri deux catégories géographiques, voire celles-ci sont élevées chez lui à deux catégories épistémologiques déterminent le système cognitive de la raisin en tant que tel. Ce qui appartient à l'Occident représente le principe de la rationalité sous les formes les plus supérieures: la démonstration. Quant à ce qui appartient à l'Orient sa part de principe de la rationalité est

détériorée au rang de déclaration et s' il n'est pas réduit à un rang plus inférieur, c'est le rang de mysticisme (al'orfan) -le royaume de l'irrationnel- en cas où il s'engouffre dans l'orientalisation sur ce que l'on peut considerer (**orient de l'orient**).

Dans cette optique Jâbri tente de justifier sa position qui condamne Avicenne et ses deux partenaires AL-Râzi et Al-Ghazâli dans *la tripartite non sacré*, en disant: Avicenne; dont j'ai parlé précédemment, et je reviens à vous dire qu'Averroès (l'occidental) a réalisé une rupture avec la philosophie d'Avicenne, de l'orient lointain, de Boukhara du pays d'AL 'Ajam (étranger). Il est lui-même avec Al- Razi, le médecin gnostique, et A-Ghazâli, appartiennent au *Levant* situé loin du territoire qui s'étend de l'océan au Golf". (*L'esprit démissionnaire dans l'Islam*, p.11)

Il s'aperçoit que le projet a échoué (avorté) dans le texte suivant

Dans le même sillage de cette impasse historique actuelle, l'affrontement de Jabri à la critique de l'esprit arabe, il n'a (malgré l'immense titre) généré qu'un projet avorté. Premièrement parce que Jabri adopta pour son compte le pêché de époque de la reconnaissance proclamant la non arrivée de l'heure de la révolution théologique, et puis la nécessité de l'ajournée à un inconnu délai. Deuxièmement sa périodicité erronée de

de "*l'époque de l'écriture*" (al tadwin), et son manque d'assimilation de la problématique de Lalande relative à la dialectique de l'esprit constituant et l'esprit constitué et sa repartition "structurelle" des systèmes cognitifs, en déclaration, mystique et l'a fait raté la cible, et mené sa bataille charnière contre les plus éminents représentants de l'esprit constituant dans la civilisation islamique à titre d'exemple Jâber ben Hayyân, AL Râzi dans la science et AL Farâbi et Avicenne en philosophie et et les partisans de l'analogie dans la langue et la jurisprudence, et les partisans de la déduction dans le mysticisme, victorieux en même temps en faveur de plus éminents représentants de l'esprit constituant représenté par la textualité d'ibn Hazm, le fanatisme d'ibn Tomart et le salafisme d'ibn Taymyyah. Alors si AL Jâbri couronna son projet *Critique de la raison arabe* par "un appel public" pour commencer à l'inauguration une nouvelle époque de l'écriture" ('Assr Al Tadwin période de mise en écriture et de formulation de la religion musulmane)". Cette fois nous nous permettons de parler d'un avortement verbal: le besoin reste important pour la critique et la reformation de l'esprit arabe, parce que "AL Tadwine" (l'écriture) en tant que cadre référentiel - par l'aveu d'AL jâbri lui-même - signifie que tout prêt et la mission est déjà terminée d'avance" (Problématiques de l'esprit arabe, p.69-70)...etc

Puis Tarabichi attaque "l'épistémologie jabrienne" comme suit

Nous nous commercialisons pas ce texte pour en discuter, car cela pourra être entretenu dans un chapitre ultérieur sur la problématique de la distribution tripartite du système épistémologique en démonstration, déclaration et mystique, mais plutôt on se suffit là d'avancer eux remarques finales. La première, la déformation permanente à la langue arabe est l'une des constantes de l'épistémologie jabrienne. La deuxième c'est que cette épistémologie contient une stratégie critique susceptible à la décrire de l'opportunisme. Al Jabri ne s'arrête jamais dans son projet critique devant le fait central qui est le fait Coranique qui a forgé la grandeur de la civilisation arabo-musulmane et leurs frontières ensemble, mais plutôt il saute épistémologiquement ou bien à celle qui la précède, c'est-à-dire à la langue arabe en tant qu'autorité référentielles pour L'esprit arabe, "le mineur" ou bien à celle qui est d'après, c'est-à-dire à l'époque d'al Tadwin (l'écriture) en tant que cadre référentiel à cet esprit (Problématiques de l'esprit arabe p.274-275)

Par ailleurs, il attaque la même "épistémologie Jabrienne" car celui-ci vise à démontrer l'unité du système cognitif de l'esprit arabe, comme suit...etc

Ce texte a sa propre gravité car il relève la finalité centrale qui régit le projet jaberien dans sa critique de

l'esprit arabe: l'utilisation idéologique de l'épistémologie pour démolir l'unité du système cognitif de cet esprit. Et puisque la fin justifie le moyen, tel qu'on dit, Al Jâbri facilite la montée de la rivalité d'Averroès avec Avicenne concernant l'interprétation du système aristotélicien à un niveau de rupture épistémique. Et il est alors facile d'éviter le niveau représentatif de deux côtés de cette rivalité pour faire passer la prétendue rupture épistémologique personnelle entre eux à une rupture généralisée au niveau de la structure théorique de la pensée entre le Levant dans son ensemble et le Maghreb dans son ensemble, en "âme", en système et en esprit. (Unité de l'esprit, p.139)...etc

A propos du résultat final auquel ALJâbri est arrivé, Tarabichi exprime une sorte de "stupéfaction" ou "choc" de la représentation du systèmes cognitif arabe en trois systèmes: nationaliste, indépendant séparatiste comme le texte suivant

Ce qui est stupéfiant -on ne trouve pas plus légère que cette expression - le critique de l'esprit arabe ne se contente pas d'instituer à chaque esprit de ces trois dans une structure cognitive autonome, ni même de le "mythifier" et "essentialiser" mais plutôt il dévie aussi à le rendre nationaliste pour en faire de lui un signe distinctif à des identités civilisationnelles nationalistes, de telle sorte que les plus nombreuses théories

anthropologique idéaliste excessives n'ont osé à l'égalier, en ce qui concerne de "l'âme des peuples" et "le génie des nations". En une seule lettre il dit en pleine irresponsabilité scientifique: "Nous portons un regard sur l'esprit arabe en tant que produit de la culture arabo-musulmane qui s'est instituée sur trois systèmes cognitifs: système cognitif linguistique d'origine arabe, système cognitif gnostique persan et système cognitif rationnel d'origine grecque"(Problématiques de l'esprit arabe, p.285)

Et le texte suivant illustre comme exemple le style de l'approche de Tarabichi à cette cause. ..etc

Face à ces affirmations, la contre- affirmation d'Al- Jâbri selon laquelle la langue arabe était peut-être la seule langue au monde qui est restée telle qu'elle est dans ses mots, sa grammaire et ses compositions durant au moins quatorze siècles. Cette allure devient une sorte d'instituer à un miracle. Est-ce que le miracle n'est autre chose qu'un phénomène individuel au-dessus de la loi commune, quelle que soit cette loi naturelle ou linguistique? Mais la question est que l'explication par le miracle n'exprime rien, voire lui-même a besoin d'être interprété et la position du critique de l'esprit arabe de la langue arabe -niant à elle seule son évolution parmi d'autres milliers de langues dans le monde- n'est pas susceptible à l'explication sur le plan

théorique, linguistique et la connaissance consciente, mais exclusivement sur le plan de la structure subconsciente. Et sans s'enliser dans la psychanalyse qui n'a pas lieu ici nous nous contentons de relever que l'inconscient lui arrive d'identifier la langue natale à celle de la mère. Dans le cas qui nous concerne, nous n'hésitons pas à parler de déni névrotique. Dans le texte déjà cité ci-dessus, le critique de l'esprit arabe s'arrête, dans sa immobilisation du développement de la langue arabe à l'ère de l'écriture. Mais dans ce texte il abolit même la séparation épistémologique, supposée là représentée à l'âge de l'écriture afin de mettre en quanton la langue arabe dans un réfrigérateur" au moins quatorze siècle. Est-ce donc une faute de crayon? Mais la science de l'inconscient ne commence pas, telle que la leçon freudienne nous enseigne, par la psychologie de l'acte manqué précisément!? Bien que le développement linguistique soit généralement très lent et ne relève pas du subconscient, pareil à une personne qui se mire la face quotidiennement dans le miroir, et se reflète dans la constance et non dans le changement -le développement de la langue arabe, au cours de quatorze siècles, prit, par contre, la forme des bonds. Ceux-ci, visible à l'oeil nu, sont cinq en nombre selon notre estimation. Nous les exposons dans la mesure de possible, de manière la plus réductible (Problématiques de la raison arabe, p.208)

La laïcité

Geoges Tarabichi prend une position constante à l'égard de la question de la laïcité,. Il apparaît sa défense dans le texte suivant et dans le dialogue avec le site Online.

L'une des armes meurtrières avec lesquelles la laïcité a été combattue dans le monde arabe et le monde musulman à la fois est le dicton selon lequel la laïcité est une invention chrétienne ou une induction de l'Europe chrétienne qui a créé la laïcité comme solution au grand conflit qui a duré plus de cent ans entre les catholiques et les protestants. Et le travail de l'orientalisme est venu pour confirmer que la laïcité est, en effet, de point de vue de l'orientalisme, est une innovation chrétienne qui ne peut pas être appliquée à l'histoire islamique. Car la laïcité existe dans le texte fondateur des chrétiens, qui est l'évangile, et elle n'existe pas dans les deux textes fondateurs de l'Islam qui sont à la fois le Coran et la Sunna.

Ce que j'ai trouvé dans l'histoire de l'Islam est l'équivalent, mais bien plus que de cette phrase évangélique distinguant entre Dieu et César... Il y a une quinzaine de récits qui confirment cette allure distinctive entre le monde et l'au delà, entre les affaires du monde que les gens connaissent, et les affaires de l'au delà qui sont la connaissance divine chez Dieu. Et ce que le messager a apporté est une focalisation sur le

côté de l'au delà, et cela est évoqué dans le texte d'Al Hadith. J'avance tout cela en réponse à l'optique orientaliste qui voudrait faire sortir le monde islamique du cercle de l'histoire moderne, et qu'il n'y a pas d'entrée dans cette modernité pour une raison religieuse, et mon appel est pour la redécouverte de l'importance de ce Hadith, qui a été mentionné plus de quinze formules dans tous les préceptes des livres de Hadith... L'islam, tout le long de son histoire a connu les dualité du monde et de l'au delà, et celle de l'état et de la religion, la prophétie et le roi, la succession et le pouvoir. Donc la laïcité, en tant qu'une distinction entre deux niveaux, n'est pas un nouveau incident en Islam, il est un élément fondateur depuis l'incident d'al Saqifa (de l'abri). Alors, nous ne pouvons pas dire encore: la laïcité, en tant que distinction entre religieux et laïc, n'était pas connu en Islam... Nous devons lire notre histoire d'un oeil nouveau et moderne afin de découvrir ces dimensions aujourd'hui cachées.

Mais, la laïcité n'est pas malgré tout cela, une recette toute faite à l'appliquer, voire il incombe aux sociétés arabo-islamiques de formuler leur propre conception de la laïcité, comme suit.

J'ai soulevé plus d'une fois dans ce que j'ai écrit sur la laïcité, que la laïcité dans le monde arabe n'est pas une formule prête à l'élaboration, mais ce qu'il faut c'est la redécouvrir, l'inventer et la développer pour

qu'elle soit compatible avec la réalité arabe et ses exigences. Quant à la laïcité introduite littéralement, son sort ne sera pas meilleur que celui de la philosophie arabe dont je viens de dire, à l'heure actuelle, son existence est impossible car il est resté une simple philosophie traduite. La laïcité en Occident, et comme je le montrerai dans mon prochain livre "hérésie 2" qui paraît bientôt, est établi sur la base de séparer l'état de la religion, et cerner son domaine dans le secteur public sans la société. Mais, je crois qu'il suffit de séparer la religion et l'état, pas assez sur l'échiquier arabe, car il incombe que la laïcité soit introduite au fond de la société elle même, sinon nous affronterons une impasse comme celle qui déchire la Turquie aujourd'hui. A cause de sa division en Etat laïcisé et société islamisée ou réislamisée (dialogue avec le journal Al Charq al Aoussat (Moyen Orient Janvier 2008).

Tarabichi soutient sa conception de la laïcité islamique à l'intérieur du texte coranique lui-même. Comme dans le texte suivant.

Enfin, reste le verset 43 du sourat al Ma'ida dans laquelle est mentionné l'expression "jugement de dieu" dans un contexte différent complètement et en permanence sans qu'il aît une relation au jugement dans son sens politique ou constitutionnel. Ce verset a été comme le disait al-Tabari dans sa grande interprétation "Jam' al

Bayan” (le recueil de déclaration) à propose des juifs de Médine quand une délégation de chez eux est venu vers le messager lui demandant d’expliquer quel est le jugement sur l’homme et la femme juifs attrapés en adultère, le messager, a été surpris qu’il soit désigné arbitre de la part de ces juifs, sachant que ces derniers sont au courant de jugement de l’adultère dans le Torah, il s’est rendu compte qu’ils n’étaient venus que pour le tester ou bien pour obtenir une peine réduite de sa part. Il les a renvoyés au Torah en disant: quel est le jugement du Torah en cas de l’adultère ? Ils n’ont trouvé aucune issue que d’avouer que c’est la lapidation. En réalité, ils auraient aimé ne pas appliquer ce verdict car l’homme adultère était l’un des nobles des juifs de la ville et de leurs riches. Et ils auraient aimé trouver une issue pour lui. Ainsi, le verset 43 a été révélé “Comment demanderaient-ils d’être leur juge quand ils sont avec eux. La torah dans laquelle se trouve le jugement d’Allah ? Et puis après cela, ils regrettent ton jugement. Ces gens-là ne sont nullement les croyants ? Et le verset suivant (44) "nous avons fait descendre la Torah dans laquelle il y a le guide et lumière. Sur sa base que les prophètes qui se sont soumis à Allah, ainsi que les rabbins et les docteurs jugent les affaires des juifs. Car on leur a confié la garde du livre d’Allah, et ils en ont les témoins. Ne craignez donc pas les gens, mais craignez moi. Et ne vendez pas mes enseignements à

vil prix. Et ce qui ne juge pas d'après ce qu'Allah a fait descendre, les voilà les mécréants".

Ce qui est étonnant dans cette dernière phrase dans le verset 44 du Sourat Al-Ma'ida (la table) est celle préconisée par l'Islam politique pour faire du Coran une constitution politique et pour exiger l'application de la règle divine. Mais puisque le contexte des deux versets est que la Torah inclus la règle de Dieu, et s'il ne jugeait pas ce que Dieu y révélait, alors il ne croyait pas (il apostasait), alors les partisans du jugement divin étaient censés rester logique avec eux-mêmes, adopter une constitution politique pour eux, non seulement le Coran, mais aussi la Torah". (Hérésies – la démocratie, la laïcité, la modernité et la résilience p.38.

L'avenir de la Renaissance Arabe

Tarabichi décrit les obstacles qui ont fait face à la Renaissance arabe moderne comme suit.

"Le projet de la Renaissance arabe a grandi sous la violence de la présence du colonialisme dans notre pays... Par conséquent, l'intellectuel de la renaissance a dû détruire et construire en même temps. Il a dû combattre le colonialisme et construire la renaissance. Il ait perdu entre les deux. Donc il n'a pas vaincre le colonialisme plus tard, ni il a réussi à construire une

véritable renaissance intellectuelle critique. Nous savons, sans citer d'exemple, que des dizaines de penseurs arabes ont écrit sous le poids de cette impasse dans son double aspect. Et nous savons que la critique ne peut-être que radicale... Et pour moi j'ai découvert que nous aurons plus tard un besoin arabe important de la critique. Mais, l'ai découvert aussi que dans notre pensée arabe, nous étions chaque fois que nous nous éloignons du colonialisme le complexe de repli sur soi et de l'autodéfense s'accroissent. Ce qui a engendré en nous la névrose collective. Peut-être la raison la plus récente est à la base, la contusion du mois de Juin 1967. Je dis la contusion parce que celle-ci est plus grave que le choc. L'expédition française nous a réveillé de notre sommeil et révélé le besoin du progrès et de la renaissance. Quant à la contusion du Juin 1967 était anesthésiante emportait nos esprits. Ce qui nous a poussé à chercher une solution au milieu d'un groupe de fantasmes inexistant dans le réel, voire je dis que cette contusion n'a pas mené seulement l'intellectuel arabe (pour ne pas dire l'homme arabe) à une névrose collective mais plutôt à une psychose collective. De là, nous remarquons comment un grand nombre de fils de la génération de nationalistes – voire les marxistes mêmes– ont fini par devenir extrémistes abstractionnistes... La contusion du Juin a été plus fort qu'eux". (Dialogue avec je journal Al-Hayât).

La position de Tarabichi est considérée, malgré son optimisme en général et sa confiance dans la compétence de la culture arabe ou islmamique, et finalement pessimiste.

"Nous, les arabes, devons avoir moins que d'autres peuples peur de notre capacité de l'assimilation, car nous avons une grande expérience historique en assimimation. Pour moi le dépassement de l'assimilé pour développer une culture plus riche et plus profonde, je n'est peur ni de l'avenir, ni de la disparition. Et malgré les facteurs de l'optimisme dans le réel arabe aujourd'hui je maintiens une certaine mesure d'optimisme, parce que je crois qu'il y ait des facteurs qui favorisent l'optimisme, bien qu'il y ait malheureusement des facteurs qui appellent au pessimiste. Il paraît que la balance prédomine en faveur des facteurs du pessimisme.

On remarque dans ce simple paradoxe qu'on a vécu le début de ce siècle, avec Al afghani, Mouhammad Abdo, Kâssemin Amin, et nous mourrons en nostalgie pour entrer dans l'époque et la civilisation. Je crains qu'on achève le siècle et les appels à la sortie de l'époque prédominant. Et je crois que c'est un grand paradoxe pour la culture arabe aujourd'hui. (Dialogue avec le magazine Al Arabi Kuwaiti).

Tarabichi s'attend à ce que la bataille contre les tendances "islamiques" se poursuivent durant un

siècle, avant de parvenir finalement à la libération de l'esprit requise.

"La confrontation avec les ennemies de la modernité et les défenseurs des anciens est une bataille longue et ardue. Je crois qu'elle ne va pas durer moins de 50 ans ou cent ans à venir. Et la confrontation de ces "anciens" ne peut avoir lieu qu'à travers tous les accomplissements et conquêtes de la modernité dans le domaine de la science et de la pensée. Ainsi, à travers le retour aux mêmes sites patrimoniaux dans lesquels ils prétendent être retrachés. Et si je dis là qu'ils prétendent, je signifie exactement ce que je dis. Le fondamentaliste que nous confrontons aujourd'hui est, de mon point de vue, une hérésie actuelle (Bid'a) exatement. Il me suffit donner une seule preuve. Si nous revenons au patrimoine nous n'aurions pas trouvé personne, de ceux qui ont vécu dans ces époques, qui s'affiche qu'il est "islamiste". Il y avait des musulmans, chétiens, juifs et mages mais pas des "islamistes". (Dialogue journal Charq al Aoussat Janvier 2008).

L'avenir de la philosophie arabe

En ce qui concerne la philosophie arabe, Tarabichi estime qu'il n'y a pas une philosophie arabe et que les circonstances rendent difficile l'émergence d'une telle philosophie.

Commençons par la détermination d'une réalité, à

savoir qu'il n' a pas de philosophie arabe moderne ou contemporaine. Si une telle philosophie existe, c'est une philosophie traduite, ou elle est générée par la traduction. Cela s'applique sur le thomaïsme de Youssef Karam, l'existentialisme d'Abd Rahman Badawi, l'introversiionisme d'Othman Amin, le personnalisme d'Aziz Al Hibâbi, le marxisme de Samir Amin, le Fewerbachisme de Hassan Hanafi et son husserlisme en même temps.

Mais, lorsque nous déterminons ce fait, nous devons associer ce rapport à une application. Donc, nous demandons: pourquoi n'existe-elle pas ? Et pourquoi elle est presque impossible qu'une philosophie arabe moderne et contemporaine existe ?

Pour répondre à cette question nous pouvons déduire qu'il y a 3 séries superposées des causes.

Premièrement, à l'échelle mondiale la philosophie contemporaine elle-même est en crise. La raison de cette crise est due au développement de la science elle-même. La philosophie a eu le jour et prospéré avant que la conception scientifique du monde ait eu le jour. En alternatif à cette conception, la philosophie est suceptible à la définition. A partir de cette perspective la philosophie est avant l'histoire de la science. Mais depuis que la science s'est présentée comme outil unique de connaissance et de domination de l'univers, le champ de la philosophie commence à retrécir et la science s'emploie à la dépouiller de sa spécialisation successivement.

Exactement, comme tous les anciens fondamentalistes disaient qu'il n'est pas permis à un diligent(interprète) de s'efforcer sauf en fonction d'un exemple préalable. De même, le philosopant (le pseudo philosophe), et nous ne disons pas philosophe-se trouve aujourd'hui en position de ce qui ne peut pas philosopher, sauf en conformité avec un exemple précédent. Mais avec cette différence: ce que les fondamentalistes le mettaient dans le passé, le philosopant arabe le rencontre projeter devant lui sur l'avenir. Le fait que l'Occident ait eu la priorité de créer la modernité, avait rendu tout ceux qui l'avaient suivi comme chose pensée d'avance. La civilisation occidentale demeurait grâce à sa priorité dans la modernité continue à maitriser le temps culturel aux autres civilisation.

Troisièmement, la philosophie est une plante qui ne se propage et ne fleurit que dans le terroir de la raison et l'indépendance de l'esprit. Sans rentrer dans les détails trop long à les développer ici, on remarquera que la rationalité comme condition contidionnant l'émergence de la philosophie est encore loin d'être le premier mot dans la culture arabe contemporaine. Nous ne voulons pas dire par rationalité autre chose que ce principe simple est révolutionnaire à la fois: il n'existe aucune autorité au-dessus de celle de l'esprit. Actuellement le sultan de la culture arabe est obscurcit encore par le turban de la religion (p.59-61) Les philosophes arabes Al Awan

Chapitre IV

Les avis et les opinions des chercheurs (euses) et écrivains (es) à l'égard du^(*) défunt, le penseur Georges Tarabichi

L'éditeur et écrivain Syrien Khaldoun Al-Nabwani explique "Je m'intéresse au penseur G.Tarabishi quand j'étais aux sièges de l'Université et la première chose que je lui ai lu était son livre *Les intellectuels arabes et le patrimoine – une analyse psychologique d'une névrose collective*, ainsi j'ai été impressionné par le livre et l'utilisation de l'approche psychanalytique pour lire la fièvre du patrimoine qui a pris feu au Levant et au Magrheb de Hussein Mroueh et Tayeb Tizini à Mouhamad 'Abed Al Jabri en passant par Hassan Hanafi. Ensuite, je lui ai lu certaines de ses oeuvres dans la critique littéraire, comme "Est et Ouest, masculinité et féminité" et d'autres textes sur l'existentialisme, mais je n'en ai pas été affecté à l'époque, alors je me suis détourné de lire ses livres.

Quant à l'écrivain syrien Wael Al-Sawah, il disait:

(*) [HTTPS://arab.co.uk](https://arab.co.uk) G.Tarabichi 18/3.2016

المفكر السوري جورج طرابيشي يرحل في باريس تاركا أكثر من مئتي كتاب

"Je dois beaucoup – comme beaucoup de ma génération – à Georges Tarabishi, un penseur, intellectuel et ami. Mon entrée dans la pensée marxiste non orthodoxe ne passait pas forcément par les livres de "La maison du progrès", mais plutôt dans le monde riche de Freud, et ma compréhension de Mouhamad Abed Al-Jabri sans toutefois le déifier. Car de lui j'ai pris connaissance de la critique de la pensée religieuse, de la pensée arabe, du critique du marxisme, de la critique de la critique, et grâce à lui j'ai appris à lire différemment Najib Mahfouz différemment. Freudien, il considérait Freud comme le dernier penseur du XX^{ème} siècle. En tant qu'ami, Georges m'ouvrait une porte vers l'Association des rationalistes arabes et le lieu du "temps" (Al Awan).

"L'écrivain et romancier Syrien Nabil al-Molhem confirme que le défunt n'est pas le le dernier des hommes respectés, mais qu'il appartient à la dernière génération respectée dans un pays où seule la jurisprudence du meurtre a été à l'abandon et où le seul jeu des couteaux persiste à l'avenir.

Al-Molhem estimait : "Georges Tarabishi est mort, et avec lui a vécu sa déception de dire à ceux qui ne l'ont pas écouté, et est resté silencieux, bien que la parole est digne de lui, tout comme la mort ne mérite pas un homme qui a accordé la vie à ce qui ne l'a past accordé qu'à lui (sauf à des rares donateurs). Il a été

oublié, comme un homme digne qui ne se souvenait par de son bruit que le bruit.

Le réalisateur syrien Haytham Haqi dit à l'égard de Tarabichi j'ai lu à l'écran la nouvelle de la mort du grand penseur syrien Georges Tarabichi... les pages de son dernier livre ***De l'islam du Coran à l'Islam du hadith***, le livre qui m'a incité à la recherche d'un sujet très important. C'était un livre paru de son temps. Dans ce document, Tarabichi présente une vision distincte des gens du hadith qui avait établi le système de la jurisprudence dont nous sommes les victimes aujourd'hui.

Il poursuivit: Bien qu'il ait dépassé les soixante-dix ans, il fut le penseur le plus vital et actif dans les débats qui avaient enrichi la bibliothèque de la philosophie arabe, dont le dernier livre: ***la critique de la critique de la raison arabe*** d'Abed Al Jâbri.

Quant au dissident syrien Marwân Al-Atrash, il commente le départ du penseur en ces mots: "Georges Tarabichi s'en est allé... mais avec son départ notre nation perd un phare qui avait enrichi la pensée et la culture. Je l'avais rencontré avec sa femme chez lui à Paris, son coeur ruisselant de douleur surpour la Syrie. Il nous avait submergé par sa simplicité et bonté qui éliminent tous les obstacles. Tout cela pour nous rendre communicant et ami avec lui. Je suis devenu plus convaincu que la pensée, la raison et l'acceptation

de l'autre sont le bonheur de tout être humain. Les grands hommes partent et la pensée éclairante ne meurt jamais. Elle demeure préoccupée par les problèmes des Arabes.

Le penseur palestinien Ahmed Barqawi estime: "Nous sommes face à une personne qui connaît sa responsabilité et apprécie son travail, donc il ne s'arrêtait pas au confort de la vie, mais passait d'un domaine à un autre ou d'un courant à un autre, du nationalisme au marxisme, au libéralisme, et il poursuivit son voyage rejetant les intuitions et posant les questions qui expriment l'angoisse intellectuelle et les hauts et bas de l'époque. Un hommage à l'esprit de rébellion, de liberté et de rationalité qui habita Georges Tarabichi, que j'ai rencontré pour la première fois dans ses écrits à cette époque, au début des années 70, à travers son célèbre livre: *L'organisation révolutionnaire* et j'ai continué à suivre tous ses écrits jusqu'à *Hérésies*. Salutations à vous, ô grand hérétique, tu nous manques, mais nous nous consolons du fait que vous nous avez laissé votre marque à cette époque. Notre douleur se ressent de vous savoir vécu en opprimé et aliéné comme le dit l'éditeur romancier libanais Samah Idriss "Pour l'éternité, le professeur Georges Tarabichi, grâce à qui nous avons lu Freud en arabe avant de le lire dans d'autres langues et nous avons lu vos traductions de Kazanzaki (le roman de Zorba en particulier) et

Marcuse (L'homme unidimensionnel), ainsi que votre excessive critique de M. 'Abed-Jabri. Il restera ainsi un signe lumineux dans l'histoire de la culture arabe et un point de repère pour des milliers d'Arabes. Au revoir mon professeur!!"

De son côté le poète palestinien Omar Chabana fait ses adieux à Tarabichi: il suffit que je t'ai connu un jour de près..." *la critique de la critique de la raison arabe* te suffit". Avant ce grand travail nous ne connaissions pas la grande Syrie et ses grands philosophes disparus derrière les noms grecs".

La chercheuse tunisienne Raja Ben Slama a écrit: "Il n'a pas toléré les ruines de son pays. Parfois, il lui semblait que ce pour quoi il s'était battu et que tout ce qu'il avait écrit avait été perdu pour les fondamentalistes rampants avec leurs légions funéraires.

"Il était le secrétaire général de l'Association des rationalistes arabes. Il était membre du conseil consultatif d'Al-Awan. C'était un bon ami. Il était un chercheur méticuleux qui ne se lasse pas, ne se lassera jamais et restera un symbole de la modernité intellectuelle dans le monde arabe intitulé "Adieu Georges Tarabichi", le critique et universitaire Mustafa Bayouni a écrit: "J'ai rencontré Georges Tarabichi, le penseur et philosophe élégant, lors de la célébration de la plume et du stylo (séminaire Najib Mahfouz) que la bibliothèque

d'Alexandrie a tenue en Octobre 2001 en marge de l'ouverture expérimentale de la bibliothèque. J'ai participé à la recherche du doyen du roman arabe Najib. Je me suis assis avec lui pour des sessions prolongées, dont la plupart tournaient autour de la névrose collective qui affligeait les intellectuels et l'obsession du patrimoine. J'avais l'habitude de faire une différence avec ce qu'il présentait, mais le grand penseur est celui qui accepte la différence, et défend même le respect du droit à la différence.

Le romancier égyptien 'Abd al-Nabi Faraj a déclaré: "Georges Tarabichi représente une grande perte parce que Tarabichi l'intellectuel et traducteur n'avait pas négligé les éléments vitaux et actifs de la réalité arabe. D'où son intérêt à l'égard de l'Islam civilisationnel autant intéressé par la littérature à travers une lecture consciente du romancier international Najib Mahfouz *Dieu dans le voyage symbolique de Najib Mahfouz*" et *Orient/Occident, Masculinité et féminité – une étude sur la crise du sexe et de la civilisation dans le monde arabe*".

Il poursuit: "Le livre encyclopédique de Tarabichi demeure le plus important de sa carrière intellectuelle, qui est *Critique de la critique de la raison arabe*, que le chercheur syrien Abdel-Razzaq Eid considère comme l'une des trois encyclopédies les plus importantes sur le patrimoine intellectuel arabo-islamique du XX^e

siècle. Il rappelle que l'encyclopédie du penseur égyptien Ahmed Amin sur "l'aube, le sacrifice et l'émergence de l'islam, et l'encyclopédie du penseur marocain Mouhamad Abed Al Jâbri "*Critique de l'esprit arabe*".

Départ sans alternatives

Le poète égyptien Osama Haddad a écrit: au tournant de la guerre menaçant de partition et avec le retrait des forces russes, Georges Tarabichi met un pied dans l'autre rive de la rivière, tellement occupé par la philosophie et l'analyse. Il avait sur lui des photos d'Alep, d'odeur de maisons en France tout en cotoyant d'autres cultures et traduisant les plus éminents de leurs philosophes.

On peut dire que son étude arabe et ses traductions de Freud et Sartre sont à l'origine de ses prouesses en tant que critique révélant des mondes fictifs et se heurtant au penseur Mouhamad Abed Al-Jabri et à son pro *Critique de la critique de raison arabe*. George Tarabichi en contradiction avec les réalités syriennes et arabes, est décédé sans renoncer à son antsectarisme et son assimilation à sa société. C'est peut-être le temps qui change les choses et nous rend plus féroce et raciste. Adieu grand penseur et critique éminent, adieu à la théorie de l'esprit.

Comme le dit la poète et traductrice égyptienne Hanan Shafi'i, "En bref, le départ d'un intellectuel arabe, de taille d'un Tarabichi, est une grande perte, s'ajoutant à notre perte de tout récemment, en tant que milieu culturel ayant le plus grand besoin de penseurs lecteurs et critiques, à la fois. Et à l'ombre des circonstances politiques et sociales que traverse la région et le combat sous des titres sectaires religieux. Nous avons un besoin urgent de modèles tel que Tarabichi, mais le destin est fait d'autres coix. A contempler la scène un moment, nous constatons que nous perdons de grands noms qui ont contribué au chemin de l'illumination dans le monde arabe. George Tarabichi est sûrement est l'un de ces plus importants noms l'un des plus importants de ces noms".

La traductrice et critique, Heidi Tibi, rappelle que le traducteur syrien, Georges Tarabichi, avait contribué largement dans le domaine de la traduction, surtout qu'il avait traduit des écrivains célèbres dans le domaine de la pensée philosophique: Freud, Sartre et Simone de Beauvoir, et quelques-uns qui avaient traduit ses oeuvres. Puis il ouvrier un grand espace pour faire connaître le monde arabe à ceux qui ne maîtrise pas la langue, comme l'importante école psychologique et philosophique et utilisée dans les divers domaines de la vie.

Les oeuvres intellectuelles et critiques de Tarabichi en particulier et celles soumises à la critique féminine,

comme le livre femme contre la féminité, et celui de Nawal Al-Sa‘dawi dans son propre livre *Critique de la critique de l'esprit arabe*", un bond qualitatif sans doute important dans la rédaction de ce livre.

Conclusion

Tarabichi conçoit que la réalisation de la Renaissance arabe dépend de la libération de la raison en général et de la réalisation d'une révolution théologique en particulier, à travers une opération critique radicale du patrimoine. Et il pense que cela n'est pas réalisé jusqu'à présent, et il ne le sera probablement pas réalisé pour une courte période de temps.

Cela dû, selon Georges, aux pionniers de la Nahda (la Renaissance) arabe parce qu'ils n'ont pas compris la condition historique qui a établi leur existence, on a perdu de vue que les fondateurs de la Renaissance européenne n'étaient pas des chrétiens autant qu'ils étaient des laïcs, c'est-à-dire que les bâtisseurs de la Nahda sont ceux qui sont passés du paradigme théologique à celui du positivisme rationnel. Nous pouvons trouver une excuse pour les ancêtres, alors qu'est-ce qui a empêché la deuxième génération de la Renaissance de changer le paradigme ?

Son œuvre la plus importante

- Hérésies 2: La laïcité comme problème islamo-islamique 2008.
- Miracle ou léthargie dans l'Islam, 2008.
- Hérésies 1: On Democracy, Secularism, Modernity, and Arab -Resilience, 2006.
- La raison résignée dans l'islam: critique de la critique de la raison arabe- (partie 4), 2004.
- Unité de la raison arabe: critique de la critique de la raison arabe (partie 3), 2002.
- De la Renaissance à la réaction: les ruptures de la culture arabe à l'ère de la mondialisation, 2000.
- Destins de la philosophie entre le christianisme et l'islam, 1998.
- Les problèmes de la raison arabe: critique de la critique de la raison arabe (partie 2), 1998.
- La théorie de la raison arabe: Critique de la critique de la raison arabe (Part 1), 1996.
- Le romancier et son héros: une approche du sentiment dans le roman arabe, 1995.
- Le massacre du patrimoine dans la culture arabe contemporaine, 1993.
- Intellectuels et patrimoine arabes: une analyse psychologique d'une neurologie collective, 1991.
- Femme contre féminité: une étude dans la littérature de Nawal Al-Sa'adawi à la lumière de l'analyse psychologique, 1984.

- Masculinité et idéologie de la masculinité dans le roman arabe, 1983.
- Complexe d'Œdipe dans le roman arabe, 1982.
- État qatari et théorie nationale, 1982.
- Le symbolisme des femmes dans le roman arabe, 1981.
- Littérature intérieure, 1978.
- Orient et Occident, virilité et féminité: une étude de la crise du sexe et de la civilisation dans le roman arabe, 1977.
- Dieu dans le voyage symbolique de Naguib Mahfouz, 1973.
- Le jeu du rêve et de la réalité: études de oeuvre de Tawfiq Al-Hakim, 1972.
- Marxisme et idéologie, 1971.
- Stratégie de classe de la révolution, 1970.
- Le marxisme et la question nationale, 1969.
- Sartre et le marxisme, 1963.

en anglais:

- Femme contre son sexe: une critique de Nawal El-sa'adawi, Saqi Books, 1989.

Conversations

- ⑩ Entretien avec le journal Al-Hayat - Ibrahim Al- Aris, janvier 2006.
- Entretien avec le journal Asharq Al Awsat - Hassan Salman, janvier 2008.
- Dialogue du magazine Al-Arabi Kuwaiti - juin 1998
- Entretien avec Islam Online - Hadi Hamad, juillet 2008.

Articles sur lui

- "La maladie de l' Occident" de George Tarabishi. .. Le nœud de la suprématie occidentale en tant que gang collectif - Suleiman Bakhti
- Critique de la critique de la raison - Dr. Abdul Razzaq Eid

Textes

- La philosophie dans la ville islamique - Chapitre deux de "Destins de la philosophie entre le christianisme et l'islam".

Ibn Sina, le mythe de la philosophie orientale - le premier chapitre de "Critique de la critique de la raison arabe - L'unité de l'esprit arabo-islamique".

Le problème du langage et de la raison - le deuxième chapitre de "Critique de la critique de l'esprit arabe - Problèmes de l'esprit arabe."

Sous la direction de: Samir Abu Zaid

- * Les philosophes arabes Al Awan