

**Rima Sleiman**

**LA NAISSANCE DE LA CRITIQUE ACADEMIQUE DANS LE MONDE  
ARABE ET LES PREMICES DU COMPARATISME**

**ABSTRACT.** Cet article retrace les moments clés de la naissance d'une critique littéraire académique coïncidant avec les prémices du comparatisme dans le monde arabe. Dans ce processus d'institutionnalisation, la critique arabe se dote d'outils méthodologiques prioritairement comparatistes s'inspirant des modèles et textes occidentaux. Les milieux non universitaires, avec le mouvement romantique et les nouveaux courants philosophiques, jouent également un rôle décisif dans la réorganisation du champ littéraire et sa conduite vers une plus grande spécialisation avec l'émergence de la figure du critique professionnel.

**Mots clés :** critique ; littérature ; arabe ; comparatisme ; académique ; romantique ; philosophie.

**ABSTRACT.** This article traces the key moments of the birth of an academic literary criticism coinciding with the beginnings of comparatism in the Arab world. In this process of institutionalization, Arab critics acquire methodological tools that are primarily comparatist and inspired by Western models and texts. Non-university circles, along with the romantic movement and the new philosophical currents, also play a decisive role in the reorganization of the literary field and its conduct towards a greater specialization with the emergence of the figure of the professional critic.

**Key words:** criticism; literature; Arabic; comparatism; academic; romantic ; philosophy.

Dater le début des influences de l'Occident sur la critique arabe reviendrait à déterminer les prémices de l'interaction entre monde arabe et culture occidentale de manière générale. Cependant, l'émergence d'une critique littéraire dite académique pourrait coïncider avec l'année 1912, date à laquelle fut envoyé en Europe Aḥmad Ḍayf, premier étudiant voulant se spécialiser en études littéraires et dont le retour annonçait, selon Šukrī 'Ayyād, « la naissance de la critique méthodique dans la littérature arabe moderne »<sup>1</sup>. Premier arabe titulaire d'un doctorat délivré par la Sorbonne, Ḍayf revient à l'université égyptienne pour prôner, dans ses divers cours et interventions, la nécessité d'un renouveau de l'esprit critique arabe ainsi qu'une urgente remise en question du postulat jusque-là bien ancré, d'une supériorité de la tradition critique arabe classique. L'école des Anciens est à cette époque considérée comme l'accomplissement de l'esprit arabe sur les plans de la critique et de la rhétorique. C'est contre cette évidence que se dresse Ḍayf en rappelant le besoin d'une ouverture sur la nouvelle critique européenne dont les méthodes et les outils devraient servir d'exemple. Il était l'un des premiers Arabes à défendre dans les milieux universitaires notamment, l'idée d'une opposition entre le patrimoine arabe classique et la modernité occidentale. Particulièrement influencé par Gustave Lanson, les essais critiques de Ḍayf, dont deux titres sur trois comportaient le mot *balāġa* « rhétorique », ne renvoyaient point à une définition classique de ce terme. Dans son

---

<sup>1</sup> Šukrī 'Ayyād, *Al-maḏāhib al-adabiyya wal naqdiyya 'inda al-'arab wal ġarbyyin* (Les courants littéraires et critiques chez les Arabes et les Occidentaux), p 86.

ouvrage *Le lansonisme et son influence sur les pionniers de la critique arabe moderne* (1996), ‘Abd al- Mağīd Ḥannūn relève ce paradoxe en expliquant la nouveauté d’une telle approche définissant la rhétorique en terme de « adab ibdā’ī » (création littéraire) incluant « poésie et prose littéraire »<sup>2</sup> (Ši‘r wa naṭr fannī). Dans son *Introduction à l’étude de la rhétorique arabe* (1921), Ḍayf critique la notion même d’*adab* (littérature) telle qu’elle est comprise et traitée par les Arabes. La génération de Ḍayf et celle des universitaires qui l’ont suivi tels Ṭāha Ḥusayn, Aḥmad Amīn, Amīn al-Ḥūlī et Aḥmad al-Šāyib, ont installé d’une part un rapport de nature conflictuelle avec l’héritage culturel et critique, et d’autre part des fondements pour une nouvelle orientation institutionnelle et académique ainsi qu’une recherche méthodologique largement inspirée de la critique occidentale. Citons à titre d’exemple Aḥmad Amīn qui écrit en 1952 dans l’introduction de son ouvrage intitulé *La critique littéraire* :

On m’a confié en 1926 la charge d’enseigner la rhétorique (*balāġa*) à l’université Fouad I<sup>er</sup>. J’ai alors voulu connaître ce que les Arabes et les Occidentaux avaient écrit à ce sujet et j’ai énormément profité de cette *comparaison*. De ces écrits sur la rhétorique, je suis passé à la critique littéraire et j’ai lu en anglais de nombreux textes que j’ai particulièrement appréciés. (...) J’y ai trouvé une réelle tentative de transformer la critique en une science dotée de règles et de normes. À l’inverse, les productions arabes (...) comme celles d’Ibn Sallām, d’al-‘Askarī, d’al-Āmidī et d’autres, n’ont établi aucun critère, aucune norme et demeurent des bribes de réflexions critiques, laconiques et insatisfaisantes. J’ai alors proposé d’introduire, au sein du département de lettres de

---

<sup>2</sup> ‘Abd al-Mağīd Ḥannūn, *Al-lānsūniyya wa aṭaruhā fī ruwwād al-naqd al-‘arabī al-ḥadīṭ* (*Le lansonisme et son influence sur les pionniers de la critique arabe moderne*), p. 112.

l'université, l'enseignement de la critique littéraire comme discipline à part entière, avec la volonté de l'appliquer aux textes de la littérature arabe ; et j'ai réussi à mettre en place cette nouveauté. (...) Nous pensons que les mêmes règles s'appliquent en littérature arabe et étrangère.<sup>3</sup>

Aḥmad Amīn fustige donc les fondements de la tradition critique arabe qu'il qualifie d'ébauches théoriques inabouties, ce qui s'écarte immensément de la réalité. Sans doute la fascination de la rencontre avec l'esprit scientifique européen moderne l'a-t-elle aveuglé sur ce qu'historiens et commentateurs de la critique arabe classique n'auront aucun mal à démontrer, à savoir un réel profit tiré par ses éminents représentants, de Ġāḥiz à Ḥāzim de Carthage, de *La Poétique* d'Aristote et de grands textes de philosophie grecque, massivement traduits et commentés depuis les débuts du califat abbāsside (à partir de la 2<sup>e</sup> moitié du 8 siècle J.-C.) ; nous y reviendrons. Mais il n'en demeure pas moins qu'Amīn met l'accent par le même mouvement sur un statut universel de l'objet littéraire qui légitime l'emprunt méthodologique. Une lecture comparative de la littérature est désormais possible voire nécessaire. En même temps qu'il trace un projet théorique érigé en exemple, ce début académique introduit l'idée d'une méthode dont l'essence est comparatiste. La reproduction du modèle

---

<sup>3</sup> Aḥmad Amīn, *Al-naqd al-'adabī fī ġuz'ayh, uṣūl al-naqd wa mabādi'uh/ tāriḥ al-naqd 'inda al-ifraṅṅ wal'arb* (*La critique littéraire : les fondements de la critique -premier volume/ L'histoire de la critique chez les Occidentaux et les Arabes -deuxième volume*), p. 9-10.

n'est envisageable qu'en vertu de l'acte comparatif lui-même et de ce qui le fonde idéologiquement, à savoir une universalité du fait littéraire.

Dans ce sens, l'exemple d'Aḥmad Ḍayf est révélateur de cette concomitance entre le début académique fondateur de la critique arabe moderne et les prémices d'une méthode comparatiste.

### **1. Ḍayf et la critique littéraire française**

Dans son *Introduction à l'étude de la rhétorique arabe* (1921), Ḍayf consacre un chapitre entier à la présentation de la critique française et de ses différents courants en la considérant comme référence. Le mot clé dans la lecture de ce chapitre est sans doute celui de *muwāzana*, terme que Ḍayf emprunte à la critique littéraire arabe classique, et qu'on traduit d'habitude pas «parallèle », mais qu'on peut traduire aussi par « comparaison », car il s'agissait là pour l'ancien critique arabe de comparer l'œuvre de deux auteurs (le plus souvent deux poètes) et de souligner les points forts et les faibles aspects selon lui de chacun d'eux. Ḍayf érige la *muwāzana* en concept fondateur de son travail critique. La possibilité et la légitimité de la comparaison sont pour lui l'assise pour une critique pouvant être universellement appliquée à tous les corpus littéraires. Il revient dans sa présentation de l'histoire littéraire occidentale sur

l'influence déterminante de la *Poétique* d'Aristote en explicitant notamment la place qu'occupe la théorie de la mimésis dans l'évolution de la littérature française :

Les Français ont voulu l'imiter ; ils ont émis des normes à ce sujet et fondé à partir de cette mimésis une méthode critique ; elle fut alors leur modèle rhétorique et poétique<sup>4</sup>, leur modèle de pensée. Cette imitation et cette admiration dépassent même probablement celles des Musulmans [sic ! mais c'est des Arabes qu'il s'agit] pour la poésie préislamique<sup>5</sup>.

Ce schéma de filiation exclusif n'est pas parfaitement pertinent puisque les Arabes ont été eux-mêmes, et ce depuis l'époque médiévale, imprégnés par la pensée aristotélicienne que des commentateurs, comme Averroès et Avicenne qui en étaient les plus illustres représentants, ont pu systématiser et introduire à partir des traductions dans le monde islamique dès le IX<sup>e</sup> siècle J.-C. Ce constat d'une filiation aristotélicienne à conquérir est donc à nuancer, mais il s'installera à partir de cette époque fondatrice au sein du discours critique arabe moderne pour devenir l'une de ses composantes et caractériser son évolution.

Ḍayf présente dans son ouvrage les écrivains occidentaux en retenant ceux qui privilégient selon lui la méthodologie comparatiste. Ainsi aborde-t-il l'œuvre de

---

<sup>4</sup> Notons que nous avons traduit « *namūḍağ al-balāğa* » par *norme rhétorique et poétique* pour dire l'ambiguïté du mot *balāğa* tel qu'il est employé par Ḍayf dans ce contexte. Le glissement est ici crucial : transformer le mot *balāğa* en un signifiant assez large pour contenir la poétique et la rhétorique dans cette référence particulière à la théorie de la mimésis c'est déjà introduire la variation terminologique annonçant un changement théorique.

<sup>5</sup> Aḥmad Ḍayf, *Muqqadima li-dirāsāt al-balāğa 'inda al-'arab* (Introduction à l'étude de la rhétorique chez les Arabes), p. 103-104.

Madame de Staël, à qui il voue une grande admiration, sous le signe de la pensée comparative. Il s'arrête longuement sur son livre *De l'Allemagne* en expliquant :

Ce livre a été l'un des outils de la diffusion des idées étrangères en France et il a révélé au monde français ce qu'il ignorait en dehors de son univers conceptuel et des recherches menées sur le plan national. (...) Nous avons vu comment jusque-là la rhétorique française imitait uniquement la rhétorique gréco-romaine. Or, désormais nous assistons à la correspondance entre les rhétoriques des autres nations et la rhétorique française.<sup>6</sup>

Les Arabes devraient selon Dayf prendre exemple sur cette correspondance qui existe au sein de la littérature européenne et l'étendre à l'ensemble du monde littéraire. Il s'agit d'un appel méthodologique où la comparaison est sans doute l'ultime mot d'ordre. L'analyse de Dayf coïncide avec celle de la critique pratiquée par les Français eux-mêmes et se situe dans le prolongement des considérations qui présentent Madame de Staël comme :

La pionnière, la marraine ou la patronne des études comparatistes, car à en croire par exemple Georges Poulet dans *La conscience critique* ou Jean Starobinski dans *Table d'orientation*, elle pourrait plutôt apparaître par le principe d'enthousiasme qu'elle applique à ses lectures, à commencer par celles de Rousseau, comme l'initiatrice d'une critique d'identification ou d'une critique créatrice, réflexive<sup>7</sup>.

Le milieu académique français s'est très tôt intéressé à la dimension comparatiste de l'œuvre de Madame de Staël. Joseph Texte est par exemple en 1895 l'auteur de la première thèse de littérature comparée intitulée *J.J Rousseau et les origines du*

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 114-115.

<sup>7</sup> Daniel-Henri PAGEAUX, « *Littérature comparée et comparaisons* », p. 3.

*cosmopolitisme littéraire*, où il met « en lumière son travail comparatiste en montrant que la distinction fondamentale entre littératures du Midi et du Nord est une comparaison qui a été précédée d'une opération d'analyse délimitant les objets de la future comparaison »<sup>8</sup>. En somme, la critique arabe en voie de s'institutionnaliser, ne se limite pas à recourir aux textes occidentaux de référence, à interroger des corpus étrangers mais elle emprunte, dans son acte même d'interrogation, les questions et les grilles de lecture établies par ces critiques mêmes en s'appuyant sur leurs modèles et méthodologies comparatistes.

## 2. Hiérarchies comparatives

Dayf choisit certes la comparaison (*muwāzana*) comme fondement pour une nouvelle critique arabe mais il éprouve le besoin de présenter une hiérarchie dans les modalités de comparaisons pratiquées par les Arabes d'un côté et les Occidentaux de l'autre :

L'imitation des Arabes pour leurs Anciens n'est pas semblable à l'imitation des Grecs ou des Romains par les Français, car cette dernière a poussé les Français à s'ouvrir sur d'autres littératures, a nourri chez eux l'amour de la recherche et de la comparaison et a élargi leur champ critique. Quant aux Arabes, ils ont au contraire maintenu leur critique dans ses idées figées et traditionnelles

---

<sup>8</sup> Idem.



sans aucun autre emprunt (dūna ay iqtibās āḥar) en cherchant constamment à consolider leurs propres opinions.<sup>9</sup>

Il est une correspondance noble et enrichissante, celle de la littérature française dans sa filiation gréco-romaine et une autre figée voire sclérosée, celle pratiquée par la critique arabe. Cette classification empreinte de jugement de valeur est révélatrice d'une époque autant qu'elle préfigure une tendance qui s'installera progressivement.

Al-'Aqqād qualifie par exemple le génie du poète Ibn al-Rūmī qui n'était pas d'origine arabe, de « *génie grec* » ('abqariyya yūnāniyya) en insistant sur l'idée d'une différence d'esprit constitutive distinguant les races et les nations : « Il n'y a pas de doute que le poète d'origine byzantine, peu importe où il a vécu, est différent du poète arabe, peu importe où il a vécu lui aussi »<sup>10</sup>. Il est malgré tout paradoxal de remarquer comment ce début académique qui se veut fondateur d'une ouverture sur l'altérité et porteur de foi en une possible fécondation interculturelle, fonde en même temps l'idée reçue d'une différence raciale constitutive. Le cas d'al-'Aqqād n'est pas isolé. Al-Māzinī par exemple insiste, lui aussi, sur le facteur déterminant de la race lorsqu'il écrit :

Celui qui nie le fait que les peuples ariens sont plus sensibles aux agréments de la nature, à la noblesse de l'âme humaine, à la beauté de la justice et de la vertu n'est qu'un arrogant qui manque de lucidité et qui est aveuglé par son fanatisme trompeur... Il suffit au lecteur de comparer un poème d'Ibn al-Rūmī à celui d'un autre poète purement arabe pour s'apercevoir de la différence

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 152.

<sup>10</sup> 'Abbās al-'Aqqād, *Ibn al-Rūmī ḥayātuhu wa šī'ruhu (Ibn al-Rūmī, sa vie, sa poésie)*, p. 256.

entre les deux tendances et voir comment Ibn al-Rūmī ressemble davantage aux poètes de l'Occident et est plus proche d'eux.<sup>11</sup>

Cette ressemblance avec la poésie occidentale sonne comme un éloge et pose les limites d'une fascination présente dans l'arrière-plan d'une époque fondatrice qui remet en question la tradition afin d'opter pour une nouvelle identité culturelle.

Citons à titre d'exemple un autre critique comme al-Zayyāt affirmant :

La poésie des Arabes se différencie de la poésie des Grecs par ses tendances, son imaginaire et son exposition, parce que la race arienne est disposée à questionner, à analyser et à approfondir tandis que le peuple sémitique est connu pour la sensibilité de son cœur (...); il est plus enclin à la généralisation et à la simplicité<sup>12</sup>.

Cette tendance des débuts de la critique arabe moderne à hiérarchiser les peuples et leurs facultés intellectuelles ou dispositions affectives selon des critères évolutifs peut être expliquée par l'influence attestée qu'ont exercée sur l'esprit de ces pionniers des auteurs comme Ferdinand Brunetière dans *L'évolution des genres* ou Hippolyte Taine théoricien de l'importance de la race, du génie et de la psychologie des peuples. Dans son *Introduction à l'étude de la rhétorique arabe*, Dayf présente les théories évolutives de Brunetière en ces termes élogieux :

Il a considéré que les genres littéraires (...) se divisaient en espèces comme dans les sciences du vivant, plantes ou animaux, et qu'ils subissaient la loi de l'évolution que subissent tous les êtres vivants. (...) Cette théorie, une fois constituée, est la plus extraordinaire des théories littéraires car

---

<sup>11</sup> Ibrāhīm al-Māzinī, *Ḥaṣād al-ḥaṣīm* (*La récolte sèche*), p.256.

<sup>12</sup> Aḥmad Hasan al-Zayyāt, *Fī uṣūl al-'adab* (*Des fondements de la littérature*), p. 17.

elle facilite l'étude de l'histoire de la rhétorique et son affiliation à des lois générales comme pour les êtres vivants et les questions scientifiques<sup>13</sup>.

La relecture de la tradition arabe et l'acte de comparaison s'effectuent dans la continuité donc des idéologies faisant autorité en Occident, en tenant compte bien sûr du décalage temporel nécessaire à la traduction et à la réception de ces théories.

Ce début académique revêt enfin une importance singulière mais n'est pas l'unique déclencheur ni l'élément le plus déterminant dans le cours de l'évolution critique moderne. Les milieux non universitaires ont également joué un rôle décisif dans le déroulement du nouveau processus d'assimilation et l'essor fulgurant de la critique arabe moderne. La réception de la tendance romantique en est un exemple particulièrement significatif.

### **3. Le romantisme comme mouvement critique**

Les poètes libanais et syriens du Mahğar ou poètes de L'Immigration, les deux écoles Diwān et Apollo en Égypte, d'autres expériences poétiques individuelles comme celles du Tunisien Abū al-Qāsim al-Šābbī ou de Muḥammad Ḥasan 'Awwād et 'Ibrāhīm al-'Arīd de la péninsule arabe, incarnent parfaitement la prééminence de

---

<sup>13</sup> Aḥmad Dayf, op.cit., p. 123.

la tendance romantique et lui confèrent un statut décisif dans l'interaction arabo-occidentale sur les deux plans de la création et de la critique littéraires. L'école du *Diwān*, par exemple, porte le nom d'un ouvrage publié en deux volumes en 1920 et 1921 et écrit par 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād et Ibrāhīm al-Māzinī qui représentent la nouvelle mouvance romantique et lyrique arabe s'inspirant de la littérature et de la critique anglo-saxonnes. Parallèlement, un autre courant, dont font partie aussi bien Tāha Ḥusayn que Tawfiq al Hakīm et Muḥammad Hasanīn Haykal en Egypte, s'inscrit dans le prolongement de la poétique française. L'une des premières idées de ces romantiques est de prôner l'unité organique de l'œuvre comparée à une maison (bayt)<sup>14</sup> où chacune des pièces a sa place et son importance, voire à un organisme vivant : « Al 'Aqqād a mis l'accent sur la notion de l'unité organique (al-waḥda al-'uḍwiyya) et l'a comparée à celle d'un corps vivant (al-ḡasad al-ḥayy), écrit Sa'd al-Bāzi'ī dans *La réception de l'autre*<sup>15</sup>. Par opposition à la tradition de la poésie arabe qui prônait le vers comme unité poétique, l'unité du poème est désormais l'un des principes fondamentaux de la modernité poétique. La forme classique de la Qasīda (Ode plurithématique) arabe est récusée : soupçonnée (non toujours à raison) d'être fragmentée, décomposée et anarchique, elle devient vite un contre-modèle. Cette unité organique du poème est interprétée par les poètes romantiques arabes comme le

---

<sup>14</sup> Notons que l'homonymie entre les mots *bayt/maison* et *bayt/vers de poésie* ouvre en arabe sur un imaginaire important de la spatialité du vers devenu très souvent demeure habitée par le poète de telle sorte que cette image constituerait un topos, lieu commun de la représentation poétique arabe.

<sup>15</sup> Sa'd al-bāzi'ī, *Istqbāl al-'āḥar* (*La réception de l'autre*), p.102.

corollaire naturel de la nouvelle représentation du monde : le sujet lyrique projetant son intériorité sur l'espace qui l'entoure, la nature et le poète ne font plus qu'un, l'objet et le sujet se confondent et le poème devient organisme vivant devant nécessairement refléter cette unité.

Parallèlement au Dīwān, une autre école littéraire, Apollo, fondée en Egypte par Aḥmad Zakī Abū Šādī participe de l'enracinement d'une définition romantique de la poésie. En juin 1933, Abū Šādī écrit dans la revue *Apollo* :

La poésie n'est pas la parole composée avec des mètres et des rimes selon l'ancienne définition... La poésie est au contraire la manifestation d'un sentiment capable de dépasser les apparences de la vie pour découvrir ses secrets et les exprimer. Si cette manifestation choisit les mètres et les rimes alors c'est une poésie métrique et si elle choisit la prose alors c'est une poésie en prose <sup>16</sup>.

Cette définition de la poésie est à cette époque révolutionnaire. Contester la proposition séculaire portant sur la coïncidence entre le mètre et le poème n'est rien moins qu'un séisme poétique naissant. Le courant romantique s'étend vite à d'autres pays. C'est Abū al-Qāsim al-Šābbī qui le représente et le défend avec ardeur en Tunisie. Il publie en 1927 *L'imagination poétique chez les Arabes* (al-ḥayāl al-ši'ri 'inda al-'arab) où il se livre à une critique acerbe de la poésie arabe qui manie

---

<sup>16</sup> Aḥmad Zakī Abū šādī, *Apollo*, volume 1, juin 1933, p. 1228.

rhétorique et figures de style sans se préoccuper de ce que le poète tunisien appelle « l'éveil des sentiments » (yaqzat al-iḥsās) ni de « l'imagination artistique » (al-ḥayāl al-fannī). Au Liban, Miḥā'īl Nu'ayma écrit *Al-ġirbāl* en 1923, un ouvrage critique qui constitue une étape importante du romantisme arabe et ce n'est pas un hasard si ce livre a été introduit par al- 'Aqqād lui-même, vu les affinités en matière de poétique entre ces deux auteurs. Loin d'être exhaustif, ce petit rappel des grandes figures du romantisme arabe naissant vise à illustrer la présence de la référence occidentale comme une note déterminante dans l'avènement de cette nouveauté poétique qui prend racine dans un exercice de comparaison.

Le critique Munīf Mūsa par exemple introduit son chapitre consacré à Aḥmad Zakī Abū Šādī et à son art poétique par l'évocation de la poésie anglaise :

Alors qu'il travaillait dans son laboratoire (...), [Abū Šādī] vivait en compagnie des poètes anglais Wordsworth, Shelley et Keats. Cette compagnie lui a permis d'être particulièrement influencé par la culture et la poésie anglaises<sup>17</sup>.

Le renvoi à une référence occidentale agit parfois comme un argument qui se suffit à lui-même et n'a pas besoin d'être étayé. On perçoit par exemple cette dimension à travers le terme « se résume » employé pour présenter l'art poétique d'Abū Šādī : « Nous pouvons dire pour conclure que l'art poétique d'Abū Šādī se résume dans le

---

<sup>17</sup> Munīf Mūsa, *Naẓariyyat al-ši'r 'inda al-šu'arā' al-nuqqād fī al-'adab al-'arabī al-ḥadīth min ḥalīl muṭrān ila badr šākir al-sayyāb (dirāsa muqārana) (La théorie de la poésie chez les poètes et les critiques dans la littérature arabe moderne, de Ḥalīl Muṭrān à Badr Šākir al Sayyāb :étude comparée)*, p. 161.

fait que la poésie est une émotion humaine innée fondée sur la *correspondance* comme dans la poésie de Baudelaire »<sup>18</sup>. Ce mécanisme est de vigueur pour éclairer d'autres poètes aussi comme Abū Šabaka par exemple qui, selon l'auteur, «rejoint le poète français Victor Hugo dans sa vision de la poésie lorsqu'il affirme que le poète n'a d'autre modèle que la nature »<sup>19</sup>. Dans ces cas de figures, nous constatons que la comparaison n'est ni étudiée en détail ni approfondie. Elle se limite à être une allusion mais opère dans ce contexte, à la manière d'un argument.

Or, outre le fondement académique et « poéticien », les origines de cette institutionnalisation de la critique ont aussi un fondement théorique qui s'inspire de la philosophie occidentale.

#### 4. De l'usage du doute cartésien ou *Le cartésianisme sans Descartes*

Il est certainement impossible de revenir sur cette période fondatrice de la critique arabe moderne, notamment académique, sans s'arrêter à la lecture que fait en

---

<sup>18</sup> Ibid, p. 169.

<sup>19</sup> Ibid., p. 173.

1926 Ṭāha Ḥusayn de l'héritage de la poésie antéislamique. Semant le doute sur l'authenticité de la poésie *jahilite*, c'est-à-dire sur un pan entier de l'Histoire des Arabes, la figure de Ṭāha Ḥusayn cristallise autour d'elle tant de colère mais aussi tant de fascination. Dans *L'idéologie arabe contemporaine* (1970), 'Abd Allāh al-'Arwī tente de définir par une interrogation rhétorique le projet controversé de Ḥusayn : « Ne voulait-il pas plutôt amener les Arabes à douter de leur passé, à combattre leur autosatisfaction face à la tradition afin de frayer un chemin pour des réformes libérales essentiellement occidentales, et n'est-ce pour cette raison que celles-ci ont suscité de fortes résistances ? »<sup>20</sup>.

Ṭāha Ḥusayn, quant à lui définit son projet en se référant à une grande figure de la pensée occidentale. C'est le philosophe Descartes qui est érigé en exemple et le « doute cartésien » en modèle méthodologique :

Qu'on le veuille ou non, nous devons dans notre recherche scientifique et littéraire nous inspirer de cette méthode qui a déjà influencé les Occidentaux avant nous ; et il faut en faire usage dans nos approches critiques et historiques comme eux l'ont utilisée pour critiquer leurs propres littératures et Histoires. Cela est dû au fait que notre mentalité a tellement évolué depuis dix ans et qu'elle est aujourd'hui devenue occidentale, ou disons au moins plus proche de l'Occident que de l'Orient<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> 'Abd Allāh al-'Arwī, *Al-īdiyūlūgiyya al-'arabiyya al-mu'āšira* (*L'idéologie arabe contemporaine*), p. 156.

<sup>21</sup> Ṭāhā ḥusāyn, *Fī l-šī'r al-ġāhīlī*, Beyrouth, dār al-ġādīd (*La poésie antéislamique*), p. 45.



La réception de l'œuvre critique de Ḥusayn est on ne peut plus contrastée dans le monde arabe. Il est tantôt considéré comme « un pionnier exceptionnel ayant su affronter sa société avec grand courage dans divers domaines et notamment l'étude littéraire sans se soucier des attaques et des répressions »<sup>22</sup>. C'est dans son ouvrage *La célébration de la valeur* (al-iḥtifā' bil qīma) que le critique Ğābir 'Uṣfūr se livre à cet éloge de Ḥusayn et de la méthodologie qu'il a introduite dans le monde arabe. D'un autre côté, l'œuvre de Ḥusayn subit les foudres du courant religieux et fondamentaliste. Dans un article intitulé *Ṭāhā Ḥusayn : le faux masque tombe*, 'Alī 'Abd al-'Āl écrit : « Cet homme n'a cessé au cours de son existence de répandre le poison du doute, de l'occidentalisation et de l'athéisme dans les veines de notre nation »<sup>23</sup>. Mais qu'en est-il réellement, loin de la représentation fantasmée, de l'apport de Ṭāhā Ḥusayn et de sa contribution à l'évolution de la critique arabe moderne ?

Une lecture précise du recours au doute méthodologique par Ḥusayn montre en effet que celui-ci témoigne moins d'intérêt à la dimension philosophique ou épistémologique de la pensée cartésienne qu'à la présence symbolique du philosophe

---

<sup>22</sup> Nağāt 'Alī, "Al-iḥtifā' bilqīma, 'an kitāb ğābir 'uṣfūr, mağalat ṭaqāfa" ("La célébration de la valeur, compte rendu du livre de Ğābir 'Uṣfūr"), l'Egypte, numéro 15/16.

<sup>23</sup> 'Alī 'Abd al-'āl, "Ṭāhā Ḥusayn wa suqūṭ al-qinā' al-zā'if" ("Ṭāhā Ḥusayn : le faux masque tombe"), *La revue du markaz al-maqrīzī lildirāsāt al-tārīḥiyya*, numéro 25.

français. De nombreux éléments montrent que le penseur arabe avait une vision partielle et segmentée de la valeur et de la fonction du doute tel qu'il a été théorisé par Descartes. Dans *La réception de l'autre*, al-Bāzi'ī fait une comparaison entre l'emploi du doute cartésien d'un côté par Husayn et de l'autre par le philosophe allemand Husserl. Il fait une démonstration qui vise à révéler la mauvaise adaptation par l'écrivain arabe de l'emprunt méthodologique à cause notamment de la décontextualisation théorique. Quand en 1929, le phénoménologue intervient à Paris pour donner deux conférences réunies plus tard sous le titre *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, Husayn a déjà publié trois ans auparavant son livre sur *La poésie antéislamique*. Le premier point commun est la conscience d'une crise culturelle aiguë qui nécessite un retour vers un nouveau fondement du savoir, à ce que Husserl appelle le « fondement absolu ». Pour les deux penseurs, le philosophe français est la représentation d'une rationalité et d'une méthodologie faisant défaut à leur époque. Or, ce ressourcement n'a pas la même signification pour les deux. Il est d'un côté régi par une relation de nécessité contextuelle alors qu'il semble contingent de l'autre. Al-Bāzi'ī explique cette différence majeure en se référant au contexte politique dans une Europe sortant d'une première guerre dévastatrice et assistant à des tensions allant bientôt annoncer l'arrivée des nazis au pouvoir, ce qui était fort inquiétant, analyse al-Bāzi'ī, pour ce philosophe dont les deux parents étaient juifs<sup>24</sup>. Le deuxième élément de la crise était

---

<sup>24</sup> Al-Bāzi'ī, op.cit., p. 105.

pour Husserl la prédominance d'une « littérature philosophique » qui tendait à remplacer la vraie philosophie, d'où une recherche méthodologique visant à instaurer le rationalisme dans une pensée européenne jugée comme décadente. Revenir à Descartes est ici un retour à la tradition, au patrimoine culturel européen. C'est un mouvement fondamentaliste ou un acte d'enracinement qui vise à rétablir une place centrale de l'Europe telle une présence intellectuelle de référence. Husserl précise par ailleurs que le recours à Descartes n'a pas pour but d'appliquer ses théories ni d'adopter le contenu des *Méditations Métaphysiques*<sup>25</sup>. Il s'agit plutôt d'y revenir en tant que modèle universel d'analyse ; le cogito opère comme un fondement absolu, tel un argument à valeur symbolique mais qui signifie ici retour aux origines.

Cette valeur symbolique procède de façon inverse dans l'emploi que fait Husayn du doute méthodologique. Aux antipodes de la référence traditionnelle et refondatrice, Descartes est pour le monde arabo-musulman l'autre par excellence. Le choix d'un philosophe occidental et chrétien permet de conjurer et de contrer, par l'invocation de la pensée occidentale sous le mode de la figure d'autorité, une autre forme d'autorité symbolique, celle exercée par les textes de l'héritage culturel arabe et islamique. Face à la sacralité du patrimoine se dresse l'évocation de l'absolument autre. Dans les deux cas, le postulat est celui d'une supériorité de la culture européenne capable de donner la solution à la crise intellectuelle ambiante. Mais la portée n'est pas la

---

<sup>25</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introd. à la phénoménologie*, 1963.

même : d'un côté la démarche est enracinement ; de l'autre elle se veut révolutionnaire.

Dans son article intitulé *Des cartésiens sans cartésianisme (dīkartīyyūn bidūn dīkārtīyya)*, le critique Muḥammad Sabīla livre une étude détaillée des modalités de la réception de Descartes par les écrivains et les penseurs arabes pour affirmer que ces auteurs ont choisi à chaque moment historique le Descartes qui leur convenait sans chercher à comprendre de façon globale les fondements théoriques du cartésianisme. Et de conclure :

Il semble que de nombreux contresens se présentent dans la réception et la compréhension de Descartes dans la culture philosophique arabe contemporaine. (...) Il paraît que l'esprit arabe [de l'époque] n'a pas réussi à comprendre la place symbolique qu'occupait Descartes au sein de l'histoire des idées européennes. (...) Est-ce que finalement la traduction sélective, les malentendus, les interprétations divergentes et les divers investissements ne sont que les symptômes d'une culture qui se contente d'« importer » la rationalité de l'Occident ?<sup>26</sup>.

Cette absence de Descartes au cartésianisme arabe, se traduit par l'indifférence affichée et sans doute inconsciente vis-à-vis du contexte de l'élaboration du cogito. Ṭāha Ḥusayn par exemple soustrait Descartes de toutes les spécificités définitoires de sa pensée aussi bien que de celles de sa réception dans l'horizon de la culture européenne. Ce qui compte pour Ḥusayn c'est Descartes l'Européen. On est en droit

---

<sup>26</sup> Muḥammad Sibīlā, « Dīkārtīyyūn bidūn dīkārtīyya » (« Des cartésiens sans cartésianisme »), la revue *Fikr wa-naqd*, numéro 1.

alors de se demander si Ḥusayn a bien compris la fonction du doute qui n'était chez Descartes qu'une étape dans la quête de la certitude et notamment une méthode qui se situait dans une continuité historique, celle du scepticisme d'un Erasmus ou d'un Montaigne par exemple. Il l'utilise au contraire pour semer le doute autour de l'existence des poètes arabes de la période antéislamique en avançant l'hypothèse d'une composition tardive de l'ensemble du corpus poétique de l'époque jahilite sans pour autant formuler une autre exigence du doute que le doute lui-même ; ce qui est fondamentalement incompatible avec le cartésianisme dont il se revendique.

Ces modalités d'influence sont largement paradoxales. Soustraire la réception aux principes d'origine, au contexte théorique et historique du pôle influant est un mécanisme qui semble être à l'œuvre à plusieurs moments de l'histoire de l'évolution de la critique arabe. C'est ce constat même que fait le critique Ṣalāḥ Faḍl lorsqu'il affirme:

Quand nous avons commencé à prendre connaissance de ces théories critiques et qu'un certain nombre parmi nous ont subi leurs influences, elles ont perdu deux de leurs caractéristiques les plus fondamentales : d'abord, l'enracinement direct dans leur contexte de civilisation en fonction de l'évolution interne de celle-ci et des données de sa mémoire historique, ensuite leur succession chronologique et linéaire. Le résultat est que ces théories critiques nous sont parvenues d'un seul coup et qu'elles ont cessé d'être des courants fondés sur des philosophies complètes et des principes théoriques évolutifs pour devenir de simples percées individuelles et des tendances localisées à effet réduit ; elles ont en réalité agi de façon concomitante en réorganisant notre champ littéraire et en régissant sa production<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Ṣalāḥ Faḍl, *Al-muḥāḍrāt (Conférences)*, p. 393.

En effet, cette réorganisation du champ littéraire va de pair avec le développement de la critique comme spécialité et de l'émergence de la figure du critique professionnel.

## 5. Le critique spécialiste et l'outil comparatif

Pendant les années quarante et cinquante du XX<sup>e</sup> siècle, la spécialisation de la critique se fait de plus en plus importante dans le monde arabe, et ce dans différents pays et non plus particulièrement en Egypte. C'est grâce notamment à la publication d'un certain nombre d'ouvrages critiques spécialisés et avertis des nouvelles théories littéraires que sont présentées et traduites les plus récentes innovations de la critique occidentale. Spécialisme signifie extension du champ de la critique et définition de son rôle et de ses fonctions : histoire de la littérature, étude et authentification des manuscrits, analyse et évaluation des créations littéraires. Le lien est étroit entre ce spécialisme et la critique académique car la plupart de ces critiques avaient suivi des formations universitaires poussées qui leur permettaient une bonne approche professionnelle des textes littéraires étrangers. On distingue deux générations : les aînés comme Sayyid Qutb, Šawqī Ḍayf et Muḥammad Mandūr nés dans la première

décennie, et les plus jeunes comme Mārūn ‘Abbūd, Šukrī ‘Ayyād, Ghālī Šukrī, ‘Abd Allāh al-Tayyib et Ihsān ‘Abbās issus de différents pays arabes.

L’une des nouvelles figures de cette critique spécialiste est Muḥammad Mandūr qui jouera un rôle déterminant dans cette période après le déclin progressif de l’importance des théories de ses prédécesseurs comme Ṭāha Ḥusayn ou Aḥmad Amīn. Il publie en 1944 sa thèse de doctorat sous le titre *La critique méthodologique chez les Arabes (Al-naqd al-manhağī ‘inda al-‘arab)* où il se revendique ouvertement d’une filiation critique occidentale. Malgré le titre de son ouvrage promettant un retour sur l’héritage critique classique, l’étude du patrimoine se fait ici selon les grilles de lectures occidentales :

En vérité, nous avons parmi nos livres arabes anciens des trésors enfouis et, si nous y retournons pour les aborder avec notre esprit nourri de culture européenne moderne, nous pourrions en extraire de nombreuses vérités qui demeurent valables jusqu’à nos jours<sup>28</sup>.

La relecture du patrimoine se fait ici à travers le filtre de l’altérité permettant le détour comparatif et le retour à la culture d’origine. Petit à petit s’élaborent des méthodes de lecture nouvelles qui modifieront par le même mouvement l’objet littéraire même de leur lecture. Dans ce sens, une note de bas de page à laquelle Sa‘d al-Bāzi‘ī ne consacre pas plus de quelques lignes mérite un intérêt particulier. Dans son exposé historique sur la période de l’avènement du critique spécialiste, il fait

---

<sup>28</sup> Muḥammad Barrāda, *Muḥammad mandūr wa tanzīr al-naqd al-‘arabī (Muḥammad Mandūr et la théorisation de la critique arabe)*, p. 37- 38.

remarquer en effet que cette spécialisation de la critique littéraire va de pair avec une spécialisation des écrivains et avec une classification en termes de genres littéraires. On passe, explique-t-il, de l'auteur qui compose dans tous les domaines critiques et littéraires à la fois, comme Ṭāhā Ḥusayn ou al-‘Aqqād, aux spécialistes d'un genre comme le romancier ou le dramaturge qui s'imposent de plus en plus dans le paysage culturel arabe au moins depuis les années cinquante<sup>29</sup>. On retrouve ici le phénomène de « réorganisation du champ de la production littéraire » évoqué par Salāḥ Faḍl : l'évolution de la critique va avoir une incidence sur la création littéraire elle-même. On assiste progressivement à l'émergence de genres nouveaux mais surtout à la disparition du genre arabe qui définissait l'art arabe de la prose par excellence, à savoir l'*adab*. Car un « auteur qui compose dans tous les genres à la fois »<sup>30</sup> s'appelle un *adīb*, l'*adab* étant ce genre classique de la prose arabe qui se définit lui-même par le mélange des tons et des registres.

Néanmoins, et malgré cette évolution effrénée, on distingue différentes phases dans l'œuvre de Mandūr. Par exemple, la critique de la critique y dégage deux périodes, la première étant la plus imprégnée par les théories occidentales et notamment par celle de Gustave Lanson, la deuxième étant celle de la critique idéologique. Barrāda dans sa thèse de doctorat consacrée à Mandūr<sup>31</sup> distingue une

---

<sup>29</sup> al-Bāzi‘ī, op.cit., p. 114.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Muḥammad Barrāda, op.cit., p. 37-38



troisième période qu'il qualifie de descriptive et où le critique se voudrait analyste objectif et scientifique. Les œuvres de ces pionniers de la critique arabe moderne regorgent en effet de passages contradictoires et l'exemple de Mandūr est emblématique. D'un côté, il affirme la fascination exercée par le modèle français :

Depuis mon retour d'Europe, j'ai commencé à réfléchir à la méthode par laquelle nous pourrions faire accéder la littérature arabe contemporaine au rang de la littérature mondiale, qu'il s'agisse de ses sujets ou de ses moyens et méthodes d'études. Et je crois sincèrement que la méthodologie française appliquée à l'étude littéraire est la plus pertinente et la plus efficace<sup>32</sup>.

De l'autre, il émet des réserves quant à la pertinence de l'application pure et simple de ces méthodes sans leur faire subir des changements et des adaptations profondes :

À notre époque, nous ne pourrions pas prétendre d'être à la hauteur de la pensée européenne ni d'y apporter quelques modifications réelles si nous nous limitons à copier cette pensée, parce que l'idée qui n'a pas comme fondement une autre idée se dilapide aussitôt au regard de la logique<sup>33</sup>.

Entre la revendication ouverte de l'influence et son refoulement se traduisant par des affirmations réitérées d'une nécessaire quête de l'authenticité, ces contradictions traversent toute l'œuvre de Mandūr et sont représentatives d'une critique arabe découvrant l'étendue de sa fascination pour l'autre mais aussi de l'embarras occasionné par cette fascination même et de l'aliénation culturelle qu'elle semble indéniablement préfigurer.

---

<sup>32</sup> Fu'ād dawwāra, *'Ašrat udabā' yataḥadaṭūn* (Dix écrivains racontent), p. 179.

<sup>33</sup> Muḥammad Mandūr, *Al-mīzān al-ḡadīd* (La nouvelle norme), Le Caire, p. 170.

À mesure que la critique s'installe dans son académisme et son spécialisme, la conscience de la subordination s'avère grandissante. Les années soixante marquent un tournant décisif dans l'évolution de la réception et l'étendue qu'occupent désormais les textes critiques occidentaux au sein de la vie littéraire du monde arabe. Le livre de Laṭīf Zaytūnī intitulé *Le mouvement de traduction à l'époque de la Renaissance* (1994)<sup>34</sup> (ḥarakat al-tarğama fī 'aṣr al-naḥḍa) répertorie par ordre chronologique les traductions dans le monde arabe et montre l'importance de la découverte des différentes théories occidentales dans le développement et l'institution de la critique arabe moderne dont les outils sont plus que jamais de nature comparatistes.

---

<sup>34</sup> Laṭīf zaytūnī, ḥarakat al-tarğama fī 'aṣr al-naḥḍa (*Le mouvement de traduction à l'époque de la Renaissance*), Beyrouth, dār al-naḥār, 1994.

## BIBLIOGRAPHIE

‘Abd Allāh al-‘Arwī (1970), *Al-īdiyūlūgiyya al-‘arabiyya al-mu‘āšira (L'idéologie arabe contemporaine)*, Beyrouth, Dār al-Haqīqa (traduction d'un ouvrage écrit en français : Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine : Essai critique*, Préface de Maxime Rodinson, Paris, éd. Maspero, 1967, réed. La Découverte, Paris, 1982).<sup>9</sup>

Abd al-Mağīd Ḥannūn (1996), *Al-lānsūniyya wa aṭaruhā fī ruwwād al-naqd al-‘arabī al-ḥadīṭ (Le lansonisme et son influence sur les pionniers de la critique arabe moderne)*, Le Caire, al-hay'a al-maṣriyya al-‘āmma li al-kitāb.

Aḥmad Amīn (1967), *Al-naqd al-‘adabī fī ġuz‘ayh, uṣūl al-naqd wa mabādi‘uh/ tāriḥ al-naqd ‘inda al-ifranġ wal‘arb (La critique littéraire : les fondements de la critique -premier volume / L'histoire de la critique chez les Occidentaux et les Arabes -deuxième volume)*, Beyrouth, dār al-kitāb al-‘arabī, édition 4.

Aḥmad Ḍayf (1921), *Muqqadima li dirāsāt al-balāġa ‘inda al-‘arab (Introduction à l'étude de la rhétorique chez les Arabes)*, Le Caire, maṭba‘at al-sufūr, 1<sup>ère</sup> édition.

Daniel-Henri Pageaux, « *Littérature comparée et comparaisons* », dans la revue *Vox Poetica*, 15/09/2005.

Edmund Husserl (1963), *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*; Trad. l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, - Paris : J. Vrin.

Fu'ād Dawwāra (1965), *'Ašrat udabā' yataḥadaṭūn (Dix écrivains racontent)*, Le Caire, kitāb al-hilāl.

Ibrāhīm al-Māzinī (1969), *Ḥaṣād al-ḥašīm (La récolte sèche)*, Le Caire, maṭba'at al-ša'b.

Laṭīf Zaytūnī (1994), *Ḥarakat al-tarğama fī 'ašr al-nahḍa (Le mouvement de traduction à l'époque de la Renaissance)*, Beyrouth, dār al-nahār.

Muḥammad Barrāda (1986), *Muḥammad Mandūr wa tanzīr al-naqd al-'arabī (Muḥammad Mandūr et la théorisation de la critique arabe)*, Le Caire, dār al-fikr.

Muḥammad Mandūr (1973), *Al-mīzān al-ğadīd (La nouvelle norme)*, Le Caire, dār al-nahḍa, l'Egypte.

Munīf Mūsa (1984), *Naḡariyyat al-ši'r 'inda al-šu'arā' al-nuqqād fī al-'adab al-'arabī al-ḥadīṭ min ḥalīl muṭrān ila badr šākir al-sayyāb (dirāsa muqārana), (La théorie de la poésie chez les poètes et les critiques dans la littérature arabe moderne, de Ḥalīl Muṭrān à Badr Šākir al Sayyāb :étude comparée)*, dār al-fikr al-lubnānī, Beyouth, 1984

Sa'd al-Bāzi'ī (2004), *Istqbāl al-'āḥar (La réception de l'autre)*, Casablanca, al-markaz al-ṭaqāfī al-'arabī.

Şalāḥ Faḍl (1988), *Al-muḥāḍrāt (Conférences)*, Djedda, al-nādī al-'adabī al-ṭaqāfī.

Şukrī 'Ayyād (1993), *Al-maḍāhib al-adabiyya wal naqdiyya 'inda al-'arab wal ġarbyyin (Les courants littéraires et critiques chez les Arabes et les Occidentaux)*, le Koweït, 'ālam al-ma'rifa.

Ṭāhā Ḥūsāyn (1926), *Fī al-šī'r al-ġāhīlī* (*La poésie antéislamique*), Beyrouth, dār al-ġādīd 1997; réédition: al-qāhira, maṭba'at dār al-kitab al miṣriyya.