



“ L’identité nationale comme dépassement du confessionnalisme : l’Egypte selon Taha Husayn ”

Dominique Avon, Amin Élias

► To cite this version:

Dominique Avon, Amin Élias. “ L’identité nationale comme dépassement du confessionnalisme : l’Egypte selon Taha Husayn ”. dans D. Avon et J. Langenbacher-Liebgott (dir.). Facteurs d’Identité. Factoren der Identität, p.263-283 et p.3-6, 2012, “ Dynamiques citoyennes en Europe ”. hal-01339508

HAL Id: hal-01339508

<https://hal.science/hal-01339508>

Submitted on 16 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'identité nationale comme dépassement du confessionalisme : l'Égypte selon Taha Husayn

Dominique Avon
Amin Elias
Université du Maine

« L'Égypte a toujours été une partie de l'Europe dans tout ce qui est lié à la vie de la raison et à la culture »¹. Critique littéraire, journaliste et écrivain de renommée internationale, Taha Husayn est né en 1889 dans un milieu modeste de la Moyenne-Égypte. Jeune enfant, il perdit la vue en raison d'une ophtalmie mal soignée, événement qui fit de lui un révolté contre toute attitude fataliste². Sa maîtrise du Coran, complétée par l'étude de l'*Alfiyya*³, lui ouvrit les portes d'al-Azhar, institution universitaire presque millénaire. Il y suivit des cours de 1902 à 1908, déçu par le contenu et les méthodes d'enseignement des cheikhs, à l'exception du cours de littérature arabe d'al-Marçafi. Délaissant le turban pour le tarbouche, il intégra l'Université privée du Caire, emporté par un enseignement de type européen et des professeurs étrangers, parmi lesquels les orientalistes Nallino et Massignon. Il soutint une thèse sur le poète Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî, collabora au journal *al-Jarîda* d'Ahmad Lotfî al-Sayyid⁴ son mentor -« premier maître de notre temps » et modèle de « modération »-, traducteur de *La science des mœurs* d'Aristote⁵ et obtint

- 1 Taha Husayn, *Mustaqbal al-thaqâfa fî Misr*, Le Caire, Al-Haya al-Misriyya al-Âmalîl-Kitâb, édition de 1993, (1938), p. 26. Abréviation du titre dans la suite de l'article : *MTM*.
- 2 Taha Hussein, *L'Arbre de la misère*, Le Caire, Dar al-Maaref, 1964, pp. 55-57.
- 3 Taha Hussein, *Le Livre des jours*, Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 1998 (1947 pour la 1^{re} traduction des deux premières parties réunies), pp. 33, 38-39 et 60.
- 4 Christiane Lamourette, « Taha Hussein ou le prestige d'une culture égyptienne moderne », in : Charles-André Julien (dir.), *Les Africains*, t. IX, Paris, Editions J.A., 1978, p. 117.
- 5 Traduction parue en 1923 (deux volumes), Dâr al-Sader lî tibâ'a wa al-nashr, 702 p. T.H., *Hadîth al-'Urba'*, t. III, Le Caire, Dar al-Ma 'arif, s.d. pour la 12^e éd. (1^{re} éd. 1926), p. 49.

une bourse pour la France en 1912. Il y prépara un doctorat sous la direction de Durkheim puis de l'orientaliste Casanova. Il soutint sa thèse en 1917 : *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*. De retour en Egypte, il reçut une reconnaissance universitaire et littéraire, rejoignit le Parti libéral-constitutionnel dont l'organe quotidien, *al-Siyâsa*, avait été fondé par Muhammad Husayn Haykal, à cette heure fidèle disciple de Taine⁶.

Ce milieu polyglotte, ouvert aux disciplines forgées en Europe, professe alors une foi en la mission de l'intellectuel comme directeur de conscience de sociétés à moderniser, de gouvernements à guider, de peuples à éclairer. Il se heurte aux élites traditionnelles qui défendent un statut et une *Weltanschauung* fondés sur un référent religieux. La classe montante ne constitue cependant pas un magistère unifié à l'heure de la révolution de 1919, de la Constitution de 1923, de la convention de Montreux et du traité anglo-égyptien (1936-1937). Entre « réformistes » musulmans (Ridâ, al-Bannâ) qui défendent un projet confessant englobant et chrétiens marqués par une « tendance positiviste » (Shiblî Shumayyil, Farah Antûn), il est possible de classer à proximité des seconds Taha Husayn, Lotfî al-Sayyid, 'Alî 'Abd al-Razîq ou encore Salâma Mûsa dans une tendance parfois qualifiée de « modernisme laïcisant »⁷. Refusant la soumission de l'un à l'autre au nom du droit du plus fort (le musulman hier, l'Européen aujourd'hui), ces hommes sont confrontés au défi de la configuration d'Etats nouveaux, sous domination anglo-française, succédant à l'Empire ottoman dans des sociétés de langue arabe majoritairement musulmanes. Comment penser le défi du statut du colonisé ? Comment envisager l'avenir à partir du constat d'un « retard » face au « progrès » ? Comment concevoir le pluralisme au sein des régimes ? La voie choisie par Taha Husayn est celle de l'Etat-Nation qui lui permet d'envisager un dépassement du confessionnalisme à l'intérieur et, à l'extérieur, de revendiquer un référentiel commun aux rives de la Méditerranée. Cette option se heurte à une opposition vigoureuse.

6 R. G. Khoury, « Taha Husayn (1889-1973) et la France. Notes bibliographiques commentées », in : *Arabica* XXII (1975), pp. 249-254.

7 Georges C. Anawati, « L'Islam à la croisée des chemins : impasse ou espoir ? », conférence à l'Université de Fribourg, 15 novembre 1985 (tiré-à-part), Editions universitaires de Fribourg, pp. 17-21.

1- L'inscription égyptienne dans l'Histoire : un creuset et une élection

Le cadre de référence de la communauté d'hommes à laquelle Taha Husayn se dit appartenir s'appelle *l'Égypte*, la « nouvelle » n'étant que le prolongement de l'« ancienne » par voie de « renaissance nationale ». Le terme employé est celui de *nahda*, substantif propre à qualifier un « éveil » de la culture arabe après une période qualifiée d'« âges sombres » par les intellectuels de la fin du XIX^e siècle du fait de dominations extérieures successives auxquelles tous n'accordent pas des valeurs identiques. L'écrivain prend position contre le recours au « nationalisme islamique » et à une « mentalité azhariste ancienne » qui ne saurait ni recevoir ni transmettre l'acceptation du « nationalisme au sens de l'Europe moderne »⁸.

Taha Husayn emploie un même vocable pour parler de la conquête d'Alexandre, grande figure unificatrice à ses yeux, et celle des Arabes : *Iftataha*, qui ne signifie pas seulement « conquérir » mais également « inaugurer », « ouvrir », une terre comme un esprit : « De tous les Etats musulmans, l'Égypte fut celui qui recouvra le plus rapidement sa personnalité antique, qu'elle n'avait du reste jamais oubliée. L'histoire nous apprend qu'elle a opposé une résistance farouche aux Perses, qu'elle n'eut confiance dans les Macédoniens qu'au moment où ils se furent assimilés à elle, [...] qu'elle opposa une résistance continuelle [au pouvoir de l'Empire romain d'Occident et d'Orient], que son acceptation de la domination arabe, après la conquête, ne fut pas exempte de rancœur, voire de résistance et de révolte, et qu'elle ne commença à s'apaiser et à avoir confiance qu'après avoir recouvré sa personnalité indépendante sous Ibn Tûlûn »⁹. Cette lecture de l'histoire qui place les Arabes sur le même plan que d'autres conquérants ayant fait preuve d'« hostilité » à l'encontre de l'Égypte¹⁰, est une « falsification histo-

8 Taha Husayn, *MTM*, p. 12, p. 25, p. 36, p. 63, p. 74-75.

9 Taha Husayn, *MTM*, p. 19.

10 'Abdallah Naamân, *Al-Ittijâhât al-'ilmâniyya fî al-'âlam al-'arabî, Jûnih, Dâr Naamân li al-thaqâfa*, 1990, citant un article de Taha Husayn paru dans *Jarîda al-Muqattam*, 6 juillet 1933.

rique » et une « faute sociale » selon Hassan al-Bannâ. Le fondateur des Frères musulmans réagit vivement en indiquant que cette conception vient de Salâma Mûsa, qu'elle porte en elle une « haine » et un « ressentiment envers la langue arabe et l'islam », alors que la conquête arabomusulmane n'a été, selon lui, qu'une manière de favoriser la justice et la fraternité selon la volonté de Dieu¹¹.

La vision moniste d'al-Bannâ est repoussée par Taha Husayn au profit d'une équation empruntée à Paul Valéry, rencontré en 1937¹² : si l'Europe est une combinaison de Jérusalem, d'Athènes et de Rome¹³, l'Egypte est celle de Thèbes, d'Alexandrie et de la Mecque. Quant à son avenir, il résiderait dans la reconnaissance de son arrimage avec le nord de la Méditerranée. Membre de l'Institut d'Egypte, institution fondée par des savants lors de l'expédition militaire de Bonaparte en 1798, relancée par l'égyptologue Mariette en 1859 puis mise sous la protection du roi Fouad¹⁴, Taha Husayn ne manque pas d'éprouver une attraction pour l'itinéraire d'une France dont l'ambition politico-philosophique repose sur un projet à dimension universelle. La mission qu'il entrevoit pour l'Egypte auprès des pays de langue arabe ne manque pas d'analogies avec l'engagement français comme le montre son appel au gouvernement égyptien à fonder des écoles en Syrie, au Liban et en Arabie saoudite¹⁵.

Quand il pense l'Egypte, Taha Husayn n'envisage pas le « pacte social » proposé par Rousseau¹⁶ ou le « plébiscite de tous les jours » des citoyens imaginé par Ernest Renan¹⁷. La « communauté » précède l'individu, qui est « un phénomène social » postérieur : la « nation était avant qu'il advienne, elle est une entité pendant son existence et elle

11 Hassan al-Bannâ, « Misr 'arabiyya... fa al-yattaqi Allâh al-mufarriqûn li al-kalima », cité sur ikhwanwiki.com, consultation le 29/10/2010.

12 Taha Husayn, *Alwân*, Le Caire, Dar al-Ma'ârif, s.d., p. 62.

13 Nazik Saba Yared, *Secularism and the Arab World*, Beirut, Saqi Books, s.d., p. 178.

14 Henri Dehéraïn, « Un mécène royal. S.M. Fouad I^{er}, roi d'Egypte », dans Gabriel Hanotaux (dir.), *Histoire de la nation égyptienne*, t. VII, Paris, Société de l'histoire nationale-Plon, 1937, p. XXVII.

15 Taha Husayn, *MTM*, p. 378-380.

16 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Garnier Flammarion, 1992 (1762), p. 38.

17 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Mille et une nuits, 1997 (1882), p. 32.

subsistera après sa mort »¹⁸. Sa vision est donc charnelle et spirituelle tout à la fois, proche de celle d'un Charles Péguy qui pense l'action de la providence divine dans l'histoire des hommes et en particulier de l'histoire de France¹⁹. Ainsi, écrit le lettré égyptien, « cette nation ne vit pas dans l'imagination et elle ne se noie pas dans l'illusion, mais Dieu lui a destiné un lieu de cette terre, où il a décidé [de l'installer]. Ce lieu a des frontières géographiques qui délimitent ses régions. En son sein, les individus de la nation peuvent s'y agiter, ils y travaillent, ils y sont en sécurité, tranquilles dans les limites de ceux qui ont hérité de la coutume et de la tradition et de ceux qui ont statué en matière de régime et de loi »²⁰.

Il y a, sous cette plume, un quasi acte de foi dans une nation plurimillénaire qui redécouvre, en 1922, le tombeau de l'un des plus illustres pharaons, celui de Tout-Ankh-Amon. De cette conviction découle l'opposition de Taha Husayn à la formule de Salâma Mûsa affirmant que « la nation égyptienne [était] morte [...] ayant perdu son indépendance pendant 2 000 ans ». Taha Husayn réplique avec fermeté : la « nation égyptienne s'est endormie, mais elle n'est pas morte [...] elle n'a jamais oublié son indépendance depuis les Etats des pharaons » ; elle a, ou bien assimilé les étrangers (Macédoniens, Fatimides, Mamelouks), ou bien subi leur violence avec vaillance (Romains, Byzantins, Persans ou Turcs, dont la « race » est taxée d'avoir « fait une razzia »²¹ sur l'Egypte)²². L'« histoire nationale », au même titre que la « géographie », la « langue » et la « religion » doivent, chacune, constituer un fondement de l'enseignement moderne²³.

Le trait remarquable de ce dessin est de montrer que l'écrivain, seul représentant de langue arabe membre de la Commission internationale de coopération intellectuelle (CICI)²⁴ et participant à la conférence

18 Taha Husayn, *MTM*, p. 79

19 Charles Péguy, *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*, dans *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1975 (1910), p. 401-403.

20 Taha Husayn, *MTM*, p. 79-80.

21 Taha Husayn, *MTM*, p. 27.

22 Taha Husayn, *Hadîth al-'Urba'*, t. III, Le Caire, Dar al-Ma 'arif, s.d. pour la 12^e éd. (1^e éd. 1926), p. 98.

23 Taha Husayn, *MTM*, p. 66-67. Voir également p. 55.

24 Jean-Jacques Renoliet, *L'UNESCO oubliée. La Société des Nations et la coopération intellectuelle (1919-1946)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 185.

de Paris à l'été 1937, n'adhère ni au projet panarabe, ni au projet panislamique. Il considère, cependant, que « l'union de la nation arabe est [liée] à l'apparition de l'islam »²⁵. Dans le champ littéraire, il réemploie cette expression, mais sans lui accorder d'évidence ou d'avenir politique. Lorsqu'il évoque « les pays des Arabes ou la péninsule arabique », il considère que l'unité n'est qu'apparente sur certains points (« langue », « religion », « civilisation » associées à l'islam) mais qu'elle est inexistante au sens où il n'est pas possible d'en parler de la même manière que ce qu'illustre l'« Egypte », la « Syrie », la « Tunisie » ou l'« Algérie » qui, chacune, constituent une « unité géographique, politique et linguistique »²⁶. Son effort porte sur la défense nationale, l'indépendance économique, l'indépendance scientifique, artistique et littéraire. Contre Aristote et avec le ferme espoir de voir se rompre la tutelle coloniale, Taha Husayn réfute l'idée selon laquelle il y aurait « ceux qui sont créés pour être dominés »²⁷.

2- Les fondamentaux d'un « méditerranéisme » : hellénisme, islam, Europe

« Dans les temps anciens, la raison humaine est apparue sous deux configurations différentes. L'une est purement grecque, c'est celle qui s'est imposée victorieusement à la condition humaine, jusqu'à nos jours et jusqu'à la fin des temps. L'autre est orientale, elle a été vaincue plusieurs fois par la première et, désormais, elle dépose les armes et se rend totalement à la configuration grecque »²⁸. Le récit synthétique que donne Taha Husayn d'un affrontement qui aurait vu la victoire de la « philosophie grecque, de la raison grecque et de la politique grecque » est renforcé par ailleurs : la seule influence qu'a pu exercer l'Orient sur la Grèce a été de type « pratique » et « matérielle »²⁹. Alexandrie fut un foyer majeur du platonisme qui, autrefois, a touché toutes les classes

25 Taha Husayn, *Alwân*, op. cit., p. 8. Voir aussi : *Hadîth al-'Urba'*, t. I, Le Caire, Al-Maktaba al-Tijâriyya, 1925, p. 6, 10, 12, 14.

26 Taha Husayn, *Alwân*, op. cit., p. 33-36.

27 Taha Husayn, *MTM*, p. 41, p. 43, p. 44 et p. 39.

28 Taha Husayn, *Qâdat al-fikr*, Le Caire, Idârat al-Hilâl fi Misr, 1925, p. 22.

29 *Ibid.*, p. 21.

sociales et contribué à former la « raison orientale »³⁰. Si la « raison grecque » est qualifiée de « philosophique », la « raison orientale » porte l'attribut de « religieuse », seule la première ayant eu un potentiel unificateur : la « culture méditerranéenne n'est pas autre chose que la culture gréco-latine dans les temps anciens comme modernes »³¹. La « civilisation grecque est devenue celle de l'Orient ancien » et, depuis le II^e siècle, l'Orient a participé avec les Grecs à la littérature, aux arts et à la philosophie. Ce mélange a produit un « tempérament particulier » qu'il dit retrouver dans le « christianisme », combinaison des raisons « orientale et occidentale », clairement présent en Egypte et ayant « triomphé » en Europe, contrairement au « judaïsme qui est purement sémitique et à l'islam qui est plus enraciné dans le sémitisme »³².

Pour cet Egyptien marqué par les termes du positivisme découverts au cours de son enseignement en Sorbonne³³, le progrès intellectuel d'une poignée de sociétés se fonde sur la « philosophie aristotélienne », celle qui a forgé la « raison européenne » au cours du Moyen Age et qui est devenue la source fondamentale de la science et de la philosophie contemporaines. Elle « est celle qui a forgé la raison arabomusulmane, qui a donné naissance à la philosophie arabe et [au sens de] l'unicité et qui s'est écoulée dans la vie arabe »³⁴. Il y a deux absents dans le tableau. Le premier est le judaïsme alexandrin : aucun mot n'est prononcé au sujet du travail intellectuel accompli depuis la traduction grecque de la Torah -sous la forme dite des Septante- jusqu'à Philon. Le second est le christianisme alexandrin à l'origine de l'Eglise copte : rien n'est retenu du rayonnement du patriarcat d'Alexandrie en Afrique du Nord et des oppositions décisives entretenues contre l'Eglise romaine.

Ce qui importe à Taha Husayn, sous le feu des critiques de ses coreligionnaires, c'est de tirer une conclusion pratique : la vraie fidélité à l'islam consiste à se laisser informer, de même que les musulmans du passé se sont ouverts à d'autres civilisations en y apportant leur propre

30 *Ibid.*, p. 69.

31 Taha Husayn, *Hadith al-'Urba'*, t. III, op. cit., p. 137.

32 Taha Husayn, *Qadat al-fikr*, op. cit., p. 101. Plus tard, il écrit que l'islam et le christianisme ont été informés de manière analogue.

33 Abdelrashid Mahmoudi, *Tâhâ Husayn's Education. From The Azhar to the Sorbonne*, Ritchmond Surrey, Curzon Press, 1998, 257 p.

34 Taha Husayn, *Qadat al-fikr*, op. cit., p. 92. Voir également : *Nizâm al-Athinyyin*, Le Caire, Dar al-Ma'aref, 1921, p. 8.

contribution³⁵. Pour retrouver son rayonnement d'antan, ajoute-t-il, pour revenir au niveau des sociétés les plus avancées, pour mettre un terme à la domination européenne, il est nécessaire que les Egyptiens se réapproprient les éléments de cette culture. En étant à l'origine de la fondation de l'Université d'Alexandrie, il pose ainsi, d'abord, un geste symbolique. Il le complète immédiatement par une mesure pratique : l'ouverture d'une section d'études classiques (grec et latin) dont il assume la présidence.

L'anthropologie de Taha Husayn est fondée sur la certitude que l'homme n'est pas seulement un être de raison, mais que d'autres « talents » l'habitent et qu'il faut les nourrir³⁶. Cet homme est tendu entre le bien et le mal, il a connu les religions depuis qu'il a été en mesure de penser, il n'a jamais pu surmonter les différences entre courants religieux³⁷. Ainsi, la « religion est un des fondements de la personnalité patriotique », mais il est susceptible d'être « dangereux ». Pour pallier le risque, dit-il, il vaut mieux inscrire la religion dans l'enseignement plutôt que de promouvoir une instruction totalement sécularisée. La part de l'islam, « religion du développement, de l'élévation, de l'aspiration aux idéaux élevés dans la vie spirituelle et matérielle tout ensemble » -le Coran venant « compléter et confirmer » l'Evangile-, est prépondérante : « Les Européens prennent le christianisme pour religion, nous n'appelons pas à ce que le christianisme deviennent notre religion »³⁸. Cependant, écrit-il, le christianisme est associé à l'identité égyptienne, au même titre que l'islam et la philosophie grecque³⁹. Il confie aux institutions religieuses, « al-Azhar » et « l'Eglise copte », la « tâche » et « l'honneur » d'assurer « l'enseignement religieux », discipline qu'il souhaite obligatoire pour tous les Egyptiens, y compris ceux qui sont inscrits dans les établissements étrangers, confessionnels ou non⁴⁰. Visant les écoles suspectées d'être des lieux de conversion⁴¹, Taha Husayn

35 Taha Husayn, *MTM*, p. 51 et p. 24.

36 Taha Husayn, *'Ala hânich al-Sîra*, Le Caire, Dar al-Ma'ârif, s.d. pour la 31^e éd. (1^e éd. 1933), p. x-xi.

37 Taha Husayn, *Hadîth al-'Urba'*, op. cit., t. III, p. 30.

38 Taha Husayn, *MTM*, p. 23, p. 47-48, p. 70, p. 67, p. 345.

39 Taha Husayn, *Hadîth al-'Urba'*, op. cit., t. III, p. 99.

40 Taha Husayn, *MTM*, p. 343-344 et p. 350-352.

41 Frédéric Abécassis, « Entre logiques d'Etat et logiques communautaires, à propos de quelques affaires de conversion en Egypte », dans Christian Décobert (dir.), *Va-*

s'oppose publiquement à toute forme d'évangélisation. Mais, marié à une catholique fervente en 1917, il aurait fait baptiser ses enfants et, un temps, été auditeur régulier des sermons prêchés chez les jésuites⁴².

Au tournant des années 30, le référent islamique est brandi en réaction contre les puissances coloniales et les formations missionnaires catholiques et protestantes. Si Fouad a échoué à se faire reconnaître comme calife, Farouk se pare du titre de « Prince des croyants » : « Le jeune roi est d'une piété ostensible qui plaît. Son grand conseiller est le cheikh al-Maraghi⁴³, Recteur d'al-Azhar. C'est lui qui déclare qu'il 'faut que l'Islam domine la vie nationale dans une Egypte devenue indépendante et souveraine'. [...] Jusqu'au sein de l'Université Royale, un courant se dessine en réaction contre le libéralisme des années précédentes et a déjà entraîné le départ du doyen Taha Hussein »⁴⁴. De manière significative, lorsqu'il évoque le passé musulman, Taha Husayn souligne les difficultés rencontrées par les « poètes » et lettrés face aux imams et autres oulémas, tous ces « hommes de religion [...] attachés au passé et ennemis de toute nouveauté »⁴⁵. Loué par nombre de ses coreligionnaires comme une référence, Abû Hâmid al-Ghazâlî ne trouve pas grâce à ses yeux car ses arguments contre les philosophes auraient été mensongers et qu'il aurait été « un polémiste au service des sunnites de Bagdad contre les Fatimides du Caire »⁴⁶. Pour Taha Husayn, l'histoire musulmane se condense dans la représentation du glissement d'un « Etat islamique » unifié vers un « monde musulman » composé d'« Etats islamiques » au IV^e siècle de l'hégire, l'Egypte étant l'un des premiers à avoir « repris sa personnalité antique »⁴⁷.

leurs et distance, identités et sociétés en Egypte, Paris, Maison méditerranéenne des Sciences de l'Homme/Maisonneuve & Larose, 2 000.

42 Diaire Anawati, sept. 1944-1945, 17 septembre 1944, Archives IDEO, « Anawati ».

43 Francine Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghî (1881-1945)*, Paris/Le Caire, Karthala/CEDEJ, 2005, p. 141-147.

44 Henri Lammens, *L'Islam. Croyances et institutions*, Beyrouth, 1941 (1^e éd. 1926), p. XIX-XX.

45 Taha Husayn, *Hadîth al-'Urba'*, op. cit., t. I, p. 11.

46 Propos rapporté dans le Diaire d'Anawati 1947-1948, 19 avril 1948, Archives IDEO, « Anawati ».

47 Taha Husayn, *MTM*, p. 19.

La reconnaissance d'une supériorité de l'Europe est unanime en milieu de langue arabe. Des distinctions s'opèrent quand il s'agit d'en définir la nature, les contours et les motifs. Pour al-Bannâ, il n'y a pas de lien entre l'état de fait et un substrat philosophique et religieux ; il est donc possible d'imiter la science et la technique et il est impératif de rejeter la « vie [matérielle et mécanique] et la civilisation occidentales » hostiles aux « gardiens de la religion » au point d'avoir exclu « dogmes » et « religions » de la « vie sociale et pratique » : « Ainsi, la vie occidentale a supprimé la majesté divine, la sublimation de l'âme humaine et la croyance au jugement dernier. De plus, les normes du péché se sont troublées entre ses mains [...] sous le prétexte de la liberté individuelle et sociale. Nous, les Arabes, avons hérité les honneurs et les aspects de cette vie spirituelle. Les pôles des grandes missions et ses purs prophètes se sont élevés dans nos patries. [...] le Coran a défini précisément et simplement les buts spirituels, tout en s'éloignant des illusions imaginées et des exposés philosophiques »⁴⁸. Sur une ligne opposée, Taha Husayn écrit que la « civilisation européenne matérialiste » est celle qui « sacrifie, quotidiennement, beaucoup d'âmes au profit de la science et en vue de dominer la nature ». Convoqués pour illustrer son propos, Louis Pasteur ou les pionniers de l'aviation sont présentés comme n'ayant rien de « matérialistes »⁴⁹. Il défend le principe d'une modernisation qui soit une européanisation. Au demeurant, écrit-il, l'emprunt est permanent, il suffit d'avoir la lucidité de le reconnaître : « science européenne » à l'école ; « comportement » au sein du foyer ; manière de lire ; « relations » humaines dans la vie de tous les jours et dans le cadre de l'administration moderne⁵⁰.

En devenant conscient, ajoute Taha Husayn, le mouvement qu'il appelle de ses vœux permettra de placer l'Etat au cœur du processus : « L'Etat est le responsable initial et ultime, avant comme après les individus et les communautés, pour forger la mentalité égyptienne conformément au besoin patriotique nouveau ». L'Etat, écrit-il encore, consacre, établit et légitime le « régime démocratique », il protège « les Egyptiens contre eux-mêmes », garantit « la justice et la sécurité », réa-

48 Hassan Al-Banna, « Jâmi'at shu'ûb 'arabiyya » [Ligue de peuples arabes], *Jarîdat al-Ikhwân al-muslimîn*, 16/9/1947, Le Caire.

49 Taha Husayn, *MTM*, p. 57.

50 Taha Husayn, *Qâdat al-fikr*, op. cit., p. 24.

lise « l'égalité et assure la liberté ». A lui seul doivent être remises les affaires concernant l'enseignement, son contenu et ses méthodes. Taha Husayn reconnaît à al-Azhar le droit de former des « hommes de religion » à condition qu'ils soient davantage en prise avec les problèmes et les aspects de la vie quotidienne et qu'ils cessent leurs attaques contre la « vie moderne ». En revanche, il formule l'exigence selon laquelle ceux qui sont appelés à travailler dans des fonctions civiles soient formés dans des instituts contrôlés par l'Etat⁵¹. La dénonciation du conservatisme des étudiants et professeurs d'al-Azhar est à la fois publique et privée. Jusqu'aux années 1940, Taha Husayn ne voit d'issue que dans une étape de mise à distance, préalable à un renouveau religieux : « Je parle d'expérience personnelle. J'ai passé par une phase critique, au point où on m'a taxé d'athéisme. Et maintenant toute ma joie est de lire des choses religieuses, musulmanes ou chrétiennes... Je lis systématiquement St Paul »⁵². Il défend ainsi un visage de l'Europe qu'il souhaite attractif aux yeux de ses compatriotes parce qu'il refuse de la réduire à une dimension purement séculière ou technique. Son soutien au maronite Youssef Karam, maître de conférences à l'Université d'Alexandrie, promoteur d'un thomisme de langue arabe qui prendrait appui sur la « philosophie classique et musulmane classique »⁵³ pour répondre aux défis de la « philosophie moderne », en est un indice.

3- Un pont entre les nations, un phare du monde arabe

Il y a, selon Taha Husayn, des données universelles qui traversent l'histoire et le temps présent, elles prennent appui sur la « liberté des individus et des communautés » réalisée dans le cadre de l'évolution politique des cités grecques, à l'origine du « modèle le plus élevé pour la vie moderne, en Occident et en Orient ». Les institutions et régimes contemporains, « absolus » ou « tempérés », sont des émanations européennes, ils n'ont jamais été conçus comme tels en « régimes isla-

51 Taha Husayn, *MTM*, p. 75, p. 64, p. 60, p. 347.

52 Propos rapporté dans le *Diaire d'Anawati 1947-1948*, 19 avril 1948, Archives IDEO, « Anawati ».

53 Naguib Baladi, « Intransigeance et accueil en philosophie arabe contemporaine », *MIDEO*, n°5, 1958, p. 466.

miques » et ils imprègnent désormais l'ensemble des sociétés, y compris dans le champ religieux. L'Orient n'a, quant à lui, connu pour seul système que celui de la « monarchie absolue tyrannique » qui a ôté toute perspective de liberté aux individus comme aux communautés⁵⁴. Le combat pour l'indépendance et pour l'unité de l'Égypte doit aussi être celui de la démocratie et « on ne peut en trouver résumé plus synthétique, plus global et plus juste que dans les termes qui ont été formulés au sein de la démocratie française depuis deux ans [victoire du Front populaire] à savoir : le régime démocratique doit garantir à tous les fils du peuple la vie, la liberté et la paix »⁵⁵.

Où est l'Égyptien qui souhaite revenir en arrière, écrit Taha Husayn à plusieurs reprises, comme pour se prémunir des critiques qui l'ont plusieurs fois touchées ? Un Sayyid Qutb manifeste son accord avec l'écrivain pour tout ce qui relève du rôle de l'État dans le champ de l'instruction, y compris par la mise à l'écart des azharistes relativement à l'enseignement de l'arabe. En revanche, il conteste la prégnance de l'héritage grec dans la culture égyptienne, sa portée dans le champ de la raison et, par voie de conséquence, le lien entre l'Égypte et l'Europe. Si une élite a pu être touchée par la philosophie grecque, le peuple, en revanche, « a été imprégné profondément par l'esprit arabe islamiquement pur »⁵⁶. Les Frères musulmans sont enthousiasmés par cette réplique et demandent à Qutb l'autorisation de republier l'article dans leur revue *Al-Nadhîr*. Dans un Mémoire adressé au ministre de l'Instruction et au cheikh al-Azhar, Hassan al-Bannâ pousse davantage la critique en indiquant que la promotion d'une « idée civile » est un danger imminent capable d'annihiler l'« idée islamique ». La conception des valeurs universelles selon Taha Husayn est visée de manière explicite et implicite : « la situation en Égypte est différente de celle des autres pays, parce que

54 Taha Husayn, *Qâdat al-fikr*, op. cit., p. 23.

55 Taha Husayn, *MTM*, p. 76.

56 Sayyid Qutb, « Naqd “Mustasbal ath-thaqâfa fî Misr” » (Critique de “*Le devenir de la culture en Égypte*”), *Ad-Dâr al-‘arabiyyat li-al-funûn*, n°4, avril 1939, Le Caire, p. 28-79. Cité par ‘Adnân Ayyûb MUSALLIM, *Al-muthaqqafûn al-‘arab wa tahaddiyât al-hadârat al-gharbiyyat fî al-qarn al-‘ichrîn : qirâ’at fî khitâb Sayyid Qotob ath-thaqâfî wa as-siyasî at-ta’sîsî 1933-1954 (Les intellectuels arabes et les défis de la civilisation occidentales au XX^e siècle : lecture dans le discours culturel et politique fondamental de Sayyid Qutb)*, Université Arabo-américaine – Faculté des lettres, département des sciences humaines, Jinîn, 2006, 28 p.

l'islam vient se mêler avec le sang de tout Egyptien. Il a pénétré dans son cœur, dans son esprit, dans son sang, et dans ses veines. Il a eu foi [en l'islam], selon une croyance qui se perpétuera au-delà du temps qui subsiste. [...] Donc, tout essai visant à détruire cet islam dans les âmes des Egyptiens est une tentative vouée à l'échec »⁵⁷. Partant du principe que seul l'islam est une religion à dimension universelle et que les Arabes doivent constituer la matrice de la société à venir, il n'y aurait pas de nationalisme « plus haut et plus sacré » que le « nationalisme musulman » qui sauve, libère, fonde « l'amour et [...] la fraternité »⁵⁸.

Il est un ultime terrain de lutte qui oppose l'écrivain à ses contempteurs, celui de la langue. Constatant que l'arabe est « la langue de la religion » mais pas pour la majorité des « nations » qui ont « foi en l'islam », Taha Husayn entend l'affranchir de ce lien exclusif⁵⁹ : la « langue arabe est notre langue patriotique. Elle est une partie fondamentale de notre patriotisme et de notre personnalité nationale [...]. Elle nous transmet le patrimoine de nos pères et elle reçoit de nous le patrimoine qu'elle va transmettre aux générations à venir [...] Nous ne l'apprenons pas parce qu'elle est seulement la langue de la religion, mais nous l'apprenons et nous l'enseignons parce qu'elle est plus ample, plus englobante et plus générale que cela ». Participant du processus de sécularisation du magistère intellectuel dans le champ linguistique, il prend pour point de comparaison des confessions chrétiennes (latine, grecque, copte, syriaque...) qui ne sont pas moins jalouses de leur religion que la communauté musulmane mais qui opèrent une distinction entre la langue de leur livre sacré et celle de la vie. Il refuse aux « hommes de religion » la « propriété » de la langue arabe et ce d'autant plus qu'al-Azhar ne

57 Hassan al-Bannâ, « Mustaqbal ath-thaqâfat fî Misr... li-al-haqîqat wa at-târikh » [L'avenir de la culture en Egypte... Pour la vérité et l'histoire], *Al-Nadhîr*, n°6, 1939, Le Caire (www.ikhwanwiki.com, 29/10/2010)

58 Hassan al-Bannâ, « Qawmiyyatu al-Islâm », ikhwanwiki.com, consultation le 29/10/2010. Voir également : « Al-Fikrat al qawmiyya », *Al-Nadhîr*, 1930, n°27. Sur la conception de l'islam dans la pensée de Qutb voir : Sayyid QUTB, *Ma 'âlim at-tariq* [Les traces du chemin], Minbar at-tawhîd wa al-jihâd, s.d, s.l, p. 35-44, 64 ; *Al-Mustaqbal li-hadhâ ad-dîn* [L'avenir est pour cette religion], Minbar at-tawhîd wa al-jihâd, s.d, s.l, p. 87-110, publiés sur www.tawhed.ws.

59 Ce point fait partie de ceux qui ont été retenus par Jean-Mohamed Abd-el-Jalil, auteur d'un résumé de l'ouvrage pour le public francophone, article repris dans *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, Seuil, 1953 (2^e éd. revue et corrigée de l'édition de 1949), p. 92 (p. 81-116).

connaît ni la « liberté d'opinion », ni la « science moderne », ni la connaissance des « langues sémitiques », ni celle des « langues étrangères » et de leur évolution, ni la maîtrise des « sciences de la langue arabe » ou de la « littérature » arabe⁶⁰.

Le recours à la discipline historique pour contester le discours traditionnel sur la poésie pré-islamique et, au-delà, la manière de présenter la figure d'Ibrâhîm⁶¹ et d'Ismâ'il a suscité un premier départ de Taha Husayn de l'Université du Caire puis la modification partielle de l'ouvrage initialement intitulé *Fî al-shi'r al-jâhili* (1926)⁶² : « Le livre – dans sa première version confisquée – nie la valeur historique des renseignements donnés par le Coran concernant la construction de la Maison Sacrée (la Ka'ba) de La Mecque. Si l'on acceptait cela, on serait obligé de reconnaître que d'autres renseignements contenus dans le livre sacré ne sont pas non plus véridiques »⁶³. Appliqué au domaine linguistique, la méthode consiste d'une part à refuser de placer l'arabe hors du temps – il dirige une thèse sur les inscriptions sud-arabiques⁶⁴ –, y compris l'arabe coranique dont il prétend pouvoir imiter le style⁶⁵, d'autre part, de reconnaître les emprunts dans le passé, notamment au grec cette « langue de l'Orient ancien » qui s'est imposé au II^e siècle⁶⁶ et d'accepter ceux du présent. Il s'agit de défendre une langue en accord avec la vie réelle sans pour autant affaiblir la maîtrise de la langue classique (*fusha*). Taha Husayn s'oppose aux puristes qui, au nom de l'islam, considèrent tout néologisme comme un « soldat étranger dans le pays »⁶⁷. Il invite à recon-

60 Taha Husayn, *MTM*, p. 227-228 et p. 230-232.

61 Lettre de Massignon à Anawati, 13 juillet 1952, Archives IDEO, « Correspondance Massignon-Anawati ».

62 Luc-Willy Deheuvels, « Tâhâ Husayn et Le livre des jours : démarche autobiographique et structure narrative », *REMMM*, avril 2002, n°95-98, p. 269-296 et, dans le même numéro consacré aux « Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres » (sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen et Anne-Laure Dupont), Luc Barbulesco, « L'itinéraire hellénique de Tâhâ Husayn », p. 297-305.

63 'Abdurrahmân Badawî, « Sciences humaines et vie culture dans le monde arabe » (1974), dans *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1979, p. 165.

64 Georges C. Anawati, « La mort du T.R.P. Jaussen », *MIDEO*, 1962-1963, n°7, p. 405.

65 'Abdallah Naamân, *Al-Ittijâhât...*, op. cit., p. 21.

66 Taha Husayn, *Hadîth al-'Urba'*, op. cit., t. I, 1925, p. 14.

67 Henri Laoust, « Le réformisme orthodoxe », *REI*, 6, 1932, p. 175-224.

naître le fait historique du renouvellement de la langue, ce dont avaient conscience les Arabes d'antan. Il en tire l'affirmation suivante : « Personne ne peut t'interdire ni m'interdire d'adjoindre à la langue un terme nouveau, ou d'y introduire un style nouveau, tant que ce terme et ce style ne corrompent pas un des fondements de la langue. Propriété de ses fils, cette langue ne se serait pas développée ni n'aurait vécu, s'ils n'avaient rien introduit ni ajouté »⁶⁸.

L'une des dimensions de la problématique est interreligieuse. C'est en 1858 que parut, à l'initiative de Khalîl Khûrî, le premier journal arabe du Levant : *Hadîqat al-Akhabâr*⁶⁹. Dans l'esprit des animateurs de la *Nahda*, la langue arabe devait être un trait d'union permettant aux Arabes de dépasser les différences confessionnelles et de promouvoir une culture sinon laïque, du moins « moderne », d'en faire la « conscience oratoire de l'Orient »⁷⁰. Le projet fut loin d'être unanimement partagé, le cheikh al-Tamîmî se déroba à la joute littéraire que lui proposait le chrétien Butrus Karâma par une formule devenue célèbre : *Inna al-'arabiyya la tatanassar* [« La langue arabe ne se christianise pas »]⁷¹. C'était exprimer de manière polémique le caractère polémique de la langue du Coran. Dans ses jeunes années, Taha Husayn participa à un cercle où se retrouvaient Mansûr Fahmî, Lotfî al-Sayyid et Fâris Nimr⁷², ce dernier ayant été cofondateur, à Beyrouth en 1882, de la première institution linguistique, *al-Majma' al-ilmî al-sharqî*, préfiguration des Académies de langue arabe de Damas, de Bagdad, de Beyrouth et du

68 Taha Husayn, *Hadîth al-'Urba'*, op. cit. t. III, p. 28. La même idée est développée dans *MTM*, p. 230.

69 Amin Elias, *Michel Asmâr mu'assîs al-nudwa al-lubnâniyya wal-haraka al-thaqâfiyya fî Lubnân* (« Michel Asmar fondateur du Cénacle libanais et le mouvement culturel au Liban »), mémoire de Master 2 sous la direction de Karam Rizk, Université Saint-Esprit de Kaslik, Liban, 2008, p. 49.

70 Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1969 (1^e éd. 1960), p. 226.

71 Cité par Vincent Monteil, *L'Arabe moderne*, Paris, Librairie Klincksieck, 1960, p. 34-35.

72 Fâdel Saïd 'Aql, « Mu'dila al-sahâfa fî Lubnân 'ala daw' Târikhihâ » [Le problème de la presse libanaise à la lumière de son histoire], Beyrouth, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1950, p. 22 et p. 35.

Caire⁷³, un déploiement qui illustrait les rivalités nationales pour le leadership culturel du monde arabe⁷⁴.

Les Egyptiens de confession musulmane sont majoritaires au sein du nouveau magistère linguistique créé par décret en décembre 1932, mais seul y figure un trio d'oulémas azhariens, ce qui est une nouvelle illustration d'un phénomène de sécularisation souhaité par les uns, combattu par les autres. Les cheikhs Husayn Wali et Muhammed al-Hidr Husayn se sont illustrés au moment des débats sur le califat puis dans la mobilisation d'al-Azhar contre les missionnaires chrétiens. Le cheikh Ibrahim Hamrush, ancien élève de Muhammad 'Abduh, est directeur de la faculté de la langue arabe qui dépend d'al-Azhar et membre du Comité des oulémas. Outre Fâris Nimr, Taha Husayn côtoie à l'Académie royale de langue arabe une demi douzaine d'orientalistes européens, ainsi que le carme irakien Anastase Marie de Saint-Elie, fondateur de la revue *Lughat al-'Arab*⁷⁵, le grand rabbin Hayim Nahum, ancien auditeur d'Ernest Renan à l'Ecole nationale des langues orientales et le copte Murâd Kâmil, un de ses anciens élèves, licencié d'arabe, licencié de langue et de littérature latines et grecques, docteur de l'Université de Tübingen, enseignant les langues sémitiques à l'Université du Caire et futur premier directeur de l'Ecole des langues⁷⁶. L'Académie de langue arabe égyptienne ne tient pas toutes ses promesses et Taha Husayn, bien que secrétaire perpétuel de l'institution, estimera plus tard que le centre de la culture arabe s'est déplacé du Caire vers Beyrouth⁷⁷.

En 1939, paré du titre de bey et décoré par le roi de l'ordre du Nil, Taha Husayn est désigné Inspecteur de la culture au ministère de l'Instruction. Admiré et craint tout à la fois, il devient ministre de l'Instruction publique (1950-1952) et favorise les rencontres inter-

73 Ibrahim Madkour, « Académie de langue arabe et Académie française » (conférence donnée à la Sorbonne le 15 mars 1964), *MIDEO*, n°9, 1967, p. 296.

74 Rached Hamzaoui, *L'Académie de langue arabe du Caire. Histoire et œuvre*, Publications de l'Université de Tunis, 1975, p. 41-47.

75 Dominique Avon, « Un carme dans la langue arabe : Anastase-Marie de Saint Elie », dans Jérôme Bocquet (dir.), *L'enseignement français en Méditerranée. Les missionnaires et l'Alliance israélite universelle*, Presses Universitaires de Rennes, 2010, « Histoire », p. 187-206.

76 Jacques Jomier, « Le Docteur Mourad Kâmil », *MIDEO*, 1977, n°13, p. 381 et 382.

77 Taqiyyidîn al-Solh, « An-Nidâ' al-Qawmî 'aqida wa nidâl » [L'appel national : doctrine et lutte], *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1954, Beyrouth, p. 72.

méditerranéennes. Il préside une réunion de plus de cinquante spécialistes de l'Orient, Arabes et Européens, à l'occasion du jubilé de l'Université du Caire⁷⁸. Il s'investit dans la commémoration du millénaire d'Avicenne, en s'appuyant sur la Direction culturelle de la Ligue des Etats arabes. Il envoie une mission dans les bibliothèques du Yémen en vue de photographier et d'établir un inventaire des textes *mu'tazili-s*⁷⁹ ayant échappé à la destruction de leurs adversaires *ash'arî-s*. Il patronne le Comité d'édition des œuvres d'Avicenne⁸⁰, dont le travail doit marquer un tournant dans les études philosophiques en Orient : « Et voici que ces hommes offrent aux savants et aux chercheurs du monde entier les prémices de leurs féconds efforts, les courriers d'Egypte se hâteront de les porter vers ceux qui commémoreront l'anniversaire d'Avicenne à Bagdad et à Téhéran, annonçant ainsi que leur Patrie a une méthode pour restituer le souvenir des écrivains et des philosophes : mettre en lumière leur héritage, le répandre, et rendre une seconde fois l'existence aux hommes du passé »⁸¹.

Mais il s'agit là d'un chant du cygne des promoteurs de parentés culturelles. Taha Husayn, comme la plupart des intellectuels de sa génération est marginalisé dans son pays après la révolution de 1952 en dépit du prix de littérature qui lui est décerné à la fin de la décennie. En 1955, Nasser lance une grande offensive contre les Frères musulmans et, conjointement, il entreprend une épuration des cadres d'une Université qui compte alors un peu plus de 20 000 étudiants : soixante-dix professeurs, maîtres de conférences et chargés de cours, wafdistes, marxistes, libres penseurs sont mis à pied par le major Kamal al-Dîn Husayn appuyé sur Muhammad Sa'îd al-'Ariân, un propagandiste du panislamisme. Dix ans plus tard, les effectifs estudiantins ont été multipliés par quatre dans une institution qui n'a pas été en mesure de former de nouveaux cadres : Conseil directeur de la Révolution, Assemblée égyptienne de science

78 Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Une histoire des dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Cerf, « Histoire », 2005, p. 550-551.

79 Georges C. Anawati, « Textes arabes anciens édités en Egypte », *MIDEO*, 1957, n°4, p. 236-240.

80 Le Comité comprend Ibrahim Madkour, Mahmoud al-Khudairy, Ahmad Fouad al-Ahwânî, Khalaf, Qummî, le dominicain Anawati et la médiéviste française Thérèse d'Alverny.

81 Taha Husayn, préface à Ibn Sinâ, *Al-Shifâ'*, I- *L'Isagoge*, Le Caire, Imprimerie nationale, 1952, p. x.

politique, Assemblée de la conscience nationale, Assemblée de recherche et d'orientation nationale sont autant d'organes sous le contrôle direct ou indirect de Muhammad Hassanein Haykal, qui est également à la tête d'*Al-Ahrâm*. La plupart des revues qui ont fait la gloire des lettres égyptiennes, dont *al-Kâtib al-Misrî*, disparaissent. Seule *al-Majalla*, sous la direction de Yahyâ Haqqî, paraît garantir un niveau culturel équivalent à celui de la génération antérieure.

La renommée internationale de Taha Husayn, en revanche, ne cesse de croître, surtout après la publication des deux premiers volumes du *Livre des Jours* parus chez Gallimard en 1947 et préfacés par André Gide⁸². Il participe à l'inauguration de l'Institut d'études islamiques de Madrid, à la fin des années 1940. Il encourage la création d'une chaire de littérature arabe à l'Université d'Athènes, reçoit le titre de docteur *honoris causa* à plusieurs reprises, donne des cours ou conférences en Europe et reçoit le prix des Nations Unies pour les droits de l'homme. Il est membre du comité provisoire d'un Centre international d'études de la philosophie arabe⁸³. Il continue à interroger le passé musulman en vue de procéder, dans une certaine mesure, à des démythifications qu'il estime nécessaire, publiant *al-Fitna al-Kubrâ* en 1953⁸⁴ et soutenant au plus près Roger Arnaldez engagé dans une thèse sur Ibn Hazm⁸⁵. Nommé « l'Erasmus des lettres arabes »⁸⁶ en milieu chrétien, il participe ponctuellement aux activités du centre grec-catholique Dâr al-Salâm, lancé par l'Égyptienne Mary Kahil avec l'appui de Louis Massignon. A la fin des années 1960, le couple Husayn passe une partie de son temps en Italie, auprès d'amis comme le maire de Florence, Georgio La Pira, et une autre

82 Taha Hussein, *Le Livre des Jours*, Paris, Gallimard, 1947, préface d'André Gide p. 9-13.

83 Lettre du père Anawati au père de Rudder, 4 février 1959, Archives de la Province de France, « Théry », 22.

84 Taha Hussein, *La Grande Épreuve*. 'Uthmân, Paris, Vrin, « Etudes musulmanes », 1974, 158 p.

85 Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, « Etudes musulmanes », 1981 (1956), dédicace au « Professeur Taha Hussein, à qui ce travail doit tout, en hommage de respectueuse reconnaissance », p. 7.

86 « Nouvelles culturelles », *MIDEO*, n°8, 1964-1966, p. 454.

en France, où l'écrivain travaille encore pour l'UNESCO en vue de mieux faire connaître au monde la culture arabe contemporaine⁸⁷.

Celui qui approuve le refus d'introduire le critère religieux dans la définition du « nationalisme arabe » à l'occasion du III^e Congrès des écrivains arabes (Le Caire, 9-16 décembre 1957)⁸⁸ est la cible de critiques de plus en plus marquées. Disciple du cheikh al-Marâghi, Muhammad al-Bahî est nommé directeur des questions culturelles musulmanes d'al-Azhar à la fin des années 1950. En 1957, il publie un essai, *al-Fikr al-Islâmî al-hadîth wa silatuhu bil-isti'mâr al-gharbî*⁸⁹, qui vise à la fois l'athéisme du monde communiste et ce qui est qualifié d'esprit de croisade persistant dans les mentalités de l'Ouest. Le nœud de l'ouvrage est la dénonciation d'un danger pernicieux, la tentative de christianisation de l'islam sous prétexte de le moderniser en influençant des penseurs musulmans -Taha Husayn est visé sans être nommé-, en élaborant des commentaires qualifiés de déformants sur les principes de l'islam, en cherchant à montrer que l'islam a subi des influences, notamment juives et chrétiennes⁹⁰, en faisant l'éloge de la civilisation « occidentale ». Cet ouvrage est relayé quelques mois plus tard par un numéro spécial de *Majallat al-Azhar* qui dénonce un « type de missionarisme camouflé en orientalisme scientifique d'enseignement supérieur »⁹¹.

*

Le projet de Taha Husayn censé s'épanouir à l'heure de l'indépendance véritable a donc échoué. La critique a été vigoureuse à l'encontre de sa fascination pour l'Europe et le bruit a couru –il court encore- qu'il s'est converti au christianisme⁹². Les promoteurs des deux

87 Lettres de Suzanne Husayn au père Anawati, août 1969, août 1970, juillet 1973, Archives IDEO, « Anawati ».

88 *MIDEO*, 1957, n°4, p. 352 et p. 263-268.

89 L'ouvrage est rapidement épuisé, le ministère de l'Education en ayant recommandé la lecture. Une seconde édition paraît en 1960.

90 Jacques Jomier, « La pensée musulmane moderne et ses relations avec l'impérialisme occidental », *MIDEO*, n°7, 1962-1963, p. 378.

91 Lettre du père Jomier au père Anawati, Le Caire, 24 novembre 1959, Archives IDEO, « Anawati ».

92 Magdi Ibrâhîm Muharam, « Hal tanassara Taha Husayn » [Est-ce que Taha Husayn est devenu chrétien ?] sur le site consacré à la critique de l'écrivain : <http://tahahusyn.blogspot.com>. Consultation le 28 octobre 2010.

autres formes de solidarité ont tenu le haut du pavé pendant un demi-siècle : *arabe* dans un premier temps autour de Nasser ou des partis baathistes concurrents, *musulmane* dans un second temps autour des « partis islamiques ». Mais ni la « nation arabe », ni la « *Umma* islamique » n'ont été en mesure de donner naissance à une forme étatique –encore moins à un régime- susceptible de rassembler l'ensemble de ceux censés s'y inscrire pour des motifs confessionnels ou historiques. L'Etat-nation reste, en dépit de ses contempteurs, le cadre de référence quotidien, celui dans lequel une majorité est prête à donner sa vie pour défendre la « terre de ses pères » ou envisager un projet d'avenir. Après un temps de mise en veille, la référence à Taha Husayn émerge à nouveau. Le premier exemple significatif est celui du manuel scolaire commun à tous les Libanais (retiré à peine mis en circulation) : il s'agit de la principale figure intellectuelle représentée⁹³. Le second exemple est l'entretien donné par le cheikh al-Azhar dans un contexte régional de tensions actives entre sunnites et chiites⁹⁴, tensions qui posent à nouveaux frais la question de la forme étatique idoine en milieu majoritairement musulman.

93 Le titre de la page est « Min huwa Taha Husayn ? » (p. 94). Sur l'histoire et le retrait de ce manuel, voir Betty Gilbert-Sleiman, *Unifier l'enseignement de l'histoire dans le Liban d'après-guerre*, thèse sous la direction de Elisabeth Picard et Antoine Messarra, Université Aix-Marseille iii et Université Libanaise, 2010, p. 326-333.

94 « Cheikh al-Azhari yujīb ‘ala ‘Assila Atiya min balad al-fitnatayn Lubnân », *al-Nahâr*, 15 octobre 2010.