Le Cénacle libanais (1946-1984) : une tribune pour une libanologie inscrite dans son espace arabe et méditerranéen

Amin Élias

▶ **To cite this version:**

Amin Élias. Le Cénacle libanais (1946-1984) : une tribune pour une libanologie inscrite dans son espace arabe et méditerranéen. Histoire. Le Mans Université; Université Saint-Esprit (Kaslik, Liban). Faculté des lettres, 2013. Français. NNT : 2013LEMA3013 . tel-00954897

HAL Id: tel-00954897

https://theses.hal.science/tel-00954897

Submitted on 5 Mar 2014

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.

À Rosalie et Kalim

mes parents

Michel Asmar, abeille, reine de la ruche, infatigable et merveilleuse

Elie Tyane

C'est par là, me semble-t-il, que le Cénacle Libanais en sa tribune libre aura le mieux mérité de la nation, il prépare les archives de l'avenir

René Habachi

Remerciements

Dans son livre, *al-Muqaddima*, le penseur libanais, Charles Malek, fait part de sa conviction que sa rencontre avec son maître, le philosophe anglais Alfred North Whitehead, avait eu lieu grâce à la « providence divine ». Il m'arrive parfois de m'interroger sur l'existence de cette providence et sur son rôle dans ma vie et, à la réflexion, il me faut bien avouer que ce travail n'aurait pu voir le jour sans ma rencontre avec Monsieur Dominique Avon qui a été, durant ces années, bien plus qu'un directeur de recherche. C'est à lui d'abord que j'adresse mes sentiments reconnaissants, pour sa confiance, pour ses conseils, pour son accompagnement et enfin pour ses efforts qui m'ont permis de bénéficier d'une allocation de recherche sur trois ans accordée par le Ministère français de l'Enseignement supérieur et de la Recherche. C'est aussi au co-directeur de cette thèse, le Père Karam Rizk, que j'adresse mes remerciements pour l'encouragement attentif qu'il m'a accordé depuis mon inscription à l'Institut d'Histoire à l'Université Saint-Esprit de Kaslik (Usek) en 2005.

Comme ce travail s'effectue dans le cadre d'une convention de cotutelle entre l'Université du Maine et l'Usek, je tiens à remercier, d'une part, le personnel de l'UFR de la Faculté des Lettres et du Collège doctoral à l'Université du Maine pour leur soutien lors de mon séjour au Mans entre les années 2009 et 2012 et, d'autre part, le personnel de l'Institut d'Histoire et de la Bibliothèque centrale de l'Usek, notamment le Père Joseph Moukarzel, pour avoir mis à ma disposition une version électronique des sources indispensables à mon travail.

Mes sentiments de reconnaissance s'adressent aussi à la famille de Michel Asmar, notamment Madame Renée Asmar Herbouze et Monsieur Sâmî Asmar, qui m'ont permis, avec beaucoup de générosité et de confiance, de consulter et d'exploiter les Archives du Cénacle libanais qui complètent de manière éclairante les textes publiés dans *Les Conférences du Cénacle*.

Je tiens aussi à remercier vivement Monsieur Bernard Garreau pour le temps, la patiente et les efforts qu'il a déployés pour assurer, avec une grande disponibilité, la relecture et la correction des textes de cette thèse.

Je ne peux oublier mes parents, ma fiancée Nahed, la famille Avon et les amis, au Liban et en France qui, chacun à sa manière, a participé par son amour, sa confiance, son soutien, son amitié à la conduite de mes travaux.

Enfin comment oublier la générosité de la France et de son peuple grâce à laquelle ce travail sur l'histoire des idées au Liban a vu le jour. Que ces lignes soient un hommage à l'amitié franco-libanaise et un acte d'espoir que Paris et Beyrouth portent ensemble le flambeau de l'intelligence, de la liberté et du beau.

Notes

Abréviation utilisée : *A.C.L.* pour *Archives du Cénacle libanais.*

Noms de conférenciers : Pour des raisons de commodité de lecture, nous avons retenu pour les noms des conférenciers s'étant exprimé en français la graphie telle qu'elle se présente dans les *Conférences du Cénacle*. Quant aux noms de conférenciers s'étant exprimé en arabe, nous avons adopté la translitération de l'alphabet arabe selon le tableau ci-dessous. Si le lecteur observe quelques imperfections, nous lui demandons son indulgence.

	Translitération arabe
أ	â
ب	b
ت	t
ث	th
ج	J
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	ô ou w
ي	î ou y

INTRODUCTION

Il me revient toujours à l'esprit une discussion avec Monsieur Dominique Avon, mon directeur de thèse et Iliass Harakawa, doctorant togolais à l'Université de Paderborn à la suite de notre conférence sur l'identité libanaise[1] que nous avons prononcée le 11 novembre 2010 lors d'un colloque organisé à Paderborn dans le cadre de la coopération entre l'Université du Maine et l'Université de Paderborn sur le thème de l'identité[2]. Nous nous posions la question de savoir comment les personnes, les communautés et les nations s'identifient vis-à-vis d'autrui. De cette discussion est née la conclusion que « l'identité est d'abord une construction culturelle ». En d'autres termes, la « phase A », selon l'appellation d'Eric Hobsbawm, de la construction de l'identité est « purement d'ordre culturel » avant d'être une donnée politique[3].

Dans la plupart des pays de langue arabe[4] majoritairement musulmans l'identité reste toujours tiraillée entre trois appartenances : islamique (l'*umma*), arabe et locale. Dans la majorité de ces pays, la contrainte est la marque des régimes politiques en place, qu'ils soient religieux, monarchiques ou militaires. À la différence de ces pays, le Liban constitue un cas particulier où, malgré l'existence de diverses tendances nationalistes, une importante partie de sa population est attachée à son identité locale, « la libanité »[5], et où l'Etat et le régime politique sont le produit

[1] Amin ELIAS, « L'identité libanaise en question », conférence prononcée lors du Colloque Franco-allemand organisé par l'Université du Maine et l'Université de Paderborn, Allemagne, 11/11/2010.
[2] *Facteur d'identité, Faktoren der Identität* (dir. Dominique AVON et Jutta LANGENBACHER-LIEBGOTT), Bern, Peter Lang, 2012.
[3] Eric HOBSBAWM, *Nations et nationalisme depuis 1780,* traduit de l'anglais en français par Dominique PETERS, Paris, Gallimard, 1990, p. 32.
[4] Nous avons opté tout au long des pages de ce travail pour l'expression « pays de langue arabe » pour désigner les pays qui ont la langue arabe (adoptée officiellement) comme dénominateur commun. Alors que les expressions « Monde arabe » et « pays arabes » portent des dimensions politique, économique et nationale qui restent toujours objet de tensions et de débats entre ces pays, l'expression « pays de langue arabe » nous semble plus neutre et plus précise.
[5] Karam RIZK, « Libanité et citoyenneté selon les premières générations de nationalistes libanais (1870-1920), *Annales de philosophie et des sciences humaines : la citoyenneté projet d'Etat pour une nouvelle société*, Colloque organisé entre le 15 et le 17 mars 2007, Université Saint-Esprit de Kaslik, Kaslik, 2007, volume 23, p. 45-55.

d'un pacte national entre ses fils[1]. Ce n'est pas par hasard que l'une des grandes figures de la famille arabiste al-Ṣulḥ-s[2], Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ déclare : « Le Liban est le seul pays arabe qui est édifié comme entité indépendante des autres entités arabes sur la volonté d'une partie de ses fils [que sont les chrétiens] et sur le consentement de l'autre partie [que sont les musulmans] »[3]. Volonté et consentement, ne sont-ils pas deux piliers du concept de la « nation moderne » ? Ne se rapprochent-ils pas du « plébiscite de tous les jours » condition indispensable, selon Ernest Renan[4], à l'existence d'une nation et à l'expression d'une identité ?

En revanche, bien qu'il soit une réalité géopolitique qui s'impose depuis le premier septembre 1920, le Liban, en tant qu'identité, que nation, que peuple, qu'Etat et que régime, reste jusqu'à nos jours sujet de débats aussi bien entre ses fils que chez les observateurs étrangers[5]. Nous pouvons même dire que le Liban reste un projet à réaliser, il est toujours en état état de formation culturelle, politique, économique et sociale. Alors que sa formation sur les plans historique[6], politique[7], constitutionnel[8], juridique[9] et économique[10] a fait l'objet de maintes

[1] Cf. les travaux précieux sur ce thème faits par le professeur Antoine MESSARRA, *Le Pacte libanais*, Beyrouth, Librairie orientale, 2002 ; et Antoine MESSARRA, *La gouvernance d'un système consensuel*, Beyrouth, Librairie orientale, 2003.

[2] Patrick SEAL, *La Luttre pour l'indépenance arabe. Riad El-Solh et la naissance du Moyen Orient moderne*, Paris, Fayard, 2010.

[3] Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Al-Nidâ' al-Qawmî 'aqîda wa niḍâl » (L'appel national : doctrine et lutte), *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1954, Beyrouth, pp. 71-99. (Série : Energies engagées, prononcée le 10 décembre 1953).

[4] Ernest RENAN, *Qu'est-ce que c'est la nation ?*, Paris, Mille et une nuit, 1997, p. 33.

[5] Colette Juilliard BEAUDAN, « Des Phéniciens aux Libanais », *Les Cahiers d'Orient*, n°90, juin 2008, Paris, p. 101 – 106.

[6] Entre autres : les travaux des professeurs à l'Université libanaise comme Elias QAṬṬÂR, *Niyâbat Ṭarâblus fî 'ahd al-Mamâlîk*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1998 ; 'Umar 'Abd al-Salâm TADMURÎ, *Lubnân min al-fatḥ al-islâmî ḥattà suqût al-dawla al-umawiyya*, Tripoli, Jarrûs Presse, 1990 ; 'Umar 'Abd al-Salâm TADMURÎ, *Lubnân min qiyâm al-dawlà al-'abbâsiyya ḥattà suqût al-dawla al-ikhshîdiyya*, Tripoli, Jarrûs Presse, 1992 ; Mohammad 'Alî MAKKÎ, *Lubnân min al-fatḥ al-'arabî ilà al-fatḥ al-'uthmânî*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2005 ; Karam RIZK, *Le Mont-Liban du XIXe siècle de l'Emirat au Mutassarrifiyya*, Kaslik, Université Saint-Esprit de Kaslik, 1994 ; Jean SHARAF, *Al-Îdyûlûjiâ al-mujtama'îyya*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1996 ; Jean SHARAF, *Jabal Lubnân fî al-qarn al-sâdis 'ashar*, Kaslik, Pusek, 2008 ; 'Abd al-Raḥîm ABÛ ḤUSSAYN, *Lubnân al-imâra al-durziyya fî al-'ahd al-'uthmânî*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2005 ; 'Iṣâm KHALÎFIH, *Abḥâth fî târîkh Lubnân al-mu'âṣir*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, [s.d.] ; *Dawlat Lubnân al-kabîr*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1999 ; *Al-Yûbîl al-dhahabî li-istiqlâl Lubnân*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1996.

[7] Entre autres : Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1984 ; Farîd al-KHÂZIN, *Tafakkuk awṣâl al-dawla fî Lubnân*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2002 ; Georges CORM, *Le Liban contemporain histoire et société*, Paris, La Découverte, 2003.

[8] Antoine HOKAYEM, *La genèse de la constitution libanaise de 1926*, Beyrouth, Les Etudes universitaires du Liban, 1996 ; Edmond RABBATH, *La constitution libanaise. Origines, textes et commentaire*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1996.

[9] Antoine KHAYR, *Le Mutaçarrifiyya du Mont-Liban*, Thèse de doctorat en droit, Faculté de Droit et des Sciences économiques, Université Saint Joseph, Beyrouth, 1968.

[10] Tûfîq KASBÂR, *Iqtiṣâd Lubnân al-siyâsî*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2003.

maintes études, sa formation culturelle n'occupe qu'une place marginale dans les sujets de recherches et d'enquêtes. Notre travail s'inscrit dans le cadre de ce thème général concernant la « formation intellectuelle et culturelle » du Liban. Plus précisément, ce travail se propose de décrire et d'analyser le phénomène culturel que le « Cénacle libanais », tribune, centre de réflexion, forum de rencontres, d'échanges et maison d'édition, a représenté entre les années 1946 et 1984 et son rôle dans la formation culturelle du Liban.

En effet, le Cénacle libanais ne constitue pas seulement un excellent cas d'étude pour décrire la gestation culturelle et intellectuelle d'une identité, d'une nation, d'un peuple et d'un Etat, il représente aussi une prise de conscience par l'intelligentsia libanaise de son rôle dans l'édification de son pays et du monde de langue arabe. C'est dans cette perspective que le fondateur du Cénacle libanais, Michel Asmar présente sa tribune comme l'« expression de la conscience libanaise »[1]. Dans l'entretien qu'il m'a accordé[2], Monsieur Antoine Messarra, professeur de Droit et de Sciences politiques à l'Université Saint Joseph à Beyrouth et membre du Conseil Constitutionnel du Liban, est même allé plus loin et a estimé que le plus grand mérité du Cénacle a consisté à créer une « Libanologie ».

Aussi, si nous avons choisi d'inscrire ce terme dans le titre de notre thèse c'est parce que le Cénacle est en effet le centre de réflexion de la République libanaise qui a le plus contribué à son développement. Alors que les autres tribunes culturelles contemporaines du Cénacle étaient plutôt à vocation littéraire ou artistique[3] ou bien se déclaraient arabistes[4] ou progressistes[5], le Cénacle est le seul forum qui a fait du Liban son sujet central comme en témoigne le titre adopté pour un grand nombre de conférences organisées entre les années 1947 et 1968 : « l'édification de la Maison libanaise » (*ta'mîr al-bayt al-lubnânî*).

Mais, qu'entendons-nous précisément par le terme « Libanologie » ? Notons tout d'abord que ce terme ne figure pas dans les diverses versions des dictionnaires consultés. Il n'est pas non

[1] Michel ASMAR, *Le Cénacle, expression de la conscience libanaise* (Al-Nadwa ta'bîr 'an al-wa'î al-lubnânî), Beyrouth, Éditions du Cénacle libanais, 1962. (Causerie prononcées par Michel Asmar au Rotary Club de Beyrouth le 10 décembre 1962).
[2] 21 août 2011 à Beyrouth.
[3] Cf. 'Iṣâm ḤÛRÂNÎ, *Al-Majâlis al-adabiyya fî al-niṣf al-awwal min al-qarn al-'ishrîn* (Les salons littéraires dans la première moitié du XXe siècle), Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1972.
[4] Comme le Club culturel arabe (*al-nâdî al-thaqâfî al-'arabî*) fondé en 1944 à Beyrouth, cf. http://www.arabculturalclub.com/default.asp?ContentId=2, consulté le 16/8/2013.
[5] *Dâr al-Fan. Janîn Rbayz. Naẓra ilà al-turâth al-thaqâfî*, Beyrouth, Dar al-Nahâr, 2003.

plus sujet de recherches ou d'ouvrages. C'est le professeur Messarra lui-même qui nous fournit deux brèves définitions. La première figure dans son article intitulé « Comment nous sommes programmés » dans lequel la « Libanologie » désigne l'ensemble des recherches scientifiques portant sur le Liban[1]. La seconde apparaît dans son ouvrage intitulé *Théorie juridique des régimes parlementaire mixtes. Constitution libanaise et pacte national en perspective comparée* dans lequel le mot « Libanologie » signifie la « science du Liban »[2]. Pour notre part, nous nous sommes permis dans ce travail de prolonger cette définition afin qu'elle englobe un ensemble de notions et de concepts développés par le Cénacle et qu'elle prenne en compte toutes les problématiques et les définitions relatives au Liban ainsi qu'à tous les secteurs de la vie libanaise. Il s'agit de notions telles que la « légende ou mythologie libanaise », la « philosophie politique du Liban », la « nation libanaise », la « maison libanaise », le « nationalisme libanais », l'« être libanais », le « peuple libanais », les « communautés spirituelles au Liban », la « civilisation libanaise » la « vocation du Liban » et l'« l'humanisme libanais ». La « Libanologie » au Cénacle consiste également à évoquer des concepts relatifs à la construction de l'Etat, ce qui a induit des débats sur « l'Etat moderne », la « solidarité sociale » la « justice sociale » la « réforme administrative », les diverses « institutions », la « planification » et le « développement ». Elle évoque également la nature du régime politique d'où l'intérêt porté aux problématiques liées au « confessionnalisme », à la « loi religieuse ou *Sharî'a* », au rapport entre « temporel » et « spirituel », entre « religion » et « Etat ».

Par ailleurs, cette « Libanologie » ne se comprend qu'en l'inscrivant dans son contexte régional. C'est ce qui explique la deuxième partie du sous-titre de notre thèse. En effet, le Cénacle a consacré un bon nombre de conférences à évoquer les rapports du Liban avec son voisinage arabe et méditerranéen, ainsi que ses liens avec l'Occident. Une telle approche suppose que soient définis des termes tels que : « nation arabe », « Grande Syrie », « arabité », « nationalisme arabe », « panarabisme », ainsi que « civilisation méditerranéenne », « identité méditerranéenne », « solidarité méditerranéenne » et « civilisation occidentale ». Par ailleurs, et comme le Liban est un espace de rencontre et de dialogue, la « Libanologie » ne peut ignorer les rapports entre christianisme et islam, entre Orient et Occident et entre Arabes et Européens,

[1]Antoine MESSARRA, « Comment nous sommes programmés », 11/11/2019, http://www.centre-catholique.com/newsdetails.asp?newid=32201, consulté le 15/8/2013.
[2] Antoine MESSARRA, *Théorie juridique des régimes parlementaire mixtes. Constitution libanaise et pacte national en perspective comparée*, Beyrouth, Librairie orientale, 2009, p. 176.

d'où les séries de conférences sur le dialogue interreligieux, sur les relations entre « croyants » et « monde moderne », entre « croyants » et « athéisme » et enfin entre les « croyants » et les diverses écoles philosophiques quelles soient d'obédience marxiste, existentialiste ou personnaliste.

Les études consacrées au Cénacle libanais avant 1984 sont très rares, vide qu'ont commencé à combler les deux ouvrages parus en 1997 et 2012 dont nous parlons longuement dans notre conclusion. Il n'existe qu'un seul mémoire de Master 2 préparé par Milḥim Naṣṣâr à la Faculté de l'Éducation de l'Université libanaise et qui traite de la « littérature au Cénacle libanais »[1]. Il existe aussi un article du père Jean Corbon publié dans la revue *Islamochristiana* dans lequel il évoque le dialogue islamo-chrétien au Cénacle[2]. Au demeurant, les études évoquant la « Libanologie » en tant que sujet n'existent pratiquement pas en dehors des écrits du professeur Messarra.

Notre recherche a pour point de départ l'ouvrage publié en 1997 pour le cinquantenaire de la création du Cénacle par Dâr al-Nahâr et Madame Renée Asmar Herbouze *Les Années Cénacle* (*'Ahd al-Nadwa*) qui contient le texte de cinquante des conférences les plus importantes prononcées au Cénacle. Ce sont ces textes puis l'ensemble du corpus des conférences prononcées entre les années 1946 et 1968 et publiées dans la revue *Les Conférences du Cénacle* ainsi que les ouvrages publiés aux éditions du Cénacle libanais qui ont servi de support principal à notre travail. Il s'agit ici de quatre cent cinquante et une (451) conférences et de plus d'une soixantaine d'ouvrages principalement en deux langues : arabe et français et quelques textes en anglais. En outre, Madame Renée Asmar Herbouze nous a ouvert sans réserve et avec beaucoup d'amitié les archives du Cénacle qui contiennent un fonds important de notes manuscrites, de procès-verbaux des réunions du Comité de patronage du Cénacle, de causeries de Michel Asmar à la Radio du Liban, d'articles qu'il a publiés dans divers quotidiens libanais, de textes relatifs à ses participations aux diverses manifestations culturelles et nationales au Liban et à l'étranger, de textes de conférences non publiées (147 conférences), de photos, de coupures de presse et de

[1] Milḥim NAṢṢÂR, *Al-Adab fî nashât al-nadwa al-lubnâniyya* (La littérature au Cénacle libanais), Beyrouth, Faculté de l'Education à l'Université libanaise, 1972.

[2] Jean CORBON, « Le Cénacle Libanais et le dialogue islamo-chrétien », *Islamochristiana*, n°7, 1981, Rome, p. 227-240.

correspondances, conservés pour l'essentiel, dans la demeure actuelle de la famille Asmar, et qui ont été dépouillés et organisés par Monsieur Sâmî Asmar. Nous avons procédé aussi à des entretiens à Beyrouth, à Paris et à Londres avec des proches de Michel Asmar comme son épouse Madame Sibiânâ Asmar, ses enfants ainsi qu'avec ses amis, en particulier Monsieur Khalîl Râmiz Sarkîs, Monsieur Nâṣîf Naṣṣâr et Monsieur Antoine Khayr. Ces témoignages oraux ont été d'une importance toute particulière parce qu'ils nous ont permis à la fois de mieux comprendre ce que nous révèlent les écrits et d'avoir une approche humaine de notre sujet, facilitant notre découverte de l'état d'esprit qui était celui des acteurs du Cénacle.

S'agissant des bornes chronologiques de notre travail, nous avons retenu l'année 1946 comme point de départ de notre recherche. Cette année-là marque à la fois la date de la libération du Liban de toutes les troupes étrangères, françaises et anglaises, qui résidaient sur son territoire ainsi que la date de la fondation du Cénacle libanais. Cette date est d'autant plus importante qu'elle se situe trois ans après la déclaration de l'indépendance du Liban, le 22 novembre 1943, et la conclusion du pacte national intervenue quelques semaines auparavant entre les deux représentants des communautés religieuses au Liban, Bhechara al-Khoury et Riad al-Solh. Quant à la borne chronologique supérieure, 1984, nous l'avons choisie parce qu'elle marque la fin d'un certain Cénacle libanais, celui qui était lié organiquement à Michel Asmar depuis 1946 et qui s'est terminé avec la mort de son fondateur le soir du 24 décembre 1984. En outre cette date s'inscrit aussi dans une période où le Liban de 1943 était en état de transformation et où les Libanais vivaient l'une des époques les plus tragiques et les plus violentes de leur histoire, époque pendant laquelle les Libanais, sous les bombes, étaient en train de chercher une nouvelle formule susceptible de réorganiser leur vivre ensemble.

En ce qui concerne le plan de ce travail, nous avons opté pour un déroulé chronologico-thématique qui montre, d'une part, l'évolution de la « Libanologie » tout en l'inscrivant dans le contexte historique et politique du Liban et, d'autre part, la « petite histoire » du Cénacle libanais en tant que mouvement culturel.

Dans une première période, qui va de la Libération du Liban et de la fondation du Cénacle en 1946 jusqu'aux « événements » de l'année 1958, nous mettons en relief l'émergence d'une intelligentsia libanaise consciente de l'importance de son rôle dans la construction de la

nation. La fondation du Cénacle libanais en 1946 n'est que la concrétisation de ce sentiment éprouvé par cette intelligentsia optant pour la culture comme vecteur d'engagement dans la cité. Dans ce cadre, Michel Asmar, fondateur du Cénacle, représente le modèle de l'homme de lettres qui décide, à un moment de son itinéraire et de l'histoire de son pays, de devenir un « travailleur culturel » qui se donne entièrement à son entreprise. Durant cette période, les activités du Cénacle se sont centrées, d'une part, sur la cristallisation d'une mythologie libanaise et, d'autre part, sur l'élaboration d'une philosophie politique pour le Liban visant à définir objectivement et scientifiquement tout ce qui est lié à la nation libanaise et à ses pères fondateurs, au peuple libanais, aux communautés libanaises, au pacte national et au confessionnalisme ainsi qu'aux premiers arpenteurs de ce pays. Cet ensemble de contributions et de réflexions constitue le premier pilier de la « Libanologie ».

Dans une deuxième phase qui va de l'élection du général Fouad Chéhab comme président de la République libanaise à la suite des événements de 1958 jusqu'au 5 juin 1967, date de la guerre arabo-israélienne, nous observons l'évolution de cette « Libanologie ». Alors que dans la première période le Cénacle libanais s'efforce de dégager les mythes fondateurs du Liban et des cadres pour tous les aspects de la vie libanaise, dans sa deuxième période, il centre ses conférences, d'une part, sur les problématiques liées à l'édification et à la réforme de l'Etat, de ses institutions et de son administration et, d'autre part, sur l'adaptation et l'arabisation du personnalisme en tant que philosophie pour le Liban et pour l'Orient. En outre, le Cénacle donne au dialogue interreligieux une place importante parmi ses activités dans le but de consolider l'entente entre chrétiens et musulmans au Liban. Ainsi, avons-nous à la fin de cette période une « Libanologie » qui englobe des principes culturels, spirituels, philosophiques, politiques, sociaux et économiques, pour enraciner l'idée du Liban dans les esprits des Libanais et pour consolider l'Etat, seul moyen pour assurer la survie et l'épanouissement de ce petit et jeune pays.

La troisième période qui va de 1967 jusqu'à la mort du fondateur du Cénacle libanais en 1984, est la période des grandes questions. Sur le plan intérieur, Michel Asmar et ses amis cénacliens réfléchissent à l'adoption de nouvelles formules, autres que la conférence magistrale, comme moyen permettant de traduire l'action du Cénacle, jusqu'alors théorique, dans la vie publique concrète. Sur le plan national, Michel Asmar et son Cénacle se sont trouvés devant l'obligation de repenser le Liban à la lumière du séisme politique causé par la défaite des armées

arabes face à l'armée israélienne en juin 1967. C'est dans cette perspective que sont interrogées les relations du Liban avec le « Monde arabe » et la Syrie, ainsi que les rapports du Liban avec la Méditerranée et le rôle du Liban dans la réconciliation de « l'Orient » et des « Arabes » avec « l'Occident ». Mais cette entreprise sera interrompue en raison de l'éclatement des guerres au Liban le 13 avril 1975 et les années qui suivent seront celles d'une cessation progressive et cependant jamais acceptée du Cénacle.

En résumé, notre travail se propose, d'une part, de dégager des publications et des archives du Cénacle libanais les traits principaux de la « Libanologie » et, d'autre part, de tracer « la petite histoire » de cette tribune culturelle depuis sa fondation en novembre 1946 et jusqu'à la mort de son fondateur, Michel Asmar, en décembre 1984.

PREMIÈRE PARTIE

LA MAISON LIBANAISE : L'ÉDIFICATION DES FONDATIONS (1935 – 1958)

Quelle que soit la réaction des diverses parties libanaises à son égard, la proclamation, le premier septembre 1920, de l'Etat du Grand Liban[1] par le général Gouraud, haut commissaire du mandat français, représente non seulement l'acte fondateur du pays du cèdre que nous connaissons actuellement, mais également la première reconnaissance de ce pays comme « sujet de droit international »[2]. Il est cependant judicieux de chercher à comprendre la position des habitants vis-à-vis de cette nouvelle entité. Ce jeune Etat considéré par la majorité des chrétiens, et notamment les maronites[3], comme l'aboutissement de leur histoire et la « réalisation de leur rêve »[4], n'est pour la majorité des musulmans, et notamment les sunnites, que le résultat du « découpage artificiel de la région »[5] selon les appétits des puissances européennes.

Grâce à plusieurs facteurs intérieurs et extérieurs, le courant libanais réussit à réaliser son projet national[6] face au courant arabe, souhaitant l'intégration du Liban dans une Syrie arabe unie et indépendante sous la souveraineté de la famille hachémite[7], et à celui, syrien, réclamant une Syrie unie mais décentralisée sous protection française[8]. En effet, « l'identité libanaise [ou des « Libanais »] »,[9] (*huwiyyat al-lubnâniyyîn*) prend naissance au sein de la *Mutaṣarrifiyya* du Mont-Liban[10] (1861-1915), avant qu'elle soit promue et défendue par le Conseil administratif du

[1] Cf. La série d'arrêtés relatifs à la création et l'organisation de l'Etat du Grand Liban dans : Antoine HOKAYEM et Marie-Claude BITTAR, *L'Empire ottoman, les Arabes et les grandes puissances 1914-1920*, Beyrouth, Les éditions universitaire du Liban, 1981, p. 353-368.

[2] Antoine KHAYR, *Le Moutaçarrifiyyat du Mont-Liban*, Thèse de doctorat en droit, Beyrouth, Faculté de Droit et des Sciences économique, Université Saint-Joseph, 1968, p. 14-15.

[3] Pour mesurer l'importance du Liban pour les maronites, il suffit de consulter l'œuvre remarquée du Monseigneur Pierre DIB, *Histoires des maronites. Histoire de l'Eglise maronite*, Beyrouth, Librairie orientale, 3 tomes, dans laquelle il associe l'histoire du Liban à l'histoire de l'Eglise maronite.

[4] *Le Concile Patriarcal Maronite*, 3ème dossier « L'Eglise maronite et le monde d'aujourd'hui », texte « L'Eglise maronite et la politique », Bkirki, 2006. Pierre DIB, op.cit. p. 584.

[5] Nadine PICADOU, « La question libanaise ou les ambiguïtés fondamentales », *Sélim Takla 1895-1945. Une contribution à l'indépendance du Liban* (dir. Gérard D. Khoury), Beyrouth, Karthala – Dar an-Nahar, p. 41.

[6] Antoine HOKAYEM, « *Al-Iṭâr al-dawlî li-wilâdat Lubnân al-kabîr* » (Le contexte international de la naissance du Grand Liban), *Al-Yûbîl al-dhahabî li-istiqlâl Lubnân*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1996, p. 157.

[7] Cf. le mémoire de l'Emir Faysal dans Antoine HOKAYEM et Marie-Claude BITTAR, *L'Empire ottoman, les Arabes et les grandes puissances 1914-1920*, op. cit., p. 102-105. Pour plus d'informations sur ce sujet Cf. Wajîh KAWTHARÂNÎ, *Al-ittijâhât al-ijtimâ'iyya wa al-siyâsiyya fî Jabal-Lubnân wa al-mashriq al-'arabî*, Beyrouth, Ma'had al-inmâ' al-'arabî, 1976.

[8] Prôné par plusieurs intellectuels entre autres : Chekri GHANEM, *Œuvres complètes. Ecrits politiques*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 1994 ; et Nadra MOUTRAN, *Syrie de demain*, Paris, Plon-Nourrit, 1916.

[9] Cf. Joseph Antoine LABAKÎ, « Mas'alat huwiyyat al-lubnâniyyîn fî mutaṣarrifiyyat Jabal-Lubnân » (La question de l'identité des Libanais dans le Moutassarrifiyyat du Mont-Liban), *Mutaṣarrifiyyat Jabal-Lubnân. Masâ'il wa-qadâya 1861-1915*, Beyrouth, Dâr al-Karma, 1988, p. 53-91.

[10] Karam RIZK, *Le Mont-Liban au XIXe siècle de l'Emirat au Mutasarrifiyya*, Kaslik, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, 1994 ; Cf. aussi Issam KHALIFÉ, « La Révolution française et les révoltes sociales au Mont-Liban (1820-1859), *La Révolution française et l'Orient 1789-1989*, Paris, Cariscript, 1989, p. 49-59.

Mont-Liban[1] et par l'Eglise maronite[2] entre 1918 et 1920. Avec le soutien de cette Eglise, l'identité nationale, nommée par la suite « libanisme »[3], s'est cristallisée durant les deux premières décennies du XXe siècle avec des intellectuels « libanais » comme Paul Noujaim[4], Youssif al-Sawdâ[5] (fondateur de l'Alliance libanaise [*Hizb al-ittihâd al-lubnânî*]), Tannous Khayrallah[6], Anṭûn Gemayel[7], Khairallah T. Khairallah[8], Michel Zakkûr (fondateur de la revue revue *al-Ma'rad*)[9] et Charles Corm (fondateur de la Revue Phénicienne)[10]. Ces aspirations et ces ces revendications de la part des « Libanais » convergent avec les intérêts de la puissance mandataire, à l'époque la France. Cette convergence trouve tout son symbolisme dans le discours du général Gouraud lors de la déclaration du premier septembre 1920 sur le perron de sa résidence dans la Forêt des pins à Beyrouth en présence du patriarche maronite et du mufti sunnite. Saluant les deux drapeaux, et criant « Vive le Grand Liban, Vive la France » Gouraud

[1] Cf. les textes des deux résolutions et des trois mémoires des délégations libanaises à la Conférences de la paix à Paris, Antoine HOKAYEM et Marie-Claude BITTAR, *L'Empire ottoman, les Arabes et les grandes puissances 1914-1920*, op. cit., p. 23-24, 29-30, 106-109, 195-207.

[2] Cf. le mémoire de la deuxième délégation libanaise à la Conférence de la Paix présidée par le patriarche maronite Elias Howayek, *Ibid*., p. 197-207. Ce mémoire est considéré par beaucoup de chercheurs libanais comme l'un des documents fondamentaux de l'histoire politique du Liban et l'annonce idéologique du Grand Liban, Cf. Antoine MESSARRA, « 'ilm as-siyâsa fî Lubnân : Namûzaj fî ightirâb ath-thaqâfa as-siyâsiyya fî al-'âlam ath-thâlith », *Al-Haraka ath-thaqâfiyya fî Lubnân*, Antélias, Al-Haraka ath-thakâfiyya Antélias, 1984, p. 656-681 ; et Georges CHARAF, *Histoire politique du Liban moderne (Cycle de conférence)*, Jal El-Dib, Université Libanaise, Faculté de Droit et des Sciences politiques et administratives, 2009. Sur le rôle du patriarche Howayek dans la naissance du Grand Liban, Cf. Vigan 'ALAM, « Le rôle du patriarche Elias Howayek dans la naissance du Grand Liban », *Al-Yûbîl al-dhahabî li-istiqlâl Lubnân*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1996, p. 191-244.

[3] Fâris SASSÎN, *Le libanisme maronite. Contribution à l'étude d'un discours politique*, Doctorat en philosophie, Paris, Sorbonne, 1979 ; et les conférences prononcée à l'Université Saint-Esprit de Kaslik : *Ab'âd al-qawmiyya al-lubnâniyya*, Kaslik-Liban, Usek, 1970.

[4] JOUPLAIN (pseudonyme de Paul NOUJAIM), *La Question du Liban : étude d'histoire diplomatique et de droit international*, thèse pour le doctorat, Paris, Librairie nouvelle de droit et de jurisprudence, 1908 ; Cf. aussi Paul NOUJAIM, « La Question du Liban. Etude politique économique et de statistique descriptive », *La Revue Phénicienne*, n°2, 1919, Beyrouth, p. 66-81.

[5] Joseph SAWDA, *Le règlement organique et protocoles*, Le Caire, Imprimerie Maaref, 1910 ; *Fî Sabîl Lubnân*, Le Caire, [s.e], 1919 ; *Fî Sabîl al-istiqlâl*, Beyrouth, Dar al-Nahâr, 1998 ; *Târîkh Lubnân al-hadârî*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1979. Sur la fondation de l'Alliance libanaise, parti qui fut le premier revendiquant le Liban indépendant dans ses frontières actuelles, Cf. Les Archives de Yûssif al-Sawdâ à la Bibliothèque de l'Université du Saint-Esprit, volume 22, dossier 4.

[6] Tannous KHAYRALLAH, *La question du Liban*, précédé par une allocution de Mr. Denys Cochin, Paris, Plon-Nourrit, 1915.

[7] Anṭûn GEMAYEL, *Al-Ta'lîm al-watanî al-lubnânî* (l'éducation nationale libanaise), Paris, Imprimerie d'al-Hilâl, 1921.

[8] KHAIRALLAH T. Khairallah, *Le problème du Levant. Les régions arabes libérées. Syrie, Irak, Liban. Lettre ouverte à la Société des Nations*, Paris, Editions Ernest Laroux, 1919.

[9] Michel ZAKKÛR, *Jarîdat al-Ma'rad* (48 numéros [1921-1936]), Beyrouth, rééditée par Dâr al-Nahâr, sans date, 2 volumes.

[10] Charles CORM, *La Revue Phénicienne. Collection complète 1919*, Beyrouth, Editions de la Revue Phénicienne, 2012.

met l'accent final sur « l'union des deux peuples, de France et du Liban dont l'image sera portée par le drapeau tricolore devenu, avec le cèdre en son milieu, de drapeau national des Libanais »[1]. Libanais »[1]. Transformant l'Etat du Grand Liban en « La République libanaise »[2] la Constitution Constitution de 1926[3], vient y ajouter un fondement de plus. Cependant, le débat entre nationalistes libanais majoritairement chrétiens et ceux arabes majoritairement musulmans reste acharné. Renvoyant ses origines à la civilisation phénicienne et aux époques des deux émirs Fakhreddine et Bashîr, les nationalistes libanais défendent leur nouvelle entité dans ses « frontières naturelles ». En revanche, les nationalistes arabes veulent que les régions « détachées de la Syrie et ajoutées au Mont-Liban » le premier septembre 1920 reviennent à la Syrie. A l'instar de leurs homologues en Syrie qui fondent le 27 octobre 1927 le « Bloc national »[4] (*al-kutla al-wataniyya*), les nationalistes arabes du Liban créent au même moment un forum à Beyrouth : « La Conférence de la côte » (*mu'tamar al-sâḥil*) »[5] dont le but principal consiste à lutter pour l'union avec la Syrie arabe. C'est neuf ans plus tard, en 1936, année des traités franco-syrien (9 septembre 1936) et franco-libanais (13 novembre 1936) qu'un « courant médian » s'est cristallisé réunissant des figures des deux camps décidées à lutter pour l'indépendance du Liban. En effet, cette année constitue un tournant important dans l'histoire politique du Liban. En même temps du changement politique en France à la suite du succès du Front populaire aux élections de juin 1936 et l'arrivée au pouvoir d'un gouvernement présidé par Léon Blum, événement qui engendre la conclusion des deux traités, le paysage politique libanais va connaître à son tour des changements profonds. Durant cette période, la politique libanaise est marquée essentiellement par le duel entre deux camps présidés par deux leaders maronites : Emile Eddé et Bechara al-Khoury. Le premier, chef du Bloc national [libanais] (*al-kutla al-wataniyya*), élèves des jésuites qui a étudié le droit en France où il a obtenu son doctorat à Aix-

[1] Edmond RABBATH, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnelle. Essai de synthèse*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1986, p. 373.
[2] Cf. le brouillon de cette constitution écrite avec la main de Michel Chiha, A.C.L., volume n°17, V.M.CH.1.
[3] Sur l'élaboration de la Constitution libanaise Cf. Antoine HOKAYEM, *La Genèse de la Constitution libanaise de 1926*, Beyrouth, Les études universitaires du Liban, 1996 ; du même auteur, « *Wilâdat dustûr Lubnân 1926* » (la naissance de la Constitution du Liban 1926, *Dawlat Lubnân al-Kabîr* (L'Etat du Grand Liban), Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1999, p. 23-48 ; et Edmond RABBATH, *La constitution libanaise, origines, textes et commentaires*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1982.
[4] Meïr ZAMIR, *Lebanon's Quest the Road to Statehood,* London, Tauris Publishers, 1997, p: 24 ; et Raghid al-SOLH, *Lebanon and Arabism, National Identity and State Formation*, London, Tauris Publishers, 2004, p. 20.
[5] Patrick SEAL, *La Luttre pour l'indépenance arabe. Riad El-Solh et la naissance du Moyen Orient moderne*, Paris, Fayard, 2010, p. 147.

en-Provence, est totalement attaché aux liens entre le Liban et la France et à la culture française. Le second, chef du Bloc constitutionnel (*al-kutla al-dustûriyya*), diplômé en droit, est moins attaché à une forte alliance avec la France et plus tourné vers la culture arabophone. Après l'ascension de son rival Emile Eddé à la présidence de la République libanaise le 20 janvier 1936, al-Khoury comprend la nécessité de tendre la main aux citoyens au-delà de sa communauté maronite afin qu'il ait un jour la chance de vaincre son concurrent et d'accéder à la présidence. D'autre part, le patriarche maronite Antûn 'Arîḍa, qui siège à Bkérké, citadelle du maronitisme et du libanisme, garante des relations historiques libano-françaises, commence non seulement à prendre ses distances vis-à-vis des autorités mandataires à la suite de plusieurs crises économiques et économiques (notamment la crise du tabac en 1935), mais aussi à s'ouvrir à l'éventualité de l'indépendance et de l'émancipation à l'égard desdites autorités. À la suite des entretiens avec des dirigeants du Bloc national syrien, 'Arîḍa annonce son désir de mettre fin aux différends entre Libanais et nationalistes arabes[1] et d'établir de nouveaux rapports entre le Liban et la Syrie basés sur la « solidarité » et « l'accord complet » dans le cadre de leurs deux entités distinctes. Notons ici que l'une des traductions les plus directes des deux traités, est la reconnaissance explicite par les nationalistes arabes syriens de la frontière libano-syrienne[2], ce qui met fin à toute revendication d'unir à la Syrie les régions majoritairement musulmanes ajoutées au Mont-Liban. Dès lors, les nationalistes arabes du Liban prennent conscience que leur cause est perdue. Déçus par leurs frères syriens, les sunnites du Liban se trouvent devant le fait accompli que le Liban dans ses frontières déclarées en 1920 existe définitivement. En dépit des quelques manifestations de refus, exprimées, tantôt, par la violence à Tripoli et à Beyrouth en octobre 1936[3], et tantôt par les controverses acharnées entre les revues sunnites, comme *Bayrût*[4], et celles maronites, comme *al-Bashîr*[5], ils finissent par se résigner et admettre la réalité.

[1] Edmond RABBATH, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnelle. Essai de synthèse*, op. cit., p. 429.
[2] Notons que le tracé n'est toujours pas définitif en 2013. Pour plus d'informations sur cette question voir le livre du professeur d'histoire à l'Université libanaise 'Iṣâm KHALÎFIH, *Lubnân al-ḥudûd wa al-miyâh*, Beyrouth, sans éditeur, 2006.
[3] Jean SHARAF, *Tarîkh hizb al-Katâ'ib al-lubnâniyya*, Beyrouth, Dâr al-'Amal li- al-nashr, 1978, tome 1, p. 24-25.
[4]Quotidien politique panarabe fondé par Muḥî al-Dîn Nṣûlî le 27 juillet 1935 ; Cf. Philippe De TRAZI, *Târîkh al-ṣahâfa al-'arabiyya* (histoire de la presse arabe), Beyrouth, [s.e.], 1913, tome 1, p. 37-38 ; et Youssif As'ad DÂGHIR, *Qâmûs al-saḥâfa al-lubnâniyya 1854-1974* (dictionnaire de la presse libanaise 1854-1974), Beyrouth, publications de l'Université libanaise, 1978, p. 92.
[5] Hebdomadaire politique catholique fondé par les Pères jésuites à Beyrouth le 3 septembre 1870 ; Cf. *Ibid.*, p. 11-12 et p. 86.

C'est dans cette conjoncture qu'apparaît Qâẓim al-Ṣulḥ[1] , un jeune sunnite, avocat, intellectuel, propriétaire du quotidien *Al-Nidâ'* et cousin de Riad al-Solh[2], nationaliste arabe et prochain chef du premier gouvernement de l'indépendance en 1943. Dans l'article[3] qu'il publie dans le quotidien *al-Nahâr* en mars 1936, Qâẓim exprime son opposition aux résolutions de la Conférence de la Côte organisée le 10 mars 1936 par Salîm 'Alî Salâm[4] exigeant le démantèlement de l'Etat du Grand Liban. Il explique à ses coreligionnaires ainsi qu'aux nationalistes arabes que la seule manière de gagner les chrétiens, et notamment les maronites, à la cause arabe est d'accepter l'Etat du Grand Liban et de lutter avec les chrétiens pour son indépendance, conditions nécessaires avant la réalisation de l'union entre les divers Etats arabes, et non seulement entre le Liban et la Syrie. Tout en insistant sur la nécessité de séparer la question de « l'union » (*al-wiḥda*) de « l'islamisme » (*al-islâmiyya*), Ṣulḥ exprime son souhait qu'une telle union soit « discutée ouvertement » par tous les peuples concernés, y compris les chrétiens du Liban, et « consentie à l'unanimité ». En juillet 1936, un autre jeune leader sunnite, Salâḥ Bayhum, écrit une « lettre au journal francophone de Beyrouth, *L'Orient*, appelant à une union effective de toutes communautés, nécessaire pour la sécurité » de l'existence nationale au Liban[5]. Trouvant de bons échos chez beaucoup de chrétiens et de musulmans, cette proposition lancée par Ṣulḥ se transforme en une assise pour une entente entre Libanais de diverses confessions et va devenir en 1943 la pierre angulaire de la « Formule libanaise »[6]. Deux ans plus tard, en 1938, c'est un maronite libaniste, Yûssif al-Sawdâ[7], qui prend le relais. Regroupant chez chez lui un bon nombre d'intellectuels, de politiciens et de journalistes, ce dernier entreprend de

[1] Sur sa vie, Cf. DÂGHIR Yûsif As'ad, *Masâdir al-dirâsa al-adabiya*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1972, tome 3, p. 437.
[2] Sur sa biographie, Cf. Ahmad BAYDÛN, *Riyâd al-Sulḥ fî zamânihi*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2011.
[3] Qâẓim al-ṢULḤ, *Mushkilat al-ittiṣâl wa al-infiṣâl fî Lubnân* (La problématique de l'union et de la séparation au Liban), Beyrouth, [s.e], 1937 ; Fonds Maurice Gemayel conservés à l'Université Saint-Esprit de Kaslik – Liban.
[4] Un des notables sunnites de Beyrouth et partisan de l'union avec la Syrie, Cf. Raghid al-SOLH, *Lebanon and Arabism*, op. cit., p. 47-48.
[5] Patrick SEAL, *La Luttre pour l'indépenance arabe. Riad El-Solh et la naissance du Moyen Orient moderne*, op. cit., p. 230.
[6] Ahmad BAYDÛN, *Al-Sîgha, al-mîthâq, al-dustûr* (La Formule, le Pacte, la Constitution), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2003.
[7] Avocat et journaliste, Sawdâ fonde en 1909 l'Alliance libanaise au Caire revendiquant l'indépendance du Liban dans ses frontières naturelles telles qu'elles ont été désignées en 1920. On l'a surnommé « le patriarche de la cause libanaise ». Pour plus d'informations, Cf. Barjîs GEMAYEL, *Yûssif al-Sawdâ*, 'Ayn al-Kharrûbi-Liban, Manshûrât al-qadiyya al-lubnâniyya, 1984, 19-31 ; et Georges HARÛN, *A'lâm al-qawmiyya al-lubnâniyya – Yûssif al-Sawdâ*, Kaslik-Liban, Publications de l'Université de Saint-Esprit de Kaslik, 1979, p. 17.

mener une action pour construire un « pacte national libanais ». Après plusieurs réunions, un texte de dix articles est élaboré et adopté le 6 septembre 1938. Plusieurs principes y figurent dont les plus fondamentaux sont : « l'indépendance totale du Liban dans ses frontières actuelles [1920] », « l'égalité entre tous les Libanais », « le renforcement des liens entre le Liban et les Etats arabes », « l'unification de la culture nationale », « l'adoption de la langue arabe comme langue officielle unique » et « la mise en œuvre du plein exercice des libertés constitutionnelles »[1].

A la suite de l'entrée de la « France libre » au Levant[2], le général Catroux lance au nom du Général de Gaulle, Chef de la France Libre, le 8 juin 1941, une proclamation dans laquelle il reconnaît la Syrie et le Liban comme deux Etats « souverains et indépendants ». Cette proclamation officielle d'une indépendance qui reste encore formelle provoque un contre-effet au sein du milieu politique libanais. L'opposition au nouveau régime de la France libre ne tarde pas à se manifester, et la première expression a lieu à Bkerké le 25 décembre 1941. Ce jour-là, en effet, le patriarche maronite ʻArîda, dans une allocution en présence des représentants de toutes les communautés, se prononce violemment contre les Français, revendiquant « une indépendance effective […] servie par un gouvernement dont les membres seront choisis parmi les hommes de bien […et] fondée sur la liberté, la liberté de conscience, la liberté de parole, la liberté d'action […], sur l'égalité des droits, de telle sorte que chaque communauté puisse obtenir ses droits en proportion de son importance »[3]. Cette revendication, que proclame ʻArîda, porte-parole des maronites libanistes attachés à la France, renferme les germes de ce qui va composer plus tard le « Pacte national » adopté par les diverses communautés libanaises en 1943[4]. Une sorte d'assemblée se tient spontanément à l'issue de ce discours et adopte, à l'unanimité, un programme en six points dont les plus importants consistent à réaliser « l'indépendance effective du Liban », à établir les « lois constitutionnelles » et à transférer « les pouvoirs aux fils du

[1] Voir le texte complet de ce pacte dans ʻIssam KHALÎFI, *Min al-mithâq ilà al-jalâʼ 1938-1946*, Beyrouth, [s.e], 1998, p. 21-22.
[2] Sur la « France libre » et la Résistance française voir : Jean-François MURACCIOLE, *Histoire de Résistance en France*, Paris, PUF, 2012 ; et Georges CAÏTUCOLI, François BROCHE et Jean-François MURACCIOLE, *Dictionnaire de la France libre*, Paris, Robert, Laffont, 2010.
[3] Edmond RABBATH, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnelle. Essai de synthèse*, op. cit., p. 471.
[4] Masʻûd DAHIR, *Lubnân al-istiqlâl. Al-Sîgha wa al-mîthâq* (Le Liban indépendant. La formule et le pacte), Beyrouth, Dâr al-maṭbûʻât al-sharqiyya, 1984, p. 130-132.

pays »[1]. Ce nouveau pas de rapprochement entre les communautés chrétiennes et musulmanes est soutenu en 1942 par des Etats arabes et occidentaux qui se considèrent concernés par la scène politique libanaise comme la Grande-Bretagne, la Syrie, l'Irak, l'Egypte et l'Arabie Saoudite[2]. Plusieurs réunions se sont tenues au Caire en juin 1942 entre Bechara al-Khoury et Riad al-Solh sous le patronage des Etats cités ci-dessus durant lesquelles les deux leaders se sont mis d'accord sur l'adoption du « Pacte national »[3], consacrant trois principes : la reconnaissance par les chrétiens et les musulmans du Liban comme entité nationale « indépendante et souveraine » sur le fondement d'une parfaite égalité avec les autres Etats du monde, tant les Etats étrangers, et notamment la France, que les Etats arabes et notamment la Syrie ; le Liban est la « patrie commune de tous les Libanais », sans distinction de communautés, de croyances ou de régions[4] ; le Liban, en tant qu'entité nationale indépendante et souveraine , a un « visage arabe »[5] et il est prêt à collaborer avec les Etats arabes frères sur la base d'une reconnaissance réciproque de souveraineté ; le Liban reste attaché à ses relations culturelles et civilisatrices avec l'Occident. Les deux leaders se mettent d'accord pour, une fois l'indépendance arrachée à la France[6], traduire ce « pacte » en régime politique, et cela en partageant le pouvoir et les hautes fonctions entre les diverses communautés libanaises[7] ; optique qui conduira par la suite à associer ce régime au « confessionnalisme »[8].

---

[1] Bechara al-KHOURY, *Haqâ'iq lubnâniyya* (Vérités libanaises [Mémoires du Président de la République Bechara al-Khoury], Beyrouth, [s.e], 1966, tome 1, p. 297.

[2] Hassân HALLÂQ, *Târîkh Lubnân al-mu'âṣir. Min jam'iyyat Bayrût al-iṣlâḥiyya ilà al-mîthaq al-watanî*, Beyrouth, Dâr al-nahḍa al-'arabiyya, 1985, p. 226.

[3] Farîd al-KHÂZIN, « Al-Mîthâq al-watanî fî ab'âdihi al-dâkhiliyya wa al-khârijiyya » (Le pacte national des ses dimensions intérieurs et extérieurs), *Dîrâsât muhdât ilà Joseph Mughayzil*, Beyrouth, Dâr, al-Nahâr, 1997, p. 68.

[4] Edmond RABBATH, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnelle. Essai de synthèse*, op. cit., p. 550.

[5] Anne-Laure DUPONT, « Aux origines du Pacte national de 1943 : des chrétiens du Proche-Orient en quête d'intégration culturelle et politique », *Sélim Takla 1895-1945. Une contribution à l'indépendance du Liban*, op. cit., p. 55. Ce compromis un peu ambigu consiste à consacrer le Liban comme « entité souveraine indépendante » dont le « visage est arabe » que Charles MÂLIK essaye de résoudre philosophiquement dans son livre *Liban en soi*, insistant que le fait que le Liban est une entité qui existe en soi indépendamment de toue autre existence, syrienne, arabe ou autre, cf. *Lubnân fî dhâtihi*, Beyrouth, Mu'assasat Badrân, 1973.

[6] Bassim al-JISR, *Al-Mîthâq al-watanî* (Le Pacte nationale), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1998, p. 85-86.

[7] *Ibid.*, p. 159. Sur la position de chacune des communautés vis-à-vis de ce « pacte » cf. Bassim al-RÂ'Î, *Mithâq 1943. Tajaghur al-hawiyya al-waṭaniyya al-lubnâniyya* (Le pacte de 1943. L'enracinement de l'identité nationale libanaise), Beyrouth, Centre maronite de documentation et de recherche, 2009.

[8] Pour plus d'informations sur le régime confessionnel au Liban, cf. Georges CORM, *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1971, p. 227-284 ; et Munaḥ al-ṢULḤ, Edmond RABBATH et autre, *Lubnân wa al-bunya al-ṭa'ifiyya*, Beyrouth, Dâr al-adab wa al-fann, 1985 ; et Yûssif Qzmâ al-KHÛRÎ, *Al-Ṭâ'ifiyya fî Lubnân min khilâl munâqashât Majlis al-nuwwâb 1923-1987*, Beyrouth, Dâr al-Hamra, 1989.

A partir de ce consensus, « le Bloc constitutionnel » présidé par Khoury, les nationalistes arabes convertis au Grand Liban et soutenus par Bkerké, ainsi que le gouvernement anglais et les gouvernements arabes mènent leur dernier combat politique contre les autorités mandataires françaises fragilisées par l'affaiblissement de la position de la France sur la scène internationale suite à l'occupation de son territoire par les Allemands.

Le 5 septembre 1943, le courant consensuel libanais réussit à remporter les élections législatives. En conséquence de quoi, Bechara al-Khoury est élu président de la République libanaise le 21 septembre. Conformément à leur compromis en Egypte, Khoury choisit Riad al-Solh[1] comme premier ministre avec une tâche bien précise : libérer la Constitution libanaise de tous les articles qui consacrent le Mandat français. Le 8 novembre 1943 la Chambre adopte à l'unanimité le projet de l'amendement de la Constitution présenté par le gouvernement de Solh, et cela par vote séparé de chacun de ses articles.

La réaction des autorités mandataires est violente consistant à arrêter le président de la République, le premier ministre ainsi que quelques ministres et députés dans la nuit du 11 novembre, mais ces autorités se trouvent contraintes de les relâcher onze jours plus tard, le 22 novembre, date commémorée désormais par les Libanais comme fête nationale de l'indépendance. Trois ans plus tard, cette indépendance s'achève avec l'évacuation du territoire libanais le 31 décembre 1946.

Une fois l'indépendance acquise, le gouvernement libanais œuvre pour la reconnaissance arabe et internationale du Liban, d'où, en 1945, sa participation comme membre « fondateur et actif » à l'élaboration du protocole d'Alexandrie[2] concernant la création de la Ligue des Etats arabes, de même qu'à la Conférence de San Francisco[3] qui engendre l'Organisation des Nations unies.

---

[1] Pour plus d'information sur le rôle de ses deux leaders dans l'indépendance, Cf. ʿAlî SHʿAYB, « Riad al-Solh wa istiqlâl Lubnân » (Riad al-Solh et l'indépendance du Liban), *Al-Yûbîl al-dhahabî li-istiqlâl Lubnân*, op. cit., p. 309-338, et Joseph Abou JAWDI, « Bechara al-Khoury wa al-hizb al-dustûrî fî maʿrakat istîlqlâl Lubnân » (Bechara al-Khoury et le Bloc constitutionnel dans la bataille de l'indépendance), *Al-Yûbîl al-dhahabî li-istiqlâl Lubnân*, op. cit., p. 411-424.

[2] Ahmad Khalîl MAHMÛDÎ, *Lubnân fî Jâmiʿat al-duwal al-arabiyya 1945-1958* (Le Liban et la Ligue des Etats arabes 1945-1958), Beyrouth, Al-Markaz al-ʿarabî li-al-abḥâth wa al-tawthîq, 1994, p. 58-66.

[3] Charles MÂLIK, *Dawr Lubnân fî ṣunʿ al-iʿlân al-ʿâlamî li-ḥuqûq al-insân* (Rôle du Liban dans l'élaboration de la Charte des Droits de l'Homme), Beyrouth, Dâr Naufal, 1998, p. 43-48, 70-81.

A peine né, ce jeune Etat libéré du mandat français, se trouve face à deux défis régionaux. En effet, les Etats arabes, notamment l'Egypte, l'Irak et la Transjordanie, s'affrontent dans leur lutte pour le leadership du « monde arabe ». Incapables de s'entendre entre eux en raison de leurs diverses discordes, ils s'acheminent vers une guerre contre l'Etat sioniste émergeant en Palestine ; « une guerre, qu'ils n'[ont] pas les moyens de mener »[1]. A la suite de la proclamation de l'Etat d'Israël par David Ben Gourrion le 14 mai 1947, les armées des Etats arabes portent au secours de la Palestine dans le but de la libérer des sionistes. Cependant, ces armées se retrouvent fin 1947 vaincues par l'armée israélienne. Cette défaite ou « catastrophe de 1948 » (*Nakbat al-'âm 1948*), va avoir des répercussions considérables sur les Etats arabes[2], parmi lesquelles : l'exode de plus de sept cent cinquante mille palestiniens vers les Etats arabes, une succession de coups d'Etat en Syrie[3] entre 1949 et 1970, une révolution militaire en Egypte en 1952, l'assassinat du roi de Transjordanie 'Abdallah en 1951 et un coup d'Etat en Irak en 1958[4].

Bien que la plupart de ces régimes qui se voulaient démocratiques aient débouché sur des dictatures militaires, le Liban réussit à sauvegarder la nature libérale de son régime politique et économique nonobstant la « révolution blanche » de 1952 obligeant le président Khoury, qui a procédé à une modification de la constitution en 1948 afin de renouveler son mandat six ans de plus, à démissionner le 18 septembre 1952. Une fois élu à la présidence de la République le 23 septembre 1952, Camille Chamoun se trouve confronté à l'ascension de Nasser en Egypte. En dépit de l'épanouissement économique et culturel que le Liban connaît durant son mandat[5], la question de la politique extérieure menée par le président Chamoun devient un sujet de discorde entre Libanais, notamment du fait que tous ses choix vont dans le sens contraire de ceux du président égyptien Nasser. En conséquence de quoi, ce dernier n'hésite pas à utiliser son pouvoir sur le camp majoritairement musulman séduit par son ascension comme héros panarabe. Le

[1] Patrick SEAL, *La Lutte pour l'indépendance arabe. Riad El-Solh et la naissance du Moyen Orient moderne*, op. cit., p. 418.
[2] Georges CORM, *Le Proche-Orient éclaté 1956-2010*, Paris, Gallimard, 2011, p. 140-150 ; et Jean LACOUTURE, Ghassan TUÉNI et Gérard D. KHOURY, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 89-137.
[3] Kamâl DÎB, *Târîkh Sûryâ al-mu'âsir* (Histoire contemporaine de la Syrie), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2012, p. 117-144.
[4] Sur ce sujet, Cf. Joseph MGHAYZIL, *Lubnân wa al-qaḍiyya al-'arabiyya*, Beyrouth, 'Waydât, 1959 ; et Patrick SEAL, *Assad: Al-sirâ' 'alâ al-Sharq al-awsat*, Beyrouth, Sharikat al-matbû'ât li-al-tawzî' wa al-nashir, 2002.
[5] Kamâl SALÎBÎ, *Târîkh Lubnân al-hadîth* (Histoire moderne du Liban), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 19٧٨, p. 244.

conflit entre les deux présidents, et par suite entre les deux camps libanais, chrétien et musulman, s'aggrave avec l'acceptation implicite par Chamoun du « Pacte de Bagdad » (février 1955)[1]. Il s'accentue après la guerre de Suez de novembre 1956, le ralliement du Liban au « principe d'Eisenhower » en 1957, et la création de la République Arabe Unie entre l'Egypte et la Syrie en février 1958[2]. Début 1958, les Libanais se trouvent divisés entre un camp majoritairement chrétien qui soutient le président libanais dans sa politique extérieure pro-occidentale d'une part, et un camp majoritairement musulman sympathisant avec Nasser qui réussit à rallumer de nouveau le flambeau de l'union arabe, d'autre part. Cette division se traduit en mai 1958 par une crise violente[3] qui va durer deux mois jusqu'à la fin du mandat du président Chamoun, à l'issue de laquelle un nouveau président, le général Fouad Chébab[4], est élu président de la République le 31 juillet 1958.

C'est dans ce cadre politique que se situe, selon Ghassân Tuwaynî[5] et Naṣîf Naṣṣâr[6], la première période de l'histoire du Cénacle libanais entre 1946, l'année de l'évacuation des troupes étrangères, et la crise de 1958. Travaillé par le schisme entre les Libanais sur l'identité de leur jeune et petit pays, ainsi que par les rapports du Liban avec son environnement arabophone et méditerranéen, le Cénacle œuvre tout au long de cette période pour « construire la maison libanaise » par le biais de la culture.

Mais qu'entend-t-on par ce terme cénaclien : « la Maison libanaise » (*al-bayt al-lubnânî*)[7] ? Dans son livre *Ba'da al-miḥna wa qablihâ*[8] (Avant et après la crise), Michel Asmar essaie de le définir. Pour lui, cette Maison est « l'ensemble des maisons libanaises qui s'étendent

[1] Nicolas NÂSSÎF, *Kamîl Cham'ûn akhir al-'amâliqa,* Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1988, p. 78.
[2] Patrick SEAL, *Al-Ṣirâ' 'alà Sûryâ* (Le conflit sur la Syrie), Beyrouth, Dâr al-Kalima, 1980, p. 421.
[3] Voir Samîr KHALAF qui parle de « 3000 morts », *Lubnân fî madâr al-'unf*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2008, p. 194.
[4] Sur sa biographie Cf. Bassim al-JISR, *Fû'âd Shihâb dhalika al-majhûl* (Fouad Shéhab, cet inconnu), Beyrouth, Sharikat al-maṭbû'ât li-al-tawzî' wa al-nashr, 2000.
[5] Ghassân TUWAYNÎ, « 'Ahd al-Nadwa al-lubnâniyya » (L'ère du Cénacle libanais), *Les Années Cénacle*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1997, p. 17-18.
[6] Nâṣîf NAṢṢÂR, « Le Cénacle libanais », *Zamanu al-Nadwa* (Le temps du Cénacle), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2012, p. 151.
[7] Ce terme apparaît pour la première fois au début de 1948 comme titre d'une série de conférences : « Ta'mîr al-bayt al-lubnânî » (Reconstruction de la Maison libanaise), Cf. « Le Programme de l'année 1948 », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1948, Beyrouth, p. a, avec une photo impressionnante d'une maison traditionnelle.
[8] Michel ASMAR, *Ba'da al-miḥna wa qablihâ*, Beyrouth, Publications du Cénacle libanais, 1959, p. 17-21.

sur la côte et sur le sommet de nos montagnes ». Là, se multiplie « la famille libanaise » depuis des milliers d'années, et dont les enfants, possédant « une âme libanaise spécifique », effritent les rochers, cultivent la terre, regardent « au-delà des mers » et aspirent toujours au meilleur. Ayant des fondements géographiques et historiques, cette « grande Maison, cette patrie qui est le Liban », est liée fondamentalement au « spirituel » (*al-rûḥâniyyât*), incarné actuellement par le christianisme et l'islam : « la Maison libanaise, *écrit Asmar*, contient des familles spirituelles (*'â'ilât rûḥiyya*) » qui s'accompagnent mutuellement pour le meilleur et pour le pire ». Pour lui, la dimension spirituelle représente le « premier principe » (*al-mabda' al-awwal*) dans l'existence de cette Maison. Quant au deuxième principe, il consiste à avoir « foi dans le Liban » (*al-îmân bi-Lubnân*)[1].

Dans cette perspective, le Cénacle libanais se fixe quatre objectifs principaux : trouver une définition claire de l'identité libanaise ; déterminer les rapports entre le Liban et son environnement ; définir une philosophie politique basée sur la culture consensuelle ; jeter les premiers jalons pour l'édification de l'Etat libanais[2].

[1] Notons ici que, durant la première période, la parole chrétienne, sans être exclusive l'emporte assez largement au sein du Cénacle parce que d'une part le nombre des intellectuels chrétiens était beaucoup plus important que celui de ceux musulmans et, d'autre part, parce que les chrétiens apparaissaient plus attachés à l'idée libanaise que leurs homologues musulmans.

[2] Amin ELIAS, « Min nadwat al-ithnay 'ashar ilà al-nadwa al-lubnâniyya : shahâda li-Khalîl Râmiz Sarkîs » (Du Cénacle des Douze au Cénacle libanais : un témoignage de Khalîl Râmiz Sarkîs), *Al-Nahâr*, 8 janvier 2012, Beyrouth.

CHAPITRE PREMIER

LA CULTURE : LE VECTEUR D'ENGAGEMENT DANS LA CITÉ

Partant d'une conviction profonde selon laquelle « le vrai politique »[1] ne peut pas se séparer de la culture, et ayant foi dans « l'efficacité de la parole »[2] Michel Asmar, dès sa jeunesse, a décidé d'emprunter le chemin de la « culture engagée [*al-thaqâfa al-multazima*] comme vecteur structurel d'une unité nationale »[3]. Il n'a cessé de répéter dans ses causeries à la Radio libanaise, dans ses articles, dans ses conférences, et dans ses interviews, son slogan qui est devenu celui du Cénacle libanais : « Les idées guident le monde » (*al-afkâr taqûd al-'âlam*). Définissant la « culture engagée » comme étant « un manière indépendante consistant à édifier une patrie, un peuple et une nation », Asmar considère que la « conscience de l'intellectuel authentique » (*al-mufakkir al-aṣîl*) ne peut s'apaiser qu'en accomplissant son « devoir national » (*al-wâjib al-qawmî*) en tant que « citoyen responsable ». Asmar est le premier parmi ses pairs qui a pris conscience de l'importance d'une « force des intellectuels libanais »[4] qui est plus ou moins à l'image de celle que la France avait connu lors des années de la crise dreyfusienne entre 1890 et 1890[5]. Ces intellectuels, « leaders d'opinion et spécialistes » (*qâdat al-ra'î wa aṣḥâb al ikhtiṣâṣ*)[6], ne sont pas invités seulement à proposer à la société « une analyse, une direction, une

[1] Interview avec Michel Asmar, *Anwâr*, 10 septembre1960.
[2] Michel ASMAR, « Qîmat al-kalima wa dawr al-fikr fî Lubnân », *Al-Jumhûr al-jadîd*, Beyrouth, 17 juillet 1956.
[3] René HABACHI, « Michel Asmar et la Renaissance libanaise », Les Archives du Cénacle Libanais (A.C.L.), Dossier VIII « Articles de presse : 1961-1984 ».
[4] Amin ELIAS, « Michel Asmar et l'engagement libanais », *Al-Nahâr – Majallat al-Ahad*, n°23915, 27 décembre 2009, Beyrouth, p. 13.
[5] Michel WINOCK, *L'Effet d'une génération. Une brève histoire des intellectuels français*, Paris, Thierry Marchaisse, 2011, p. 6.
[6] Michel ASMAR, « Wilâdat mashrû' » (Naissance d'un projet), *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1947, Beyrouth, p. iv-v.

morale que [leurs] travaux antérieurs [les] qualifient à élaborer »[1], ils ont aussi une tâche bien précise : « contribuer à l'édification de la maison libanaise »[2].

Michel Asmar : « le travailleur culturel »

Appartenant à la génération de la « deuxième Renaissance »[3] née au début des années trente et héritière de la première *Nahda*[4], renaissance linguistique, littéraire et politique, que l'Orient connaît durant le XIXe siècle, Michel Asmar représente un modèle unique dans le domaine du « travail culturel ». Littéraire, Asmar, est aussi doué d'un « génie »[5] qui réside dans sa capacité à tisser des réseaux constitués de figures politiques, économiques, artistiques et intellectuelles[6], pour faire converger par la suite leurs énergies au service de la cité. De ce fait, il est considéré par ses pairs comme l'exemple type du « travailleur culturel »[7] engagé dans une cause et un projet bien déterminés : « Qu'est le Liban ? »[8]. En réalité, Asmar n'a jamais prétendu prétendu être « maître d'une école intellectuelle » ; son vrai talent réside dans le fait qu'il est un excellent « rassembleur d'hommes »[9] avec pour objectif de « forger les traits de la nation libanaise »[10]. Son dévouement à cette nation pousse certains observateurs à le considérer comme le « Don Quichotte » de la cause intellectuelle et nationale libanaise, et d'autres à le désigner comme un « Ministre de l'ombre » et « ingénieur »[11] de la culture libanaise. Quoi qu'il en soit,

---

[1] Jacques JULLIARD et Michel WINOCK, *Dictionnaires des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments*, Paris, Seuil, 2009, p.12.
[2] R. C., « A l'origine », *Les conférences du Cénacle*, n°1, 1948, Beyrouth, p. a-b.
[3] Kamâl DÎB, *Bayrût wa al-hadâtha. Al-Thaqâfa wa al-huwiyya min Jubrân ilà Fayrûz* (Beyrouth et la modernité. La culture et l'identité de Jubrân à Fayrûz), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2010, p. 77 ; et Samir KASSIR, *Histoire de Beyrouth*, Paris, Perrin, 2012, p. 428. Quant à la question de l'anti-sémitisme dans le monde arabe, cf. Ibrâhîm JAMDUH, *Isrâ'îl al-aṣl wa al-hadaf*, sans lieu, sans date.
[4] Sur la *Nahda*, Cf. Albert HOURANI, *La pensée arabe et l'Occident*, Beyrouth, Naufal, 1991 ; et Karam RIZK et Dominique AVON (actes réunis), *La Nahda. Réveils de la pensée en langue arabe. Approches. Perspectives*, Kaslik-Liban, Colloque organisé à l'USEK les 28 – 29 octobre 2004, Kaslik-Liban, Pusek, 2009.
[5] Basim al-JISR, « Michel Asmar al-kâhin al-fikrî li-al-watan » (Michel Asmar : le clerc intellectuel de la patrie), *Al-Nahâr*, 6 janvier 1985, Beyrouth.
[6] Interview avec Michel Asmar, *Al-Sayâd*, 20 juillet 1978, Beyrouth.
[7] Nassîf NASSÂR, « Al-Nadwa al-lubnâniyya 'amal thaqâfî multazim » (Le Cénacle libanais, un travail culturel engagé), *Les Années Cénacle*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1997, p. 19.
[8] Michel ASMAR, « Qîmat al-kalima wa dawr al-fikr fî Lubnân », *Al-Jumhûr al-jadîd*, 17 juillet 1956, Beyrouth.
[9] René HABACHI, « Michel Asmar et la Renaissance libanaise », op. cit.
[10] Evelyne MASSOUD, « Michel Asmar un Homme-Institution qui a situé le Liban à la porte de la civilisation », *La Revue du Liban*, 29 décembre 1984, Beyrouth.
[11] *Al-Safîr*, 27 décembre 1984.

Asmar a réussi à combler le vide intellectuel que laisse l'Etat libanais, pour s'imposer par la suite comme le penseur informel dudit Etat (*mufakkir dawla*)[1].

Né en 1914 à Jdeidet al-Metn dans une famille maronite modeste dont le père, Sâsîn Asmar, et la mère Nûr Tâbit perdent tout lien avec leur village d'origine al-'Arbâniyyeh dans la montagne d'al-Metn pour lui et Wâdî' Shaḥrûr pour elle, Michel Asmar fait ses études au collège des Frères des Ecoles chrétiennes à Beyrouth. Résolu à voyager afin de poursuivre ses études universitaires en littérature en raison de l'absence d'une faculté de Lettres à Beyrouth, Asmar revient sur sa décision à la demande de sa mère[2]. Il devient instituteur dans son ancien collège et au Collège de la Sagesse à Beyrouth, où il enseigne l'arabe, le français et l'anglais[3], la traduction traduction et la critique littéraire[4]. Son ami intime Edward Ḥunayn le décrit à cette époque de la façon suivante : « Quand je l'ai connu, au début de deuxième quart de ce siècle [XXe], Michel Asmar avait commencé à travailler. Il enseignait le français, l'anglais et l'arabe dans plusieurs écoles et donnait le soir des leçons particulières. […] Michel Asmar souhaitait devenir écrivain. En littérature arabe, son modèle était Gebran Khalil Gebran. En journalisme, ses modèles étaient cheikh Youssef el-Khazen, Gébran Tuéni et Wadih Akl. En style oratoire, Gebraïl Nassar, Yûsif al-Sawda et Cheikh Ibrahim el-Monzer […] »[5].

Aux débuts des années trente (1932 ou 1933) Asmar, âgé de dix-huit ans, fait sa première apparition sur la scène culturelle. A l'occasion d'un festival organisé à la salle du cinéma « Empire »[6] par « l'association de bonnes mœurs » (*jam'iyyat al-akhlâq al-ṣâliḥa*)[7] fondée par Yûsif Ghalbûnî, maître de littérature arabe au Collège des Frères, Asmar, membre de ladite association, prononce une allocution en faveur de la littérature de Gebran Khalil Gebran. A la suite de cette intervention, un groupe de jeunes, dont les âges varient entre seize et vingt ans, partageant sa passion pour la littérature et les débats d'idées, se rassemble autour de lui pour

[1] *Al-Nahâr*, 27 décembre 1984.
[2] Interview avec Miche Asmar, *Al-Liwâ'*, 10 septembre 1964, Beyrouth.
[3] Ibrâhîm 'Abduh al-KHÛRÎ, « Mihel Asmar Mu'assasat wa madrasa wa mathal » (Michel Asmar : une institution, une école, un modèle), *Al-Nahâr al-'arabî wa al-dawlî*, n°401, 1985, Beyrouth, p. 47.
[4] Carla EDDÉ, « Le Cénacle libanais ou la culture du pacte national », *Zamanu al-Nudwa*, Beyrout, 2012, p. 183.
[5] Edward ḤUNAYN, « L'hommage d'Edward ḤUNAYN à Michel Asmar. Cet ami très cher qui est parti », *La Revue du Liban*, 29 décembre 1984, Beyrouth.
[6] 'Iṣâm MAḤFÛZ, « Interview avec Michel Asmar », *Mulḥaq al-Nahâr*, n°9120, 5 septembre 1965, Beyrouth.
[7] *Al-Ḥawâdith*, 18 janvier 1985, Beyrouth.

fonder au début de 1935 « le Cénacle des Douze » [1], cercle culturel qui va fonctionner jusqu'à 1941. C'est au cours de ces six années qu'Asmar fait son passage décisif, d'un homme qui « manie les lettres » à un homme engagé dans le « travail culturel »[2]. Les traits de sa personnalité sont tracés dans son premier essai de littérature autobiographique *Yawmiyyât Michel Srûr*[3] que la la célèbre maison d'éditions de l'époque, *Dâr al-Makshûf*, publie en 1938. Cet essai dont le ton n'est pas sans rappeler celui de Nietzsche[4] qui dans le *Gai Savoir*[5], propose une « philosophie du du soleil »[6], décrit la « psychologie d'un jeune ambitieux, révolté, qui reçoit la vie tantôt avec un un sourire d'espoir et tantôt avec un cri de désespérance »[7]. En effet, Asmar se révèle un jeune rêveur, attaché à la liberté et croyant en une mission qu'il a envers sa société, son pays et son Dieu.

Dès les premières pages de son journal, Asmar se révèle rêveur souhaitant que les prochaines générations parlent de lui : « je parlais de ma vie et je voyais les générations futures s'y pencher. Je regardais ces feuillets que j'avais écrits et que j'écrirai comme une trace précieuse que les bibliothèques s'arracheront afin de la conserver »[8]. Malgré le doute qui l'envahit et qui est exprimé par son cri : « hélas, ô misère ! […] Quelle folie ! » Asmar ne recule pas : « Pourquoi ne serais-je pas l'un d'entre eux [les grands hommes (*al-rijâl al-ʻiẓâm*)] ? Il faut que j'arrive à mon but. Loin de moi les marécages mortels ! ». Ailleurs, Asmar parle de sa « révolte » contre le fait que les gens n'ont de « considération que pour l'argent et la position héritée ». Il sent la nécessité d'agir pour le « changement » (*al-taghyîr*), pour « bouleverser la société » dans laquelle il vit. Se révoltant contre les gens qui n'expriment pas leur considération à l'égard de ses efforts et de ses ambitions, il annonce son départ cherchant « l'immortalité » (*al-khulûd*), le « génie » (*al-ʻabqariyya*) et la « gloire » (*al-majd*). Cherchant à se réaliser en tant que jeune engagé envers sa société, Asmar n'hésite pas à abandonner « les traditions » venant du « passé » afin de se vouer à sa « vocation » : « je me suis débarrassé de la poussière du passé, de ses traditions et de ses douleurs. J'ai porté sur mon corps un manteau, et [placé] dans ma valise

[1] Témoignage de Khalîl Râmiz Sarkîs, 23 novembre 2011, Londres.
[2] *Al-Ṣayyâd*, 20 juillet 1978, Beyrouth.
[3] Michel ASMAR, *Yawmiyyât Michel Srûr* (Le journal de Michel Srûr), Beyrouth, Dâr al-Makshûf, 1938.
[4] Voir les références à ce livre dans Michel ASMAR, *Yawmiyyât Michel Srûr*, op. cit., p. 13, 20, 53.
[5] NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, Paris, Librairie générale française, 1993.
[6] NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, op. cit. p. 52, introduction de Marc SAUTET.
[7] Alfred Abî SHAHLÂ, « Yawmiyyât Michel Srûr », *Al-Jumhûr*, 12 mars 1939, Beyrouth.
[8] Michel ASMAR, *Yawmiyyât Michel Srûr*, op. cit., p. 15.

quelques papiers et livres. J'ai détruit beaucoup de choses que […] j'avais conservées. J'ai libéré mon bateau de ses fardeaux, et j'ai marché dans les eaux généreuses d'une nouvelle mer » [1]. Décidé à profiter de la vie, Asmar chante sa liberté : « maintenant, je suis libre ! (*al-ân anâ hurr*)».

Dès le départ, Asmar dessine l'identité de la société qu'il aspire transformer. Il ne veut pas seulement procéder à des changements au sein de la société libanaise où il vit, il désire aussi agir sur les diverses sociétés orientales environnantes. Asmar dénonce les comportements des gens de ce « bel Orient » : « ton horizon est démesuré. Tes montagnes donnent sur l'infini. Cependant, celui qui vit dans tes vallées […], ce paresseux […] m'ennuie. Je ne peux plus vivre à ses côtés ». Imputant cette oisiveté à « l'héritage de la Turquie défaite » (*irth Turkiyya al-mutahaddima*), Asmar s'indigne de l'état intellectuel de cet Orient. Il parle du grand écart séparant les « idées civiles » (*afkâr madaniyya gharbiyya*)[2] venues d'Occident et auxquelles la jeunesse est sensible des idées « oisives et usées » (*al-balîda wa al-bâliya*) de leurs proches et de leurs parents « conservateurs » (*al-muḥâfiẓîn*). Son interrogation : « Comment vivre dans une telle atmosphère ? », est d'autant plus justifiée que c'est cette mentalité conservatrice qui domine la politique du pays.

A la fin de son essai, Asmar résume sa pensée en expliquant que sa lutte pour le changement passe non pas par le chemin de la « politique », mais par celui de la « culture engagée ». Ses qualités d'organisateur, d'écrivain, d'orateur et son engagement dans les domaines sociétaux et littéraires contribuent à renforcer son statut de « travailleur culturel ».

En 1941, « le Cénacle des Douze » cesse d'exister. Abandonnant l'enseignement, Michel Asmar travaille dans le Bureau des archives du Haut-commissariat du mandat français jusqu'à 1946. Admirateur du général de Gaulle[3], il traduit en 1943 de l'anglais vers l'arabe l'ouvrage d'André Morez *La France combattante. Documents et événements*[4], l'année où il se marie avec Sibianâ al-Khûrî, ancienne amie du « Cénacle des Douze », avec laquelle il va fonder une famille de cinq enfants : Renée, Rajâ, Sâmî, Kamâl et Marie-Claire. En 1946, il devient directeur

[1] *Ibid.*, p. 17, 23, 53.
[2] *Ibid.*, p. 25
[3] *Michel Asmar*, Antélias-Liban, le Mouvement culture-Antélias, 1985, p. 28.
[4] André MOREZ, *Faransa al-muḥâriba. Wathâ'iq wa aḥdâth*, traduction de Michel Asmar, Beyrouth, Dâr al-Makshûf, 1943.

exécutif du quotidien arabophone *al-Bashîr*, avant de fonder en novembre 1946 le « Cénacle Libanais ». Désormais, c'est l'expression « Michel Asmar fondateur du Cénacle libanais »[1] qui traduit parfaitement la fusion entre Asmar et sa tribune culturelle. Depuis 1946, Asmar n'accepte plus de fonctions autres que la direction du « Cénacle libanais » à l'exception de la période entre 1950 et 1954 où il enseigne l'arabe et la traduction à l'*International College*, institution associée à l'Université américaine de Beyrouth. En effet, si Asmar pénètre ce milieu anglo-saxon, c'est pour un objectif bien précis qu'il révèle en 1960 en parlant du public du Cénacle : « l'auditoire devenait de plus en plus dense mais je n'étais pas complètement satisfait. Je divisais Beyrouth en trois catégories. Le ''quartier latin'' [le quartier maronito-orthodoxe][2] ou [la partie] Est [de la ville], ''Basta'' [ou le quartier musulman], et le quartier ''anglo-saxon'' […] de l'Université américaine et ses environs. Le quartier latin fut le premier à répondre. Basta vient ensuite. Les portes du quartier anglo-saxon demeuraient toujours fermées[3]. Que faire ? […] Je pris la ferme résolution de reprendre mes anciennes activités [l'enseignement]. Je donnais des cours de traduction à l'Université américaine, […], classe de Première. Petit à petit, les élèves par mon intermédiaire, se mettaient mieux au courant de la présence d'un Cénacle. Les parents aussi, etc. Vers la fin de l'année scolaire, je pris rendez-vous avec le président de l'Université. ''Moi aussi j'ai besoin de vous'', me dit-il. Il me fit comprendre qu'il voulait me confier la classe de la Seconde pour l'année prochaine. J'étais obligé de m'excuser et de lui déclarer : ''ma mission est terminée''. Le Liban est devenu tout le Cénacle et le Cénacle est devenu tout le Liban »[4]. C'est dans ce sens que René Habachi qualifie le Cénacle, tribune qui n'appartient à personne, de « véritable Sénat du Liban »[5] où se rapprochent les consciences par le dedans, où les individualités les plus extrêmes se sentaient chez elles. Quant au président Charles Hélou, il parle d'un Cénacle devenu avec le temps « une institution et une école »[6] ouvertes sur tous les courants et les idées, où l'on discute de tous les aspects de la civilisation et de la culture, quels qu'ils soient, littéraires, philosophiques, sociaux, politiques ou économiques. Ce Cénacle incarne, pour lui, un modèle, selon lequel un individu réussit à créer « des grands résultats » avec « du rien ».

[1] *Al-Ṣayyâd*, 20 juillet 1978, Beyrouth.
[2] Interview avec Michel Asmar, *Al-Usbû' al-'arabî*, 20 octobre 1960, Beyrouth.
[3] Sur la rivalité entre les sphères francophoes et anglophones au Liban cf. le livre de Samîr KHALAF, *Lubnân fî madâr al-unf*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2004.
[4] Interview avec Michel Asmar, *Le Soir*, 13 juin 1960.
[5] René HABACHI, « Michel Asmar et la Renaissance libanaise », op. cit.
[6] Ibrâhîm 'Abduh al-KHÛRÎ, « Mihel Asmar Mu'assasat wa madrasa wa mathal », op. cit., p. 46.

Regroupant autour de lui de célèbres figures de pensée et de plume qui appartiennent aux diverses tendances politiques, culturelles, et confessionnelles, Asmar et son Cénacle attirent l'attention des autorités. Remarqué par le gouvernement, Asmar reçoit le soir du lundi 26 avril 1948 de l'émir Maurice Chéhab[1], directeur des services archéologiques et représentant du président de la République[2], la « Médaille de Mérite Libanais »[3] en reconnaissance des services qu'il rend « à la propagation de la culture libanaise » ; services que le gouvernement reconnaît officiellement comme « travail national et humain »[4].

Saluant cet acte de reconnaissance, la presse libanaise arabophone, comme *al-Bayraq*, *al-'Amal*, *al-Ḥadîth*, *Ṣawt al-aḥrâr*, et francophone, comme *La Revue du Liban*, *L'Orient*, met en valeur les efforts menés par le Cénacle libanais et Michel Asmar au « service de la Culture, des Lettres et de la Science ». Nommé « foyer de la culture libanaise »[5], le Cénacle devient pour cette presse « une institution nationale » porteuse, « en Orient et en Occident, des manifestations de l'Esprit libanais »[6].

En réponse à cette reconnaissance officielle, Asmar prononce, en présence des représentants de la presse, du ministre de France le comte Armand de Chayla et du chargé d'Affaires d'Arabie Saoudite Sa'îd al-Rashâsh, un discours qu'il intitule *Pour la pensée libanaise*[7] remerciant le Gouvernement, le public et la presse. Rendant hommage à tous les contributeurs aux efforts du Cénacle, Asmar proclame à l'assistance son « acte de foi dans le Liban » source de vie du Cénacle : « la pensée que nous servons, *annonce-t-il*, est inspirée du patrimoine national (*turâth al-qawmî*), littéraire, artistique et historique du Liban ». Il met en lumière le fait que la fondation du Cénacle et de sa publication *Les Conférences du Cénacle* n'est qu'une réponse au besoin ressenti par l'intelligentsia d'une tribune pour la pensée, la littérature, l'histoire, l'art et les sciences au sein de la capitale. Le Cénacle, selon Asmar, est un centre « d'interaction culturelle » (*al-tafâ'ûl al-fikrî*) entre les Libanais de diverses tendances culturelles

[1] « Commémoration du Cénacle », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1948, Beyrouth, p. i-vi.
[2] *Ṣawt al-Aḥrâr*, 28 avril 1948, Beyrouth.
[3] Cf. A.C.L. volume n°14 V.D.1. « Décorations » : lettre adressée de M. Georges Himyarî, directeur général de la présidence de la République libanaise, à Michel Asmar : « Le président décerne à Michel Asmar la Médaille d'honneur du mérite libanais », 29/4/1948.
[4] Allocution de l'émir Maurice Shéhab, *Al-Bayraq*, 3 mai 1948.
[5] *L'Orient*, 28 avril 1948, Beyrouth.
[6] *La Revue du Liban*, 24 avril 1948, Beyrouth, p. i-iii.
[7] Michel ASMAR, « Fî sabîl al-fikr al-lubnânî » (Pour la pensée libanaise), *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1948, Beyrouth, p. iv-vi.

et confessionnelles, et entre eux et le monde extérieur. Rappelant que toute l'action du Cénacle tourne autour d'une seule idée, celle du « Liban dans la mêlée », Asmar insiste sur le fait que le Cénacle ne peut exister que grâce aux personnes de « bonne foi » (*niyyât ṭayyiba*) ayant la volonté de mettre leur énergie au « service du Liban ». Dans une lettre[1] adressée à Asmar et publiée dans « l'encyclopédie moderne de la culture libanaise » (*mawsû'at al-thaqâfa al-lubnâniyya al-ḥadîtha*)[2] *Les Conférences du Cénacle*, Charles Corm le félicite pour avoir le courage de poser en public « l'acte de la parole » : « rien ne construit mieux la vie d'un pays, rien ne la traduit mieux à ses propres yeux et aux yeux de l'étranger que ses arts et ses sciences, ses écrits et sa parole ». Corm se considère lui-même honoré de la Médaille décernée à Asmar. Vantant la capacité d'Asmar de faire exprimer du haut de la tribune du Cénacle « les opinions les plus extrêmes » afin d'en dégager « la libre pensée et les vrais sentiments de la plupart des meilleurs » parmi l'intelligentsia libanaise, Corm déclare le Cénacle « acte de vie ».

En juin 1953, contre des avis de ses amis les plus intimes, Michel Asmar se tourne vers la politique et se présente aux élections législatives dans la deuxième circonscription de Beyrouth « Achrafieh – Rmeil – Saïfi »[3]. L'alertant, son ami Khalîl Râmiz Sarkîs craint que ce geste soit susceptible « d'exposer Asmar et le Cénacle » au danger de la politique[4]. Pour autant, Sarkîs essaye d'expliquer les motifs du fondateur du Cénacle : « Asmar avait une vision du travail politique. Il était convaincu que les affaires du pays avaient besoin d'une gestion scientifique » plutôt que cette « politique du poker » pratiquée dans les années cinquante. Quant à Ṣalâḥ Labakî, ami d'Asmar et président de l'Association des gens de Lettres (*Jam'iyyat Ahl al-qalam*), il exprime ses doutes envers la capacité des électeurs beyrouthins à bien saisir la valeur des représentants de la culture[5]. Mais c'est René Habachi, son ami intime et directeur du Centre philosophique de Zamâlik au Caire, qui exprime le plus fort son refus à cette candidature lâchant une formule lapidaire[6] : « Dommage ». L'argumentaire de Habachi insiste sur la primauté de l'activité cénaclienne menée par Asmar qui tire sa valeur du « désintéressement au-dessus de la politique ». Il explique que l'entrée en politique suppose l'acceptation d'avoir des amis et des

[1] Charles CORM, « Un témoignage », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1948, Beyrouth, p. ii-iii.
[2] Michel ASMAR, « Fî sabîl al-fikr al-lubnânî », op. cit.
[3] Cf. le récépissé de sa candidature du Ministère de l'Intérieur, 1 juillet 1953 : A.C.L. Volume n°22 « Participations d'Asmar aux manifestations nationales et citoyennes ».
[4] Témoignage de Khalîl Râmiz Sarkîs, op. cit.
[5] Lettre adressée de Labakî à Asmar, 18 juin 1953, A.C.L. volume n°22, op. cit.
[6] Cf. la lettre adressée de Habachi à Asmar publiée dans *Le Matin* et *Le Jour*, le 25 juin 1953.

ennemis. Avec une profonde émotion Habachi s'adresse à Asmar avec les mots suivants : « Votre action en tant que fondateur du Cénacle est tellement plus large, plus profondément féconde que ce que permet la politique. Sans compter qu'on peut diriger les esprits d'une manière positive et promouvoir les événements sans la perte du temps et la compromission que suppose presque toujours la politique. On peut faire du politique sans faire de la politique ».

Décidé à poursuivre sa campagne, Asmar lance son appel aux « électrices et électeurs » de ladite circonscription sous le double signe du « travail » et de la « dignité »[1]. S'adossant aux huit ans d'action cénaclienne durant lesquelles il a fait entendre « la voix du droit, de la justice, du bien et du beau », Asmar s'adresse aux beyrouthins en tant que « patriotes éclairés » et « majorités conscientes » demandant leur soutien et les mettant devant leur responsabilités envers la Nation. Il explique leur abstention au cours des dernières élections législatives par leur inquiétude. Pour cette raison, il leur propose « l'action constructive et bienfaisante » comme salut. Action susceptible de conserver le patrimoine spirituel du Liban et de veiller à son rayonnement. La lampe d'Aladin, symbole du Cénacle[2], est adoptée comme emblème de cette campagne. En ce qui concerne les slogans, ils s'articulent sur « La liberté, la sécurité sociale, l'enseignement gratuit, la justice pour tous, et le travail pour tous ».

Le lendemain de son échec, Asmar explique dans un long manifeste les enjeux de sa candidature et des détails qui ont accompagné sa campagne électorale qualifiée de « cauchemar ». Remerciant les cent soixante et un électeurs qui ont voté en sa faveur[3], il essaye de justifier son acte de candidature par sa volonté de transposer les activités des courants intellectuels, économiques, sociaux, politiques, scientifiques, littéraires et artistiques dans le domaine d'action, et cela en donnant aux promoteurs de ces courants une « force politique effective ». Asmar explique qu'il était convaincu qu'il y avait à Beyrouth « une nouvelle classe d'électeurs conscients » qui souhaitaient adouber de nouveaux candidats portant de nouvelles idées. Cependant, Asmar admet : « j'ai été trompé ». C'est après cette campagne qu'il prend conscience que les procédés électoraux n'ont pas changé et que la source des forces électorales reste la même, à savoir : les protections, les promesses et l'argent. Alertant ses collègues intellectuels, il reconnaît que les « leviers de commande ne sont pas entre leurs mains ». Pour

[1] A.C.L. volume n°22, op. cit.
[2] Cf. l'affiche dessinée par la main d'Asmar, *Ibid.*
[3] *Le Matin*, *Télégraphe et Al- Ṭayyâr*, 18 juillet 1953.

cette raison, il les appelle à se réunir en un congrès dans le but d'étudier « les moyens leur permettant de participer à la vie politique ». Annonçant son retour à « son cher Cénacle » afin de s'y consacrer corps et âme, il ne manque pas cependant de féliciter ses concurrents durant cette campagne, l'ancien président de la République Alfred Naccache et le directeur du quotidien *al-Nahâr* Ghassân Tuéni, tous les deux conférenciers du Cénacle en 1948 et 1951. Lors de l'ouverture de la nouvelle saison de conférences organisée par le Cénacle, Asmar partage avec l'auditoire la leçon qu'il tire de cette expérience : « [il nous faut] former une opinion publique consciente qui pèsera dans la balance des mouvements politiques en général et des campagnes électorales en particulier »[1]. Rendant hommage à son ami Habachi, Asmar réaffirme son engagement dans sa mission au Cénacle libanais qui l'honore, et va désormais se consacrer au développement d'activités culturelles nationales au service du pays.

Au début des années cinquante, Asmar figure parmi les fondateurs de « la Société des Gens des Lettres » (*jam'iyyat ahl al-qalam*). En 1955, il contribue à la création de la « Commission libanaise pour la traduction » connue sous le nom de « Commission libanaise pour la traduction des Chefs-d'œuvre - Unesco » avant qu'elle ne devienne, en 1972, « la Commission internationale pour la traduction des Chefs-d'œuvre » dont il aura été le directeur administratif[2]. Il participe également à diverses manifestations culturelles, citoyennes, sociales et ecclésiastiques[3], en particulier[4] : l'Oasis de l'espérance (1959, avec la collaboration de l'Abbé Pierre, du père Grégoire Haddâd et du député Anwar al-Khatîb), le Cénacle du Lundi (1959 – 1960), le Congrès du Citoyen libanais (1959), la Commission pour l'élaboration de l'ouvrage *Formation nationale et humaine*[5] commandé par l'Armée libanaise (1960), l'Association libanaise pour les Lettres et les Arts (mai 1963), la Commission du festival d'Amîn al-Rîḥânî (septembre 1965), le Comité parlementaire pour la culture (1967), la Commission nationale des Droits de l'Homme (1968), le Conseil national pour la Culture (1970), Une Eglise pour notre

[1] Michel ASMAR, « Liminaire, au seuil d'une nouvelle année », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1954, Beyrouth, p. iv-vi.
[2] A.C.L. volume n°23 « Participation d'Asmar aux diverses associations », dossier n°7 « Commission libanaise pour la traduction des Chefs-d'œuvre ».
[3] Tanios NUJEIM, « Asmar Michel », *Encyclopédie maronite*, Kaslik-Liban, Editions de l'Université de Saint-Esprit de Kaslik, 1992, tome 1, p. 436.
[4] A.C.L., les volumes n°22 et 23, op. cit.
[5] *Al-Tanshi'a al-waṭaniyya wa al-insâniyya*, Beyrouth, Ministère de Défense national, Commandement de l'Armée libanaise, 1963.

monde (1972), le Club de la jeunesse, *Kafa'ât* (association pour les handicapés) et le Mouvement des déshérités (*ḥarakat al-maḥrûmîn*, avec l'imam Mûsâ Ṣadr, en 1975).

Au lendemain de la crise de 1958, et à la suite des élections présidentielles, le nouveau Premier ministre Rashîd Karâmi sollicite Asmar pour prononcer des causeries radiophoniques à la Radio libanaise dans le but d'apaiser les esprits. A la fin de cette mission qui s'étend sur octobre et novembre 1958, Asmar rassemble ses diverses causeries dans un ouvrage intitulé *Après et avant l'épreuve*[1].

La reconnaissance internationale des efforts d'Asmar et de son Cénacle se manifeste d'abord en France. Le 3 septembre 1954, le président de la République française lui décerne la Croix de Commandeur du Mérite philanthropique français[2]. Dix ans plus tard Asmar est nommé Chevalier de l'Ordre des Arts et des Lettres[3] avant d'être élevé à la dignité de Chevalier, en 1968, puis de Commandeur de l'Ordre national du Mérite[4] en 1969[5]. Cette reconnaissance internationale par la France est renforcée par deux autres décorations. La première, en 1963 est italienne : il s'agit de la Distinction d'Officier, décernée par le président de la République italienne. Quant à la seconde, en 1966, elle est sénégalaise : Asmar est nommé Commandeur de l'Ordre national[6]. A son tour, le gouvernement libanais, qui honore la personne de Michel Asmar Asmar depuis 1948, décerne en 1967 au Cénacle libanais la Médaille du Cèdre national[7].

Parallèlement à son action sur le territoire libanais, Asmar participe à de nombreux congrès scientifiques à l'étranger : du Maroc (octobre 1949) à Londres (juin 1982) en passant par Lyon (mars 1954), Londres (juillet 1957), les Etats-Unis (avril 1963), Amman (mai 1968), Montpellier (1966 et 1969), Louvain (novembre 1970), Algérie (juillet 1972), Toscane (octobre 1972), Sanaa (août 1979), Bonn (mai 1980) et Paris (juin 1980)[8].

[1] Michel ASMAR, *Ba'da al-miḥna wa qabluhâ*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1959.
[2] A.C.L., volume n°14 « Décorations ».
[3] Cf. la lettre adressée par Jean Lequiller, conseiller culturel à l'ambassade de France à Beyrouth – Mission culturelle, à Asmar, le 17 février 1964, *Ibid.*
[4] Décret n°58, 1 janvier 1968, *Ibid.*
[5] Décret n°1888, 6 décembre 1969, *Ibid.*
[6] Décret n° 1466, signé par le président de la République du Sénégal à Dakar le 6 mai 1966, *Ibid.*
[7] Décret n°282, 19 mai 1967, *Ibid.*
[8] A.C.L. volume n°21 « Déplacement Asmar à l'étranger ».

Marquant la fin de ce qui pourraît être considéré comme une « deuxième *Nahda* »[1], la défaite des armées égyptienne, syrienne et jordanienne devant l'armée israélienne, en juin 1967, bouleverse tout le paysage politico-culturel au Liban. Pour ce qui concerne le Cénacle, Asmar et son entourage comprennent que les répercussions de cette guerre conjuguées d'une part avec une présence politique, militaire, économique et démographique palestinienne, et d'autre part avec des problèmes sociaux, politiques et identitaires entre les Libanais, vont être catastrophiques. Certains se persuadent qu'un « complot »[2] est en train de se préparer contre leur petit pays. Cependant, Asmar ne se résigne pas. En 1972, il lance un projet ambitieux en association avec le père Youakim Moubarac dans le but de promouvoir le rapprochement entre les chrétiens et les musulmans. Le Cénacle publie cette même année la *Pentalogie islamo chrétienne*[3] et en 1975 *Al-Al-Islâm*[4], deux œuvres majeures du père Moubarac.

Persuadé de la nécessité d'établir des rapports équilibrés et amicaux entre le Liban et la Syrie, Asmar noue des relations avec des intellectuels syriens et réussit, avec la collaboration de la Fédération des écrivains arabes[5] représentée par 'Adnân Baghshâtî à organiser une semaine culturelle syrienne à Beyrouth du 1er au 8 décembre 1974. La deuxième semaine culturelle libanaise à Damas est prévue entre le 30 juin et le 8 juillet 1975. Mais celle-ci n'a pas lieu en raison de l'éclatement de la guerre du Liban le 13 avril 1975[6].

Affligé par ce qu'on a appelé la guerre des deux ans [1975-1976], Asmar se mobilise au nom du Cénacle libanais avec ses amis afin d'essayer de mettre fin aux confrontations entre les milices chrétiennes d'une part et les forces de l'Organisation de Libération de la Palestine (O.L.P.), les milices musulmanes et celles de gauche d'autre part. En compagnie de l'imam Mûsâ Ṣadr et de quelques membres du Comité du patronage du Cénacle, il rend visite au chef de l'O.L.P. Yasser Arafat siégeant dans le quartier de Fâkhânî à Beyrouth, trois semaines après le 13 avril. Ils s'adressent à lui avec les mots suivants : « Si vous accusez vos adversaires

[1] Terme utilisé par le chercheur libanais Kamâl DÎB, *Bayrût al-ḥadâtha, al-thaqâfa wa al-huwayya min Jubrân ilà Fayrûz*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2010.
[2] Jubrân Ḥâyik et Joseph Za'rûr , Cf. Khalîl Râmiz SARKÎS, *Al-Hawâjis al-aqaliyya, min Zqâk al-Blâṭ ilà Kensington* (Obsessions de la minorité. De Zqâq al-Blâṭ à Kensington), Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 1993, p. 50-59.
[3] Youakim MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 5 tomes, 1972.
[4] Youakim MOUBARAC, *Al-Islâm*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1975.
[5] A.C.L. volume n° 16 « Rencontres libano-syriennes, 1974-1975 ».
[6] Si nous nous permettons d'aller ici au-delà de la chronologie des premières pages c'est dans le but de présenter une biographie intégrale de Michel Asmar.

d'exécuter les plans ennemis, pourquoi tenez-vous le rôle qu'ils vous ont préparé ? Si les autres ont tué une trentaine de personnes, pourquoi en tuez-vous trois cents, et détruisez-vous Beyrouth et les villages ? »[1]. Fin 1976, Asmar fonde un groupe de « sauvetage du Liban » (*Mashrû' al-inqâdh – Lubnân 1976*), avant de lancer l'idée d'un projet pour la Promotion libanaise – maronite (*al-taraqqî al-lubnânî al-mârûnî*). Mais les deux projets échouent, la voix des armes l'emportant sur celle de la parole.

Refusant la réalité imposée par les guerres successives du Liban, chaque fois qu'une période de calme relatif s'instaure, Asmar tente de relancer les activités du Cénacle. Mais, ces deux essais, en 1977 et en 1983, ne donnent pas les résultats qu'il souhaite. Blessé mais pas désespéré, Asmar arrive à convaincre la présidence de la République en 1978 de patronner le festival organisé en hommage au célèbre homme de Lettres libanais Mîkhâ'îl Nu'aymih. Plus tard, désigné conseiller culturel du Ministre de l'Education nationale Butrus Ḥarb, Asmar propose de fonder un Conseil national pour la Culture. Mais l'initiative n'aboutit pas. Au début des années quatre-vingt, Asmar se persuade de la nécessité d'encourager les jeunes afin qu'ils constituent des cénacles, sur le modèle du Cénacle libanais, dans diverses régions libanaises, mais cette idée aussi ne se concrétise pas[2]. Parmi ses initiatives non réalisées, citons encore l'idée de créer des clubs culturels libanais à Paris, Londres, Rome, Moscou, Madrid et le Caire, qui soient des traits d'union entre le Liban et le monde[3]. C'est en 1984, sous les bombardements, qu'il réussit sa dernière entreprise : l'édition et le lancement de l'œuvre remarquée du père Youakim Moubarac[4], les sept volumes de la *Pentalogie antiochienne, domaine maronite*[5]. Cette Cette publication est le dernier acte que le travailleur culturel que fut Michel Asmar accomplit puisqu'il meurt dans un accident de voiture la veille de Noël 1984.

[1] Jubrân ḤÂYIK, « Michel Asmar rasûlu Lubnân », *Al-Afkâr*, 1 janvier 1985, Beyrouth.
[2] Témoignage de Joseph Abî Dâhir, 28 mai 2007, Beyrouth.
[3] Ibrâhîm 'Abduh al-KHÛRÎ, « Mihel Asmar Mu'assasat wa madrasa wa mathal », op. cit., p. 48.
[4] Cf. « Al-Mârûniyya al-thaqâfiyya wa al-qiyam al-'ashr » (La maronité culturelle et les dix valeurs), *Al-Nahâr al-'arabî wa al-dawlî*, n°400, 1985, p. 55-58.
[5] Youakim MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne. Domaine maronite*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1984, 5 tomes en 7 volumes.

Le Cénacle des Douze : la Germania *de Nietzsche à la libanaise*

Héritière des échanges culturels et politiques entre le Mont-Liban maronite, Rome et Paris depuis la deuxième moitié du XVIe siècle[1], siège de deux universités, l'une anglo-saxonne (l'Université évangélique syrienne, fondée en 1866 et devenue en 1920 l'Université américaine de Beyrouth), et l'autre francophone (l'Université Saint-Joseph, fondée en 1875 par les Jésuites), Beyrouth devient dès les années trente la nouvelle matrice de la « deuxième Renaissance » dans le *Mashriq.* Milieu où se disputent trois tendances politiques représentées par le libanisme, l'arabisme et le syrianisme, Beyrouth se veut un foyer culturel où se manifeste le mode de vie occidental à côté des modes de vie traditionnels autochtones. Même en milieu chrétien qui se revendique de la culture occidentale, toutes les écoles religieuses s'attachent à l'enseignement de la langue arabe parallèlement à l'enseignement des langues étrangères notamment le français. Organisant des *Souk 'Uqâẓ* chaque année, le collège maronite de la Sagesse accueille les poètes et orateurs les plus célèbres de Beyrouth, comme Amîn Taqî al-Dîn, Elias Abû Shabaki et Amîn Nakhli[2], et est fier de l'éloquence de ses élèves en arabe[3]. Divers salons, cercles et ligues rassemblent les intellectuels beyrouthins et ceux venant du Mont-Liban. Amîn Rîḥânî, Bichâra al-Khûrî surnommé *al-Akhtal al-saghîr*, Shiblî al-Mallâṭ (le poète du Cèdre), et d'autres se regroupent entre 1855 et 1916 dans le cercle d'Iskandar al-'Âzâr situé dans l'un des cafés en bord de mer de Beyrouth sur la place de *Zaytûnih*. A son tour, Bechara al-Khûrî fonde le groupe *al-Barq* en 1908 qui reste actif jusqu'en 1930, année où apparaît le Groupe des Dix (*'Usbat al-'ashara*)[4]. Constituée, contrairement à ce que son nom indique, de quatre hommes de lettres célèbres, Elias Abû Shabaki, Michel Abî Shahlâ, Fu'âd Ḥaddâd et Khalîl Taqî al-Dîn, cette ligue est soutenue par d'autres écrivains éminents comme Karam Milḥim Karam, Yûssif Ibrâhîm Yazbik, Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ, Tûfîq Yûssif 'Awwâd et 'Abdallâh Laḥûd. Tout en étant ouverte à la littérature arabophone et francophone, ce Groupe lance un « combat littéraire » (*ḥarb*

[1] Nassir GEMAYEL, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe du Collège maronite de Rome (1584) au Collège de Ayn-Waraqa (1789)*, Beyrouth, [s.e.], 1984, 2 tomes. Sur cette période voir aussi les travaux de Karam RIZK (traducteur) Buṭrus al-BUSTÂNÎ, *Khiṭâb fî al-hay'a al-ijtimâ'îyya wa al-muqâbala bayna al-'awâ'id al-'arabiyya wa al-ifranjiyya*, Kaslik, Publications de l'Université Saint-Esprit de kaslik, 1999 ; et d'Anne-Laure DUPONT, *Gurgî Zaydan (1861-1914). Ecrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Beyrouth, IFPO, 2006.
[2] Fouad KAN'ÂN, « Qarîban min al-dhâkira, ba 'îdan 'an al-nisyân », *Les Années Cénacle*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1997, p. 658.
[3] Samir KASSIR, *Histoire de Beyrouth*, op. cit., p. 428.
[4] Manîf MÛSÂ, « Al-Muntadayât al-adabiyya al-lubnâniyya fî al-'aṣr al-hadîth » (Les salons littéraires libanais aux temps modernes », *Al-Nahâr al-'arabî wa al-dawlî*, 28 août 1985, Beyrouth, p. 30.

adabiyya) contre les représentants du « passé » (*al-qadîm*). Réputé dans tous les Etats arabophones, il réussit à gagner un bon nombre de partisans à sa cause parmi la jeune génération. En 1934, Eveline Bustros, Khalîl Taqî al-Dîn, Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ, Fu'âd Iphrâm al-Bustânî, Salaḥ Labakî et Charles Corm fondent Le Cercle littéraire, (*Al-Râbiṭa al-adabiyya*), avant que le dernier, poète libanais francophone, crée l'Association de l'amitié libanaise (*jamâ'at al-ṣadâqa al-lubnâniyya*) en 1935. Dotée d'un organe de presse, *Phénicia*, et cherchant à promouvoir la langue française, cette association publie une *Anthologie des auteurs libanais de langue française* dont l'auteur est Maurice Sacre. Ayant intérêt de se faire connaître par les milieux arabophones, Corm sollicite le célèbre poète Sa'îd 'Aql dans le but de traduire en arabe son œuvre poétique *La Montagne inspirée*[1] ainsi que d'autres poèmes tels que : *Le Cèdre, Baalbek*, et *La vocation du Liban.* De plus, une série de conférences sont organisées en 1936 portant sur des écrivains français et arabophones comme Paul Valéry, Charles Péguy, al-Mutanabbî et Ahmad Shawqî. Toujours dans les années trente, la revue *Al-Makshûf*, que publie la maison d'édition éponyme, s'impose comme l'un des meilleurs cercles culturels regroupant Elias Abû Shabaki, Marûn 'Abbûd, 'Umar Fâkhûrî, Buṭrus al-Bustânî, Ra'îf Khûrî, Michel Ṭrâd, Sa'îd 'Aql et autres, et aspirant au renouvellement de la littérature. Propriétaire de cette maison-cercle, Fu'âd Hbaysh fait preuve d'une habilité remarquable dans la répartition des tâches entres ses collègues afin de mieux gérer leurs batailles intellectuelles[2].

Dans cette « atmosphère romantique »[3] imprégnée d'idées, de poésie et de littérature, de jeunes « essayistes »[4] pour qui la vie est « aventure, assimilation et ambition »[5], se regroupent autour du « romantique et sympathique Michel Asmar »[6], le plus âgé parmi eux ayant vingt et un un ans, et constituent le 27 décembre 1934 l'Association des disciples de la Littérature (*Râbitat rusul al-adab*)[7] convertie le 16 février 1935 en Cénacle des Douze (*nadwat al-ithnay 'ashar*) :

[1] Charles CORM, *Al-Jabal al-mulham* (La montagne inspirée), Traduit par Sa'îd 'Aql, [s.l.], [s.e], [s.d].
[2] Khalîl Râmiz SARKÎS, « Khalîl Taqî al-Dîn », *Al-Ḥayât*, 26 juillet 1991, Londres ; Cf. son livre *Shahâdât wa rasâ'il*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 2003, p. 115.
[3] Fouad KAN'ÂN, « Qarîban min al-dhâkira, ba 'îdan 'an al-nisyân », op. cit.
[4] Les premiers membres du Cénacle des Douze sont : Michel Asmar, Karîm 'Azqûl, Fouad Haddâd, Edward Ḥunayn, Jean Jraysâtî, Eli Sallûm, Ahmad Makkî et Mûsâ 'Abbûd. Ils sont rejoints ensuite par Yûnis Rizq, Rushdî al-Ma'lûf, Georges Qazzî, Ḥasîb 'Abd al-Sâtir, Kamâl Yûsif al-Hajj, Farîd Istfân, Sâmî al-Shqîfî, Najîb Sadaqa, Docteur […] Kan'ân, Albert Sarac, Henri Hakim, Sibianâ al-Khûrî, et Khalîl Râmîz Sarkîs. Cf. rapport écrit par Mûsâ 'Abbûd le 21 mai 1935 ; A.C.L., volume n°1 « Le Cénacle des Douze », dossier V.C.D.1.
[5] Edward ḤUNAYN, « L'hommage d'Edward Ḥunayn à Michel Asmar. Cet ami très cher qui est parti », op. cit.
[6] Albert SARAC, « Nadoat isnaï achar » (Le Cénacle des Douze), 1940, Cf. A.C.L., volume n°1, op. cit.
[7] Procès verbal de la réunion du 16 février 1935 ; Cf. A.C.L., volume n°1, op. cit.

« Je me souviens, *dit Asmar*, qu'une sympathie réciproque a été à l'origine de la fondation du Cénacle des Douze »[1].

Doté d'un statut (*qânûn al-nudwa*)[2], le Cénacle des Douze se fixe un but : « le service du mouvement intellectuel national englobant toutes les disciplines susceptibles d'inculquer à la jeunesse et à la nouvelle génération une culture basée sur l'amour de la patrie »[3]. Qualifiant ce Cénacle d'« un heureux hasard »[4], Asmar essaye de le décrire avec ces mots : « […] Composé de de jeunes gens qui cherchent à créer une atmosphère de compréhension, où ceux qui souffrent d'être incompris par leur milieu, viennent s'y ouvrir, s'y épanouir, […] où le talent révélé, nourri et loué, où l'on distingue la vraie de la fausse monnaie, par l'exercice de l'intelligence et surtout de la sensibilité. […] tel le but du Cénacle des Douze, né spontanément d'un besoin individuel puis partagé et suivi naturellement, ardemment, sincèrement ». Pour Ḥunayn, un de ces « disciples », le Cénacle des Douze s'inscrit dans la lignée de tous ceux qui ont œuvré pour la « Renaissance » (*al-nahda*). Sur les pas de « Dante, Ronsard, Goethe, Shelley et Hugo, Baudelaire, Valéry, Sulaymân al-Bustânî, Ibrâhîm al-Yâzajî et Ṭaha Ḥussayn », les « douze » se donnent la vocation de créer une « littérature vivante » (*adab ḥayy*). Le « renouvellement », tel qu'il est promu par « Ghazâlî, Nietzsche et Rousseau », (*al-tajdîd*) figure aussi parmi leurs objectifs, et cela comme condition indispensable pour que « la conscience de la nation » (*ḍamîr al-umma*) se réveille après une longue période de sommeil[5]. Cette dimension nationale est approuvée par le plus jeune parmi eux, Khalîl Râmiz Sarkîs, qui raconte : « Lors de son séjour à Paris [en 1918] comme président de la délégation libanaise à la Conférence de la Paix, le patriarche maronite Elias Howayek a exercé une grande pression sur le premier ministre français Georges Clemenceau qui était anticlérical, afin que la France soutienne la création de l'Etat du Grand Liban. Voulant en finir avec le patriarche, Clemenceau dit à ses assistants : ''Débarrassez-moi de ce moine et donnez-lui ce qu'il veut''. En réaction, Michel Chiha [un des rédacteurs de la Constitution libanaise] déclare : ''Si notre existence nationale est fondée sur cette expression, il

[1] Interview avec Michel Asmar, *Mulḥaq al-Nahâr*, n°9120, 5 septembre 1965, Beyrouth.
[2] « Statut du Cénacle » élaboré en 1935 et modifié en 1939 ; Cf. A.C.L. volume n°1, op. cit.
[3] *Ibid.* Sur la notion « patrie » cf. Gérard CORNU, *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 2010, p. 738 : « n.f. Lat., *patria*, de pater : père. Lieu des attaches historiques d'une nation qui demeure dans la mémoire de ceux qui ont le sentiment d'appartenir à cette nation, comme un territoire à défendre ou à reconquérir ». Selon le dictionnaire étymologique de la langue française le mot « patrie » a été utilisé pour la première fois en 1511, cf. Oscar BLOCH et Walther Von WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 2002, p. 468.
[4] Mémoire fait par Asmar « Comment j'ai compris le Cénacle des Douze », A.C.L. volume n°1, op. cit.
[5] Editorial [Edward ḤUNAYN], « Naḥnu wa ghâyatuna », A.C.L. volume n°1, op. cit.

faut alors que nous ne touchions pas à la Constitution parce qu'elle reste le fondement le plus solide de cette existence libanaise''. De ce fait, *continue Sarkîs*, nous craignions l'inconnu. Le conflit autour du Liban et de son existence nous travaillait »[1]. Ainsi, la création de ce Cénacle des douze, menée notamment par Asmar, Ḥunayn et Haddâd qui considèrent le Liban comme un « deuxième dieu », vise à répondre aussi aux inquiétudes éprouvées par ces jeunes envers leur identité et l'existence nationale de leur « joli Liban »[2] (*Lébnén el-ḥélo wel-mnamnam*) selon l'expression d'Asmar.

Les procès-verbaux des premières réunions, les premiers rapports et le statut de 1935 montrent bien que ce Cénacle des douze est une étape vers la fondation d'une revue collective. Se rendant compte de la difficulté de cette entreprise, ils se mettent d'accord pour prendre la responsabilité de la page littéraire de l'un des quotidiens de l'époque. En même temps, ils pensent à rédiger des livres, prononcer des causeries et des discours, organiser des salons de discussions et des soirées artistiques et philosophiques, fonder une bibliothèque et organiser une foire littéraire[3]. En ce qui concerne le règlement intérieur, il consiste à ouvrir les portes du Cénacle des douze aux « jeunes », hommes et femmes âgés de 17 à 35 ans, titulaires du Baccalauréat ou même du Brevet, maîtrisant « la langue arabe classique » (*al-ʻarabiyya al-fuṣḥà*) et une « langue étrangère vivante ». Outre ces conditions intellectuelles, d'autres, éthiques, sont également requises notamment l'empathie avec tous les autres membres et la capacité d'amitié, de confiance et d'entraide. Les membres, dont le nombre ne doit pas dépasser quarante, sont chargés de payer à partir de janvier 1935 une livre syro-libanaise par mois[4], et de donner une causerie dans un des clubs beyrouthins : Club de la Jeunesse, Club des Frères, Club de la Jeunesse catholique, Club de la Jeunesse musulmane, Maison des Scouts, Club Maronite, et quelques clubs féministes. Le président de ce cercle est choisi à chaque réunion par le tirage au sort. Quant aux secrétaire et trésorier, ils sont élus pour un an avec des compétences bien

[1] Témoignage de Khalîl Râmiz Sarkîs, op. cit.
[2] Karîm QUBAYSÎ, « Raḥala Michel Asmar wa fî Qalbihi hammân », *Al-Afkâr*, 1 janvier 1985, Beyrouth.
[3] Michel ASMAR, « Conditions requises pour l'admission à la nadoua », A.C.L. volume n°1, op. cit.
[4] Le budget de 1935 montre les sommes suivantes (en piastres syrien) : 3159 comme revenus, 215 comme dépenses et la somme restante est 2944. Celui de 1936 montre : 3359 comme revenus, 1815 comme dépenses et la somme restante est 1544, Cf. A.C.L. volume n°1, op. cit. V.C.D.2.

précises. En ce qui concerne les nouveaux membres, ils sont admis par cooptation et un vote favorable des deux tiers[1].

Dans la petite chambre de Michel Asmar située au rez-de-chaussée de l'immeuble Bâḥût dans la Rue Buṭrus Karâmi, et à la lumière d'une « lampe verte »[2] les membres se retrouvent chaque jeudi : « ils se communiquaient leurs pensées, se lisaient leurs écrits, se prêtaient des livres, s'entraidaient, s'encourageaient, et, s'ils se critiquaient, c'était avec gentillesse »[3]. Tout cela, dans une atmosphère extrêmement raffinée pleine « d'amour et de sincérité ». Le genre féminin est présent aussi au milieu de ce cercle. Les procès-verbaux de l'année 1938 le montrent bien. Les noms d'Eva Youakim et de Sibiana Khûrî, future épouse de Michel Asmar, figurent parmi les participants à ces réunions. La présence de Mademoiselle Khûrî est même remarquée notamment quand elle parle de la position de la femme à l'égard de l'homme ambitieux[4]. Cependant, et tout en reconnaissant le rôle du Cénacle des douze dans son passage du « moi penseur » (*al-anâ al-mufakkira*) au « moi travailleur » (*al-anâ al-ʿâmila*), Khûrî décline l'invitation à rejoindre officiellement les rangs du Cénacle des douze[5].

Bien que Sarkîs affirme que l'idée de ce cercle « vient de la tête d'Asmar »[6], il reste que l'analogie est frappante entre le Cénacle des Douze et les divers cénacles intellectuels européens en France et en Allemagne. Il suffit juste de revisiter les écritures autobiographiques de Nietzsche par exemple pour mesurer cette similitude. Le 25 juillet 1860, ce dernier créé *Germania* avec ses deux amis intimes Wilhelm Pinder et Gustav Krug[7]. Il décrit cet acte de la manière suivante[8] : « nous décidâmes de fonder une petite société[9] de camarades peu nombreux dans le dessein de trouver une organisation solide et contraignante pour les inclinations que nous avions à créer dans le domaine de l'art et de la littérature ; ou pour être plus clair, chacun d'entre nous devait s'engager à envoyer de mois en mois une sienne production, qu'il s'agisse d'un

[1] Voir des exemplaires de lettres de demande d'amission dans A.C.L. volume n°1, « Le Cénacle des Douze », V.C.D.2.
[2] Témoignage de Khalîl Râmiz Sarkîs, op. cit.
[3] Albert SARAC, « Nadoat isnaï achar », op. cit.
[4] Procès verbal de la réunion du 24 novembre 1938, dans A.C.L. volume n°1, op. cit. V.C.D.1.
[5] Lettre adressée de Sibiana al-Khûrî aux membres du Cénacle le 20 janvier 1939, Cf. A.C.L. volume n°1, op.cit.
[6] Témoignage de Khalîl Râmiz Sarkîs, op. cit ; Cf. aussi son livre *Sîn wa jîm wa ilakh*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 2010, p. 42.
[7] Dorian ASTOR, *Nietzsche biographie*, Paris, Gallimard, 2011, p. 34-35.
[8] Frederich NIETZSCHE, *Ecrits autobiographiques*, Paris, Le marteau sans maître, 2011, p. 23-24.
[9] Il l'appelle dans sa Lettre [Ma vie 1864] « petite communauté scientifique ; *Ibid*. p. 117.

poème, d'un traité, d'un projet d'architecture ou d'une composition musicale, et chacun des autres était chargé de juger cette production avec la sincérité absolue d'une critique amicale. Nous pensions ainsi, grâce à cette surveillance mutuelle, aussi bien stimuler nos penchants pour la culture que les tenir en main ».

En janvier 1935, les membres du Cénacle des douze concluent avec Sa'îd Rizq, un des propriétaires des deux quotidiens *al-Aḥwâm* et *al-'Awâṣif*, un accord aux termes duquel ils prennent en charge la rédaction de la page littéraire desdits quotidiens deux fois par semaine. Un comité de rédaction est formé afin de préparer le journal et relire les textes. Toutefois, l'accord ne dure pas longtemps[1]. Pour cette raison, ils se tournent vers la publication d'ouvrages en collaboration avec la maison d'édition *al-Makshûf* dont le propriétaire est Fouad Ḥbaysh. Trois ouvrages parus en langue arabe à intervalles inégaux sont le fruit de cette collaboration : *Le Théatre de Shawqî*[2] d'Edward Ḥunayn en 1936, *Journal de Michel Srour* de Michel Asmar en 1938 et *La nuit du Destin et l'appel lointain* d'Ahmad Makkî. Un quatrième ouvrage philosophique de Karîm 'Azqûl *La raison et la foi en Islam* paraît en allemand[3]. Ces publications publications remportent beaucoup de succès auprès de la critique et du public de langue arabe. Ayant acquis une réputation notable, les membres de ce Cénacle n'hésitent pas à adresser leurs ouvrages aux grands hommes de Lettres libanais et de langue arabe, notamment[4] : Iliyyâ Abû Mâḍî, Nasîb 'Arîḍa, Shafîq Jabrî, Ahmad al-Najafî, Ṭaha Hussayn, Khalîl Muṭrân, Buṭrus al-Bustânî, Charles Corm, Mikhâ'îl Nu'aymih, Naẓîra Zayn al-Dîn et Tûfîq 'Awwâd ; ainsi qu'à plusieurs revues arabophones au Liban et à l'étranger comme *al-Hudà*, *al-Ḥadîth*, *al-Risâla*, *al-Hilâl*, *al-Muqtataf*, *al-Makshûf*, et *al-Ma'riḍ*. Entre-temps, ils invitent à leurs réunions de grands écrivains et poètes comme Fu'ad al-Bustânî, Buṭrus al-Bustânî, Karam al-Bustânî, Salîm Ḥaydar, Mikhâ'îl Nu'aymih, Salâḥ al-Asîr, Salâḥ Labakî, 'Umar al-Fâkhûrî, Sa'îd 'Aql, Shadîd Ḥaddâd, Ḥalîm Kan'ân et Naẓîra Zayn al-Dîn[5] devant qui ils exposent leurs dernières réflexions[6].

[1] Georges QAZZÎ, « Kayfa qâṭa'tu nudwat al-ithnay 'ashar », *Al-Inṭilâq*, 1 mars 1961, Beyrouth.
[2] Edward ḤUNAYN, *Shawqî 'alà al-masraḥ*, Beyrouth, Dâr al-Makshûf, 1936.
[3] Cf. liste des publications du Cénacle des Douze dans A.C.L. volume n°1, op. cit. V.C.D.1
[4] Procès verbal de la réunion du 2 avril 1936, Cf. A.C.L. volume n°1, op. cit.
[5] Procès verbaux des réunions du 22 avril 1935, du 12 novembre 1938, du 26 janvier 1939, et du 4 février 1939, Cf. A.C.L. volume n°1, op. cit.
[6] 'Iṣâm MAḤFÛZ, « Interview avec Michel Asmar », *Mulḥaq al-Nahâr*, op. cit.

L'empathie, l'amitié et la réussite qui caractérisent le parcours du Cénacle des douze n'empêchent pas l'avènement de quelques crises internes. La plus profonde reste sans doute celle de mai 1935 au terme de laquelle Edward Ḥunayn présente sa démission. Les lettres échangées entre Michel Asmar et Edward Ḥunayn montrent que la cause de la démission du dernier n'est pas seulement la dispute littéraire tendue entre les membres du Cénacle lors de la réunion du 9 mai. Selon Ḥunayn, le Cénacle des douze ne réussit pas à trouver sa propre « préférence littéraire »[1] (*dhawq adabî*) et n'arrive pas à se transformer d'une collectivité de « tendances » en une « personne spirituelle unique » (*shakhsan rûḥâniyyan wâḥidan*). Pour lui, le seul moyen susceptible de réaliser cet objectif consiste à « unifier [progressivement] la culture » de ses membres. Exprimant sa peine d'avoir quitté le Cénacle, Ḥunayn conclut sa lettre par l'expression de sentiments d'amitié, d'admiration et d'obédience envers Michel Asmar le considérant comme « le mentor de tous » (*murshid al-jamî'*). Mais Ḥunayn revient sur sa démission[2] le 11 novembre 1935 sur la demande insistante[3] de Michel Asmar, secrétaire du Cénacle.

Au début de l'année 1940, les « douze » réussissent à convaincre Michel Abî Shahlâ, ami[4] de Michel Asmar et propriétaire de l'hebdomadaire arabophone connu *al-Jamhûr*, de leur confier la responsabilité de la revue. Assurés de l'amitié et de la bonne volonté d'Abî Shahlâ, ces jeunes se dévouent entièrement pour accomplir cette tâche. Un Comité de rédaction est constitué de Michel Asmar, Ahmad Makkî, Karîm 'Azqûl et Rushdî Ma'lûf[5] afin de préparer les numéros et de s'assurer de la qualité des textes élaborés par leurs collègues. En dépit des événements de la Deuxième Guerre mondiale, ils réussissent à faire paraître les numéros exigés jusqu'en juin 1940, date de la défaite de la France contre l'Allemagne.

Après cinq mois de suspension, cinq d'entre eux, Michel Asmar, Ahmad Makkî, Sâmî al-Shqîfî, Khalîl Râmiz Sarkîs et Henri Hakim[6], se réunissent de nouveau afin de relancer les activités de leur Cénacle. Ils organisent un cycle de conférences qui se déroule du 26 décembre

[1] Lettre adressée de Ḥunayn à Asmar, mai 1935, Cf. A.C.L. volume n°1, op. cit.
[2] Lettre adressée de Ḥunayn à Asmar, 11 novembre 1935, Cf. A.C.L. volume n°1, op. cit.
[3] Lettre adressée d'Asmar à Ḥunayn, 10 mai 1935, Cf. A.C.L. volume n°1, op. cit.
[4] Michel ASMAR, « Le Cénacle des Douze et Michel Abî Shahlâ », *Al-Jumhûr al-jadîd*, n°25-30 décembre, 1935, Beyrouth.
[5] Le père du célèbre écrivain libano-français Amin Maalouf.
[6] *Al-Anbâ'*, 17 octobre 1940, Beyrouth.

1940 jusqu'au 29 mai 1941 et dont les orateurs sont les membres du Cénacle des douze[1]. La salle du Club des Immigrants (*nâdî al-muhâjirîn*), située Rue al-Ma'rad à proximité du Parlement[2], est choisie comme salle de conférence. Ce cycle recueille des échos positifs dans les revues[3] ainsi que parmi le public. La preuve est en leur réussite à rassembler une assistance de deux cents personnes à chaque conférence.

La clôture de ce cycle, en mai 1941, annonce la fin de cette entreprise intellectuelle menée par cet « idéaliste foutu »[4] qu'était Michel Asmar avec ses compagnons. Dispersés mais toujours liés par l'amitié, ces « frappés par le virus de la plume »[5] ne se retrouvent de nouveau qu'autour d'un dîner le 27 octobre 1951 au Club militaire de Beyrouth[6] : « les années et les distances […] ne pourront séparer les membres de ce Cénacle, parce qu'ils sont liés par la pensée et l'esprit […] »[7].

Quoi qu'il en soit, le Cénacle des Douze est considéré par Asmar et ses compagnons les plus proches comme la matrice du Cénacle Libanais qu'Asmar lui-même fonde en 1946 et dirige pendant plus d'un tiers de siècle.

Le Cénacle libanais : une institution non juridique reconnue par l'Etat

Avec un capital de trente milles livres libanaises[8], somme dont son épouse Sibiânâ Khûrî, Khûrî, vient d'hériter[9], Michel Asmar, se lance en novembre 1946 dans l'« aventure » de sa vie : le Cénacle libanais. Inspiré par son expérience antérieure au Cénacle des Douze et par celle[10] de

[1] Cf. les cartes d'invitation à ces conférences, A.C.L. volume n°1, op. cit.
[2] Témoignage de Khalîl Râmiz Sarkîs, op. cit.
[3] Abû Fouad [pseudonyme], « Une conférence de valeur au club des Immigrant », *Al-Najwà*, février 1941, Beyrouth.
[4] Michel ASMAR, « Conditions requises pour l'admission au Cénacle des Douze », A.C.L. volume n°1, op. cit.
[5] Témoignage de Khalîl Râmiz Sarkîs, op. cit.
[6] *Al-Bayraq*, 31 octobre 1951.
[7] *Râbitat al-fikr wa al-rûḥ*, manifeste signé par : Lamyâ 'Aql, Eva Khûrî 'Azqûl, Najât Ḥaswânî, Marie-Rose Rizq, Sibiana [al-Khûrî] Asmar, Virginie Ḥunayn, Fâdil Sa'îd 'Aql, Khalîl Râmiz Sarkîs, Fouad Ḥaddâd, Ahmad Makkî, Fâtima Bint Makkî, Yûnis Rizq, Georges Dyâb, Edward Ḥunayn, Michel Asmar, Farîd Istfân, Eli Ḥaswânî, Karîm 'Azqûl. Les absents sont mentionnés également comme : Rushdî Ma'lûf, Shadîd Ḥaddâd, Georges Qazzî, Sâmî al-Shqîfî, Ḥasîb 'Abd al-Sâtir, Philippe 'Abd al-Sâtir, Kamâl al-Hajj, Mûsâ 'Abbûd et Emile Ṭtrâbulsî ; Cf. A.C.L. volume n°1, op. cit.
[8] Antoine ASSI, « Michel Asmar parle du Cénacle libanais comme une mère de son enfant », *Le Soir*, 13 juin 1960.
[9] Témoignage de Sâmî Asmar, avril 2011, Beyrouth.
[10] Fouad KAN'ÂN, « Qarîban min al-dhâkira, ba 'îdan 'an al-nisyân », op. cit, et *Al-Ḥawâdith*, op. cit.

la journaliste française Yvonne Sarcey[1], fondatrice et directrice de l'*Université des Annales* et de de sa revue *Conferencia*[2], Michel Asmar songe à ce projet dès 1939 : « le Cénacle libanais est un un rêve que j'ai chéri sept ans avant de le mettre au point ». Sous la forme d'une tribune, une revue, une causerie radiophonique hebdomadaire (à partir de 1953), une maison d'édition « pour tout le Liban »[3], Asmar envisage de faire du Cénacle libanais un espace où le conférencier et le spécialiste, au moyen de discussions autour de sujets scientifiques, littéraires, artistiques, philosophiques, économiques et politiques, entrent en « relation dialectique »[4] dans le but d'élaborer une « philosophie politique du Liban »[5]. De ce fait, la fonction du Cénacle requise par par Asmar est bien celle « d'un poumon ou d'un cerveau » dans la vie nationale libanaise.

Pendant l'été 1946, au moment où les Libanais se trouvent pour la première fois de leur histoire indépendants et souverains en tant qu'entité nationale, Asmar prend conscience du défi qu'ils doivent affronter : « Qu'est ce que la patrie exige de nous ? Comment la construire ? »[6]. Plein d'enthousiasme, il entame un programme de visites aux quatre coins du pays. Reçu par les plus grands intellectuels, écrivains, économistes et politiques, Asmar entreprend de synchroniser leurs diverses opinions afin d'élaborer un projet susceptible de relever le défi[7]. C'est avec l'aide notamment d'Edmond Rabbath, Kamal Jumblâṭ et Michel Chiha[8] que l'idée se cristallise : « une tribune intellectuelle nationale libre » rassemblant les meilleurs spécialistes désireux de se pencher sur les problèmes nationaux et de proposer leurs visions dans le but « d'éveiller la conscience nationale et de construire l'avenir du Liban moderne ». Un cycle de conférences[9] couvrant les quatre champs de la pensée – la littérature, l'histoire, l'art et les problèmes d'aujourd'hui – est dressé. Et le soir du 8 novembre 1946, Asmar invite tous les participants à

[1] Un des pseudonymes de Madeleine Brisson (1869-1950), fille du critique Francisque Sarcey et épouse d'Adolphe Brisson. En 1905, elle fonde le cycle de conférences « l'Université des Annales ». Ces conférences sont publiées dans la revue *Conferencia journal de l'Université des Annales*, Cf. http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche.php?i=BSN

[2] Cf. la couverture de cette revue : http://www.priceminister.com/image?action=slideshow&imagestype=PRODUCT&prdimageid=905249327&productid=149874494, et http://www.imec-archives.com/fonds_revues_fiche.php?i=118928

[3] Khalîl Râmiz SARKÎS, *Sîn wa jîm wa ilakh*, op. cit. p. 42.

[4] Carla EDDÉ, « Le Cénacle libanais ou la culture du pacte national », op. cit., p. 197.

[5] René HABACHI, « Le Cénacle libanais une idée en marche », *La Revue du Liban*, 25 décembre 1954, Beyrouth.

[6] Mémoire rédigé par Sibiana ASMAR, le 24 octobre 1996, Cf. A.C.L. volume n°3 « Le Cénacle libanais 1946-1968 », V.C.L.1.

[7] Editorial, « Première du Cénacle Libanais », *La Revue du Liban*, 6 novembre 1946, Beyrouth.

[8] Pierre HELOU, « Shu'lat al-nadwa al-ḥayya » (le flambeau vivant du Cénacle), *Al-Afkâr*, 1er janvier 1985, Beyrouth.

[9] « Programme annuel », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1947, Beyrouth, p. vi.

une cérémonie-cocktail afin d'annoncer son projet à la presse et au public libanais[1]. Mettant l'accent sur le soutien reçu de la part de l'intelligentsia libanaise, Asmar insiste, dans le bref discours qu'il prononce lors de cette cérémonie[2], sur la dimension « nationale » que celle-ci associe au Cénacle libanais. Ambitieux de transformer cette tribune en « un mouvement plus large, soit une institution, soit un institut », il se fixe pour tâche d'une part de répondre à la soif des demandeurs de culture[3], et d'autre part de diffuser le « rayonnement intellectuel du Liban » (*ish'â' Lubnân al-fikrî*) et sa « vocation » en Orient et en Occident.

Quarante et une conférences sont données au cours de la première saison entre novembre 1946 et mai 1947 à la salle des conférences de l'Académie libanaise des Beaux arts mise à disposition par Alexis Buṭrus[4], directeur de l'ALBA (Académie libanaise des Beaux Arts). Le 18 18 novembre Kamal Jumblâṭ inaugure le cycle avec une conférence politique intitulée « Ma mission de député »[5], et le 20 mai l'artiste et peintre Qayṣar Gemayel le clôture avec une conférence sur « L'avenir de l'enseignement de l'art au Liban »[6].

Comme la conférence est une manifestation limitée dans le temps et dans l'espace, Asmar, soucieux que le Cénacle n'ait aucune limite, lance en mars 1947 la revue du Cénacle libanais *Les Conférences du Cénacle* dont la couverture des premiers numéros semble s'être inspirée des couvertures de la revue de l'Université des Annales *Conferencia*. Le premier numéro paraît le 31 mars comprenant les trois conférences de Kamal Jumblâṭ, Fu'âd Ephrem al-Bustânî et Amîn Nakhlih.

---

[1] Cf. *Al-Nahâr*, 10 et 12 novembre 1946 ; *Al-Ṣayyâd*, 14 novembre 1946 ; *Al-Ḥayât*, 10 novembre 1946 ; *Al-Jumhûr*, 18 novembre 1946 ; *Lisân al-ḥâl*, 16 novembre 1946 ; *L'Orient*, 10 novembre 1946 et *La Revue du Liban*, 18 novembre 1946.

[2] Michel ASMAR, « Fî ḥaflat al-kûktîl », 8 novembre 1946, Cf. A.C.L. volume n°3, op. cit., V.C.L.1.

[3] Les photos conservées aux archives du Cénacle montrent que le public qui assiste aux conférences est très divers et traduisent des origines sociale, confessionnelle et culturelle variées. Intellectuels, hommes politiques, ambassadeurs, religieux et religieuses, étudiants et militaires se retrouvent dans ce public qui rassemble entre 150 et 250 personnes. Pour plus d'informations sur le public du Cénacle voir l'article de Milḥim SHÂWÛL, « Jumhûr al-muḥâḍara », *Les Années Cénacle, entre l'histoire, la mémoire et l'actualité*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 2012, p. 121-136.

[4] Ingénieur beyrouthin et membre de la Commission nationale pour l'Unesco. Il fonde en 1937 l'Académie libanaise des Beaux Arts située dans une partie du Monastère des nones lazaristes au cœur de Beyrouth et face au Grand théâtre. Il est mort le 12 décembre 1979, Cf. Yussif As'ad DÂGHIR, *Maṣâdir al-dirâsa al-adabiyya*, op. cit, p. 112.

[5] Kamal JUMBLÂṬ, « Risâlatî ka nâ'ib », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1947, Beyrouth, p. 1-22.

[6] Qayṣar GEMAYEL, « mustaqbal al-ta'lîm al-fannî fî Lubnân », *Les Conférences du Cénacle*, n°8-9, 1948, Beyrouth, p. 289-302.

Entre 1946 et 1952, le Cénacle fonctionne comme une « initiative privée » sans structure administrative et sans soutien financier[1]. Durant cette période, Asmar décide de « payer seul le coût de sa tentative ». Ses moyens se répartissent entre son propre salaire d'employé à l'Imprimerie catholique et d'enseignant à l'*International College* de Beyrouth, les revenus de la revue du Cénacle (abonnements et publicité)[2], les « cotisations d'encouragement et de fondation (*iktitâbât tashjî', iktitâbât ta'sîs*) » et les ventes des billets d'entrée avant chaque conférence. En 1948, dans une lettre d'Asmar au ministre des Affaires étrangères et de l'Education nationale, Hamid Frangié[3], est évoqué un déficit annuel de sept à dix milles livres libanaises. En conséquence, Asmar sollicite pour la première fois en septembre 1948, cinq mois après sa décoration par le gouvernement libanais, l'aide du Ministère de l'Education afin de pouvoir continuer d'assurer les activités du Cénacle. Mais cet appel reste sans réponse, notamment parce que le président de la République de l'époque, Bechara al-Khoury, n'y est pas favorable[4]. Accablé par un déficit de plus de douze milles livres libanaises et réalisant qu'il n'a plus les moyens de financer son aventure grandissante, Asmar envisage en février 1952 la fermeture définitive du Cénacle[5]. Il annonce sa décision le 11 février lors de l'introduction de la conférence de Kamâl Jumblâṭ[6] : « drôle de coïncidence, mes chers amis. En 1946 ce fut M. Joumblat qui inaugura la première séance du Cénacle et le voilà aujourd'hui qui conclut les séries des conférences du Cénacle ». A la fin de l'intervention, l'assistance refuse de quitter la salle avant de connaître les raisons qui expliquent la décision d'Asmar. Il réussit à attirer la sympathie et le soutien non seulement des personnalités du premier rang, dont le chef du Parlement Ḥabîb Abî Shahlâ, le chef du parti Kataëb, Pierre Gemayel, et l'ambassadeur du Liban en Irak Salîm Ḥaydar, mais aussi de la presse et des intellectuels[7]. Deux jours plus tard, Ḥaydar lance un appel dans la presse aux amis du Cénacle les appelant à se réunir le 25 février afin de discuter des moyens permettant au Cénacle, « tribune de la libre pensée au Liban », de survivre[8].

[1] Témoignage de Renée ASMAR, janvier 2012, Beyrouth ; Cf. aussi Farès SASSIN, « Hawâmish 'alà suwar », *Les Années Cénacle*, op. cit., p. 667.
[2] Cf. les noms d'abonnés et les publicités dans les numéros des années 1947 – 1952.
[3] Lettre d'Asmar à Franjiyyé le 28 septembre 1948, Cf. A.C.L. volume n°3 « Le Cénacle libanais (1946-1968) », V.C.L.1.
[4] Michel Asmar accusera plus tard le président al-Khoury d'avoir tenté d'étouffer la voix du Cénacle. Cependant Asmar ne nous explique pas les motifs du président, cf. « Les idées guident le monde : interview avec Michel Asmar », *Al-Binâ'*, 1 janvier 1960, Beyrouth.
[5] « Michel Asmar parle du Cénacle libanais comme une mère de son enfant », *Le Soir*, op. cit.
[6] Kamâl JUMBLÂṬ, « Au pays des sages », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1952, Beyrouth, p. 1-14.
[7] Cf. Butrus LABAKÎ, « 'Ashâya al-fikr », *Al-Hudà*, 3 mars 1952, et Nâyif NAKAD, « Ilà Michel Asmar », *Al-Bayraq*, 26 mars 1952, Beyrouth.

survivre[1]. Après cinq réunions, les amis du Cénacle (*aṣdiqâ' al-nadwa*) aboutissent à la constitution d'un « Comité de patronage ». Constitué d'hommes politiques influents « qui croient à la vocation du Cénacle »[2], le comité réussit à persuader le Ministère de l'Education d'accorder au Cénacle une subvention annuelle de deux mille livres libanaises d'abord, puis de dix mille livres libanaises à partir de 1954, et cela afin de couvrir son déficit et d'équilibrer son budget. Doté d'un règlement principal en sept articles[3], ce comité annonce une nouvelle ère durant laquelle le Cénacle se développe et d'une aventure individuelle et privée devient une aventure collective et institutionnelle. Dans cette nouvelle structure, Asmar reste toujours le fondateur-directeur du Cénacle sur qui repose la responsabilité de préparer et d'organiser les séries de conférences, et de choisir les orateurs[4]. Le bureau du premier Comité de patronage est composé de Ḥabîb Abî Shahlâ comme président qui a pour tâche principale de développer les relations entre le Cénacle et les autorités officielles, de Takî al-Dîn al-Ṣulḥ comme secrétaire et d'Elias al-Khûrî comme trésorier. Le rôle du Comité consiste à « assurer les moyens nécessaires pour permettre de consolider le Cénacle dans la poursuite de son message » et « d'aider [à son] rayonnement national et culturel »[5]. L'élection d'une personnalité politique d' influence à la tête de ce Comité, Abî Shahlâ et, après lui, Henri Pharaon, montre bien non seulement la convergence du politique et de la culture dans l'action du Cénacle, mais aussi la nécessité pour celui-ci de s'attacher le concours d'une personnalité d'influence capable de lui assurer les cotisations publiques et privées essentielles à sa survie[6]. Le premier budget du Cénacle préparé par Asmar pour l'année 1953 indique des dépenses de 30677 livres libanaises et des revenus de 17000 livres ainsi réparties[7] : les cotisations de fondation (1000 L.L.), les cotisations d'encouragement de la part du Ministère et de particuliers (2000 L.L.), les abonnements aux *Conférences du Cénacle* (13000 L.L.) et les ventes des numéros de la revue dans les librairies

[1] Cf. A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.1.
[2] Ḥabîb Abî Shahlâ, Îliyyâ Abû Hawdi, Pierre Eddé, Antoine Istfân, Albert Badr, Emil al-Bustânî, Evelyne Bustros, Philippe Taqlâ, Ghassân Tuéni, Pierre Gemayel, Kamâm Jumblâṭ, René Habachi, Charles Hélou, Sa'îd Ḥamâdih, Salîm Ḥaydar, Hector Khlat, Elias Khûrî, Edmond Rabbath, Yûnis Rizk, Yûsif Sâlim, 'Abd al-Rahmân Sahmarânî, Joseph Skâf, Sâ'ib Salâm, Zakan Shakhâshîrî, Michel Chiha, Antoine Saḥnâwî, Najîb Sadaqa, Takî al-Dîn al-Sulh, Michel Dûmit, Ibrâhîm 'Abd al-'Âl, Hussayn al-'Uwaynî, Jean Fattâl, Henri Pharaon, Ḥamîd Franjiyyé, Ṣalâḥ Labakî, Jamîl Makkâwî, Muhyî al-Dîn Nṣûlî.
[3] Cf. le Règlement intérieur, A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.1.
[4] Interview avec Michel Asmar, *Al-Usbû' al-'arabî*, 20 octobre 1960, Beyrouth.
[5] Procès verbal de la réunion des membres du Comité le 27 octobre 1952 et le Règlement principal (*al-niẓâm al-asâsî*), Cf. A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.1.
[6] Khalîl Râmiz SARKÎS, *Sîn wa jîm wa ilakh*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 2010, p. 47.
[7] Cf. A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.7. « Comité de patronage et budgets ».

(1000 L.L.). Le déficit de 13677 Livres est couvert par les dons[1] des membres du Comité de patronage. Rassuré par le soutien des amis du Cénacle, Asmar annonce le 26 mars 1952 dans un mot de remerciement la réussite du plan de sauvetage (« la victoire du bien »[2]) et la reprise des activités du Cénacle[3].

Entre 1952 et 1957, le Cénacle connaît une période de stabilité financière lui permettant d'assurer la continuité de ses séries de conférences, la parution de sa revue et ses premières éditions de livres. Le 19 juillet 1957, le Comité de patronage élit à l'unanimité l'homme politique, commerçant et banquier, Henri Pharaon, à sa présidence pour succéder à l'ancien président décédé Ḥabîb Abî Shahlâ[4]. Asmar ne cache pas ses ambitions. Pour lui, ce renouvellement dans la présidence du Comité peut être une occasion pour faire du Cénacle le « foyer de la pensée » et « l'assise de la culture » dont le but est de transformer le Liban d'un « trait d'union passif entre Orient et Occident » en une plateforme d'interaction entre Afrique, Asie et Europe comme le voit Michel Chiha[5]. Cela exige, selon Asmar, que le Cénacle élargisse son réseau d'amitiés à travers le monde, et qu'il organise des « cycles d'études » aux fins d'approfondir les questions vitales du Liban et de formuler des recommandations à l'intention du gouvernement et de l'opinion publique libanaise.

Dans cette perspective, il souhaite que le Cénacle qui a organisé ses conférences dans des salles différentes (Académie des Beaux Arts de 1946 à 1948, Bibliothèque nationale dans l'enceinte du Parlement Libanais de 1949 à 1950 et la salle du Ministère de l'Education nationale de 1950 à 1968) puisse disposer à l'avenir d'une salle qui lui soit propre. De même le développement d'une large maison d'édition pour diffuser les fruits des réflexions des spécialistes et penseurs libanais au Liban et dans le monde entier figure également parmi ses objectifs.

C'est en 1963 et 1964 qu'Asmar et Pharaon mènent la première tentative[6] effective afin de « faire du Cénacle une ''Institution'', une institution avec tout ce que le mot comporte [d'obligations] et de droits, une institution culturelle au service de l'homme au Liban, une

[1] Cf. les reçus des dons des membres du Comité A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.7.
[2] Michel ASMAR, « Remerciement », A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.1.
[3] *Le Jour*, « Reprise des activités du Cénacle : M. Michel Asmar fait le point », 13 avril 1952, Beyrouth.
[4] *Bayrût*, *Al-Siyâsa*, *Al-Nahâr*, *Lisân al-Ḥâl*, *Al-Yawm*, *Le Jour*, *L'Orient* 20 juillet 1957 et *Le Soir*, 19 juillet 1957.
[5] Mot de Michel Asmar lors de la réunion du Comité le 21 octobre 1957, A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.2.
[6] Cf. l'écho de cette tentative dans la presse libanaise : *Télégraphe*, *Al-Zamân*, *Al-Nahâr*, *Al-Jarîda*, 9 mai 1963, et *Al-Hadaf*, *Lisân al-ḥâl*, 10 mai 1963.

institution dont puisse être fier notre Pays »[1]. Le rêve de ces deux hommes et de leurs amis est d'installer le Cénacle dans son propre bâtiment appelé « la Maison du Cénacle » (*bayt al-nadwa*)[2], et de lui donner une « existence juridique » comme « Institution d'utilité publique » pour conforter son « existence de fait ».

En effet, cette entreprise d'institutionnalisation se situe dans une période où le Cénacle paraît atteindre l'âge de la maturité qu'Asmar définit par ce slogan : « le Cénacle libanais expression de la conscience libanaise », titre de sa causerie le 10 décembre 1962 au Rotary Club de Beyrouth[3]. Cette expression est empruntée en partie à Georges Naccache qui, dans sa conférence « Réflexions sur certaines secteurs de la vie libanaise » définit le rôle du Cénacle par les mots suivants : « Qu'est ce que cette salle ? Justement un lieu de prise de conscience »[4]. Asmar explicite cette idée en développant ses dimensions historique, intellectuelle et politique. Citant les dates les plus importantes de la vie nationale libanaise, celles de 1936 (négociation pour la conclusion d'un traité franco-libanais), de 1943 (Indépendance), de 1945 (fin de la Guerre, entrée du Liban dans la Ligue des Etats arabes et à l'ONU, et évacuation des troupes françaises et britanniques des territoires libanais), Asmar essaie de traduire l'attitude des Libanais se trouvant devant « une nouvelle page de [leur] histoire ». Remplis de fierté nationale mais aussi angoissés, les Libanais cherchent à trouver des réponses aux grandes questions qui accompagnent l'avènement de l'indépendance. Asmar et ses jeunes amis saisissent que « l'indépendance n'est pas une fin en soi » mais « un commencement, celui de la reconstruction de la Maison libanaise ». Cela exige, selon Asmar, que les intellectuels libanais, fermés sur eux-mêmes, sortent de leur « tour d'ivoire » et « s'engage[nt] sur le plan national » en se penchant concrètement sur les problèmes du pays. D'où l'idée d'une tribune qui rassemble « sans discrimination toutes les valeurs authentiquement libanaises, les [fasse] travailler ensemble pour redécouvrir le visage six fois millénaire » du Liban : « il nous fallait trouver, *écrit-il*, une ''philosophie politique du Liban'' et asseoir ses fondements sur des bases solides ». La première

[1] Allocution de Pharaon au dîner du Comité de patronage du Cénacle organisé en son domicile le mardi 5 mars 1963, Cf. A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.3. « Essai d'institutionnalisation du Cénacle (1963-1964) ».
[2] Michel ASMAR, « Introduction à la conférence de Khattâr Shiblî : *al-muwâzanat adât wa tawjîh* », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1963, Beyrouth, p. 7.
[3] Michel ASMAR, *Le Cénacle est expression de la conscience libanaise* (al-nadwa ta'bir 'an al-wa'î al-lubnânî), Beyrouth, Publications du Cénacle libanais, 1963 ; conférence reproduite dans *Les Années Cénacle*, op. cit. p. 30-40.
[4] Georges NACCACHE, « Réflexions sur certaines secteurs de la vie libanaise », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-12, 1956, Beyrouth, p. 307.

vocation du Cénacle pour Asmar est de lancer un appel à l'intelligentsia libanaise à « se replacer dans la ligne de l'histoire, à parler la langue du peuple, la langue du travail, de la peine, du métier, la langue de l'effort et du choc, la vraie langue de l'histoire ». Avec la « révolution de l'indépendance » en 1943, les Libanais, et notamment l'intelligentsia libanaise, redécouvrent, après des siècles durant lesquelles l'histoire était celle des Turcs, des Français, des Anglais, des Arabes, des Américains, que le Liban peut de nouveau « être eux » et devenir « la matière même de [leur] histoire ». C'est sur cette tribune que les Libanais, en tant que conférenciers et auditoire, et par le biais de la confrontation de leurs idées diverses, vont forger le Liban. C'est ici qu'ils vont construire « une vision », « se choisir » et « s'assumer » dans leur milieu et relier ce milieu à « l'universel ». Ainsi, la « fonction essentielle du Cénacle » devient « une invitation à l'histoire »[1].

C'est dans ce cadre que le juriste Albert Laḥḥâm, établit sur la demande de Pharaon et Asmar un premier projet de statut[2] qui consacre dans son premier article le Cénacle comme « Institution » siégeant à Beyrouth et qui répond aux exigences de la légalité juridique tout en étant fidèle à la mission originelle du Cénacle en laissant à son fondateur la « marge nécessaire qui lui permette de persévérer dans son élan et ses initiatives pour le développement »[3] de cette tribune comme le confirme le troisième article de ce projet. Cette institution prolonge « l'école » fondée par Asmar en 1946. Elle tire sa force de « l'ouverture sur autrui » quel qu'il soit et de son respect absolu aux « libertés de pensée [et] d'expression ». Son rôle consiste à chercher « le vrai, le bon et le beau » et à rendre honneur aux « valeurs authentiques » d'où qu'elles viennent. Profitant « des talents libanais, et s'appuyant sur son réseau d'amitiés, sur ses relations nouées avec les pays arabophones et le monde, sur le soutien du gouvernement et sur la coopération établie avec diverses institutions académiques et intellectuelles au Liban et à l'étranger », cette institution vise la poursuite du dialogue entre les Libanais en vue de reconstruire la Maison libanaise et de réaliser la renaissance de tous ses secteurs. L'assise structurelle de cette nouvelle institution repose selon la quatrième clause sur quatre bases : la présidence (*al-ʿumda*) prenant la forme d'un petit conseil dont le rôle est d'élaborer les programmes des activités, surveiller leur réalisation, et gérer le financement du Cénacle; le Comité administratif (*al-lajna al-idâriyya*)

[1] *Ibid.*, p. 308.
[2] « *Al-Niẓâm al-asâsî li al-nadwa al-lubnâniyya* » (Statut principal du Cénacle libanais), 28 février 1963, Cf. A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.4.a.
[3] Allocution de Pharaon lors de la réunion du mardi 21 janvier 1964, *ibid.*

dirigé à vie par Asmar ; le Comité de soutien (*majlis al-ri'âya*) qui est une nouvelle version du Comité de patronage ; et le réseau des amitiés du Cénacle (*ṣadâqât al-nudwa*) dont la tâche consiste à diffuser le message du Cénacle partout dans le monde. Quant au financement, il est géré par la dix-septième clause qui reprend la même configuration budgétaire déjà mise en vigueur en 1953.

Lors de la réunion du Comité de patronage au domicile de Pharaon le mardi 25 février 1964, Asmar révèle l'idée maîtresse de son projet : « Nous sommes ici pour nous entendre sur un projet de fondation d'un ministère de la culture, un ministère qui se différencie des autres ministères du fait qu'il ne sera pas compris au nombre des ministères de l'Etat existants [et dont] actuellement […] sept des dix ministres […] sont membres du Comité de Patronage du Cénacle réuni ici, au domicile de son Président, son Excellence, M. Henri Pharaon. Nous nous réunissons donc pour fonder ce ministère, qu'il ne devra plus être possible, […] de confondre avec le ministère de l'Education. […] C'est cela que vous êtes invités à réaliser par votre détermination [à] transformer le Cénacle, [de] mouvement particulier, en institution [tenant le rôle d'un] ministère spécial qui s'occupe des affaires culturelles, en attendant que dans le cadre de l'Etat, un ministère […] de la culture soit créé. Nos efforts personnels seront alors [mis au crédit de cette structure] officielle pour la réalisation du message culturel du Liban dans son aspect le plus complet »[1]. Il définit l'institution culturelle comme une fondation qui « s'intéresse à toutes les manifestations de l'activité intellectuelle », qu'elles soient scientifiques, artistiques, littéraires, politiques, économiques, sociologiques, historiques, géographiques, philosophiques ou spirituelles. Ayant un devoir national envers le terreau où elle s'inscrit, l'institution culturelle, selon Asmar, doit alerter les consciences et les volontés de manière à ce qu'elles collaborent ensemble dans une atmosphère de compréhension et de sécurité amicales afin de tirer le « plus grand bien de la patrie et de la nation ». Dressant un bilan des activités du Cénacle depuis dix sept ans, Asmar insiste sur la mission du Cénacle consistant à s'occuper « du fait libanais » et à mobiliser toutes les ressources et les jeunes talents pour le service du Liban. Comme s'il prêtait serment, Asmar déclare son engagement absolu à l'égard du Cénacle : « je lui ai consacré ma vie, toute ma vie, et la lui consacrerai encore ». Evoquant le difficile enjeu de son entreprise d'institutionnalisation, à savoir la question financière, Asmar considère que la question au fond

[1] Allocution d'Asmar lors de la réunion du 25 février 1964, *ibid.*

est « une question de foi ». Sûr de l'efficacité de l'adhésion des membres du Comité de patronage au regard de leur générosité qui a permis jusqu'ici de poursuivre l'œuvre du Cénacle, Asmar propose un budget à hauteur de cent cinquante mille livres libanaises afin d'étendre les activités du Cénacle[1]. Cette somme d'argent lui paraît raisonnable, vu les budgets futurs qu'il espère chiffrer en millions.

Lors de la séance[2] de présentation du projet de statut le 5 juin 1963 aux membres du Comité de patronage, Edmond Rabbath, illustre juriste libanais et conseiller juridique du Cénacle[3], rappelle que selon la loi libanaise et à cause des articles demeurés intacts depuis l'époque ottomane, le Cénacle « n'a pas le droit de devenir une institution (*mu'assasa*) ». Cependant il peut se doter, selon Rabbath, du statut d'« association (*jam'iyya*) ». De surcroît, il ressort des procès-verbaux que les membres du Comité de patronage ne sont pas enthousiasmés par ce projet de crainte que l'institutionnalisation du Cénacle ne l'étouffe ou le bride[4]. Yûnis Rizk, membre du Comité, avoue à Asmar : « les gens qui t'entourent n'ont pas le souffle pour diriger une telle entreprise. L'institutionnalisation du Cénacle causerait sa mort ». Tous les membres se mettent d'accord sur le fait que le Comité de patronage doit rester un comité de soutien dont le rôle est limité à assurer le financement du Cénacle. Quant à la direction et la planification, il est préférable, selon eux, qu'elle demeure entre les mains du fondateur-directeur, Michel Asmar[5]. Prenant conscience de la réaction négative ou au moins hésitante du Comité de patronage[6], Asmar et Pharaon essayent de maintenir leur projet et de persuader leurs collègues au Comité de ses vertus tout au long de l'année 1964[7]. Mais leurs efforts échouent. Le 30 septembre 1964, Pharaon adresse à Michel Asmar sa démission de la présidence du Comité[8] ; refusée par ce dernier dont les membres, accompagnés d'Asmar, lui rendent visite le soir du 15 octobre. Le 24 octobre Pharaon revient sur sa démission à la demande d'Asmar et de Jamîl Makkâwî.

Cette tentative montre bien comment la nature du Cénacle oscille entre, d'une part un mouvement sans statut reposant sur le dynamisme d'un seul individu qui est assisté par sa femme

[1] Budget prévu pour l'année 1964, A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.7.
[2] Procès verbal de la réunion du 5 juin 1963 au domicile de Pharaon, Cf. A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.4.a.
[3] Témoignage d'Antoine KHAYR, Beyrouth, 2011.
[4] Témoignage de Renée ASMAR, janvier 2012, Beyrouth.
[5] Procès verbal de la réunion du 18 octobre 1963, Cf. A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.4.a.
[6] Procès verbal de la réunion du 15 novembre 1963, *Ibid*
[7] *La Revue Du Liban*, *Al-Niḍâl*, *Al-Jarîda*, *Al-'Amal*, *Al-Safâ'*, *Al-Ṭayyâr*, 25 janvier 1964, et *Le Soir*, *L'Orient*, 26 janvier 1964, *The Daily Star*, 28 janvier 1964.
[8] Lettre de Pharaon à Asmar, le 30 septembre 1964, Cf. A.C.L. volume n°3, op. cit. V.C.L.3.

Sibiânâ Asmar et sa fille Renée Asmar (jusqu'à 1968), deux collaborateurs successifs, un petit bureau exécutif doté d'un ou deux secrétaires, et quelques « conseillers » bénévoles – comme Khalîl Ramiz Sarkîs pour la littérature, Edmond Rabbath pour les affaires juridiques[1], Joseph Za'rûr pour la gestion des relations avec les institutions étatiques, Diânâ Taqî al-Dîn pour les arts et la musique[2] – et une pseudo-institution de l'autre, dotée d'un « statut », d'un règlement intérieur, d'une structure administrative, d'un budget et du soutien inconditionnel des autorités officielles.

La période de 1968-1984 marque la dernière étape au cours de laquelle Asmar a encore essayé d'institutionnaliser sa tribune. Après trois ans de suspension des réunions du Comité, Pharaon, toujours président, convoque ses membres à son domicile[3] le 25 octobre 1971. Le Comité se trouve devant deux questions : d'une part, pourquoi le nouveau ministre de l'Education Najîb Abû Ḥaydar[4] a-t-il suspendu la cotisation officielle de cinquante mille Livres libanaise attribuées jusqu'alors au Cénacle[5] ? D'autre part, comment faire évoluer les pratiques du Cénacle en trouvant des façons d'agir autrement que par des conférences. Le 31 janvier 1972, après un exposé de l'historique du Cénacle, Pharaon met en évidence le fait que « la conférence publique n'était plus le […] moyen idéal pour une action culturelle responsable »[6]. Une autocritique et une réflexion en profondeur paraissent inéluctables. À la suite de consultations menées avec un éventail de personnalités amies, des projets de coopération culturelle avec l'Etat et avec d'autres associations culturelles paraissent devoir être adoptés comme nouvelles formules pour le travail à entreprendre. La publication d'une revue sous le titre *Le Mois libanais*, la création d'un groupement unifié des Jeunes, un Conseil national pour l'Action culturelle figurent parmi les projets envisagés. L'idée principale qui sous-tend ces projets est de tisser un « lien entre les gouvernants et la communauté nationale par la voie d'une information [sans parti pris et

[1] Témoignage d'Antoine KHAYR, Beyrouth, 2011.
[2] Khalîl Râmiz SARKÎS, *Sîn wa jîm wa ilakh*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 2010, p. 48 et 58.
[3] Voir l'écho de cette reprise des activités dans la presse libanaise : *Al-Jarîda*, 30 décembre 1971, *L'Orient*, *Le Soir*, *Al-Nahâr*, *Al-Anwâr*, *Al-Ḥayât*, *L'Agence national d'Information*, 1 février 1972, et *Télégraphe*, *Al-'Amal*, 2 février 1972.
[4] Procès verbal de la réunion du 25 octobre 1971, A.C.L. volume n°4 « le Cénacle reprend ses activités 1972 ». Il y aussi le témoignage de Khalîl Râmiz SARKÎS, op. cit.
[5] Le motif réel de la réduction de la subvention reste toujours ambigü. Khalîl Ramîz Sarkîs et Antoine Khayr estiment que la raison principale réside dans le fait que le nouveau ministre ne porte aucun intérêt aux centres culturels et à leurs actions, témoignange de Sarkîs et de Khayr (octobre 2011 à Londres et septembre 2011 à Beyrouth).
[6] Allocution prononcée par Pharaon lors de la réunion du 31 janvier 1972, Cf. A.C.L. volume n°4, op. cit.

responsable], prise en charge par les hommes de culture ». Toutefois, cette entreprise reste sans lendemain. Le Ministère reconduit son soutien financier mais le réduit à vingt cinq mille livres libanaises par an et l'interrompt définitivement en 1975.

En 1977, Asmar forme un groupe « de service et de salut publics – Le Cénacle libanais » (*farîq al-khidma wa al-inqâdh – Al-Nadwa al-lubnâniyya*) de soixante trois personnes[1] appartenant à toutes les régions, à tous les secteurs économiques, à tous les groupes sociaux, à toutes les familles spirituelles et à toutes les tendances politiques, dont le but est de transformer le Cénacle en un mouvement collégial : « Nous sommes une communauté attachée à la République libanaise à laquelle nous devons allégeance »[2]. Les adhérants se disent persuadés que leur « citoyenneté » s'accomplit dans leur « volonté de vivre ensemble ». Exprimant « la voix du peuple », ils veulent changer la conviction dominante, à savoir que « l'Etat est l'ennemi du peuple ». Pour eux, l'Etat procède du peuple et il est à son service. Ambitionnant d'annoncer la vérité avec audace, de diffuser l'optimisme et l'espoir dans les esprits, de mettre fin à l'émigration et à l'errance libanaises, de libérer et éveiller les esprits afin de créer une « conscience commune » pour la nation et de respecter la Constitution libanaise et notamment les clauses garantissant l'égalité entre les Libanais et les libertés individuelles, ce groupe propose de nouveau aux Libanais « la parole » comme vecteur d'union et d'entente. A la loi des armes régnant depuis 1975, Asmar et ses amis suggèrent de substituer des séances d'études, des conférences publiques, des rencontres, des colloques, des festivals, une Maison d'édition et de traduction, une coopération entre les associations privées et les établissements officiels en vue de sauver (*inqâdh*) le Liban et d'assurer de nouveau son union et son épanouissement. Entre le 31 janvier 1977 et le 29 novembre 1977 plus d'une quarantaine de réunions[3] sont tenues. A leur

[1] Antoine Maṭar, Bûlus Maṭar, Camille Menassa, Dunyâ Mruwwih Munajjid, Mây Menassa, Bûlus Najm, Nassif Nassar, Emilie Nassrallâh, Zakariyya Nṣûlî, Joseph Za'rûr, Râmiz Ya'qûb, Mohammad Yakan, Albert Laḥâm, Nazîh Khûrî, Marwân Hamâdih, 'Afîf Dimashqiyyih, Mustafâ Fâkhûrî, Nabîh Al-Birrî, Tiyâḍ Sa'âdih, Mahdî Shâtîlâ, Qâsîm Manṣûr, Aḥmad Makkî, Jamâl Mansûr, Sâmî Al-Ḥusâmî, Antoine Khayr, Mohammad 'Alî Makkî, Sâmî Makârim, Nuhâ al-Ḥusâmî 'Awaḍ, Walîd 'Awaḍ, Marie-Xatier Skâf, Walîd Najâ, Michel Naṣr, Fu'âd al-Sayyid, Marie-Louise Shidiâq, Fu'âd Abî Ṣâliḥ, Fârûq Abî al-Lam', Fu'âd al-Bustânî, Elias Ghanâjih, 'Abdallâh Nâdir, Elias al-Dayrî, Charles Rizq, Khalîl Râmiz Sarkîs, Georges Shâmî, Nadîm Shuwayrî, Bâshîr al-Bîlânî, Jubrân Ḥâyik, Camille Ziyâdih, Dâwûd al-Ṣâyigh, Bûlus Ṣayyâḥ, Bâsim al-Jisr, 'Afîf Zînâtî, Antoine Ghuṣayn, Walîd Ghulmiyyih, Khalîl Ḥaddâd, Elias Ḥaswânî, Elie Sâlim, Sâmya Sândrî, Riyâḍ Qudsî, Georges Qudsî, Nînâ Qudsî, Aḥmad Qubaysî, Ḥafiz Qubaysî.

[2] Procès verbal de cette réunion, le 17 avril 1977, Cf. A.C.L. volume n°2 « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.4.

[3] Voir les procès verbaux de ses réunions dans A.C.L. volume n°2, *ibid.*

issue, une charte, qui prend la même forme que le statut élaboré en 1963, est adoptée[1]. Onze comités de travail sont constitués pour assurer le fonctionnement de cette nouvelle structure baptisée par Asmar « le mouvement du Cénacle libanais » (*ḥarakat al-nadwa al-lubnâniyya*) lors de sa conférence de presse le 22 septembre 1977[2].

Une fois les travaux préparatoires achevés, les membres du Mouvement rendent deux visites au président de la République libanaise de l'époque, Elias Sarkîs (12 juillet 1977) et au Premier ministre Salîm al-Ḥuṣṣ[3] (16 juillet 1977). Intéressé par le dynamisme de ce Mouvement, le président Sarkîs propose une forme de « coordination » (*tansîq*) entre ces divers comités et les établissements étatiques. Il nomme pour cette tâche des hauts fonctionnaires comme Fârûq Abî al-Lam', Khalîl Ḥaddâd, Charles Rizq et Mohammad 'Atallâh. Trois projets principaux figurent sur la liste de cette coopération : la revue du *Mois Libanais* qui serait publiée en diverses langues et diffusée au Liban et à l'étranger, un Conseil national pour le travail culturel, et un prix présidentiel annuel. Persuadé de la nécessité de cette coopération, tout en étant attaché à l'indépendance de son Mouvement, Asmar espère transformer ce dernier en un outil culturel lié au président de la République qui, après deux ans de guerre, a besoin de toutes les formes d'aide pour unifier la nation et pour susciter une prise de conscience nationale capable de redresser le Liban afin qu'il retrouve son « rôle civilisateur » aussi bien à l'intérieur que dans le voisinage arabe et dans le monde.

Mais le Mouvement du Cénacle libanais n'arrive pas à réaliser ses objectifs en raison de la dégradation de la situation politique et sécuritaire. De nouveau la parole cède devant la violence. Les réunions des comités cénacliens sont suspendues de 1978 jusqu'au 28 mars 1983. Désireux de reprendre les activités de leur Mouvement, les cénacliens échangent entre eux, tout au long des deux années 1983 et 1984, quelques lettres discutant les formules et les moyens

[1] *Ibid.*

[2] Comité de l'Information, Comité de l'Education et de l'Enseignement, Comité de la femme, Comité de la Communication avec les diverses régions libanaises, Comité des relations avec l'étranger, Comité de la Culture et de l'Art, Comité du patrimoine commun, Comité des recherches (politiques, économiques, sociales et scientifiques), de la traduction et de la publication, Comité de la Finance et de la Gestion. Voir les échos des préparations pour ce « mouvement » et ceux de cette conférence dans la presse libanaise arabophone et francophone à Beyrouth et à Paris : *Al-'Amal* 25 mars et 9, 23 septembre 1977, *Al-Anwâr* 26 juin et 12,23 septembre 1977, *Al-Sharq* 11 septembre, *Al-Aḥrâr* 9 septembre 1977, *Al-Safîr* 8 septembre 1977, *Sadâ Lubnân* 24 septembre, *Al-Nahâr* 23 septembre 1977, *Al-Ḥawâdith* 30 septembre 1977, *Al-Ṣayyâd* 13 octobre 1977, *Al-Sha'b* 26 septembre 1977, *Al-Waṭan al-'arabî* (Paris) 30 septembre 1977, *Al-Mustaqbal* (Paris) 8 octobre 1977, *L'Orient le Jour* 10 mai et 7, 13, 23 septembre 1977, *Le Réveil* 7 septembre 1977, *La Revue du Liban*, 24 septembre 1977.

[3] Cf. les comptes-rendus de ces deux réunions dans A.C.L. volume n°2, op. cit. V.C.L.M.1.

susceptibles de le relancer[1]. Toutefois, la mort d'Asmar en décembre 1984 vient mettre fin à tout espoir de revivifier le Cénacle libanais.

L'arrêt de toute activité à la mort d'Asmar prouve que le Cénacle, malgré les tentatives de 1963-64, 1977 et 1983 de l'institutionnaliser, est demeuré une initiative ou un mouvement axé sur la personne d'Asmar plutôt qu'une institution collective. Certes, le mouvement a connu des pratiques collégiales. Mais elles ne se sont pas transformées en structures de fonctionnement.

CHAPITRE II

[1] A.C.L. volume n°2, op. cit. V.C.L.M.2.

ENTRE L'ÉDIFICATION D'UNE MYTHOLOGIE ET LA DÉFINITION DE LA NATION MODERNE

A l'instar de toute légende, la mythologie[1] libanaise est une construction culturelle manifestée par les écrits des clercs et intellectuels maronites depuis la fin du XVe siècle. C'est le patriarche maronite Isṭfân al-Duwayhî (1630-1704)[2], élève du Collège maronite de Rome[3], qui, le premier, dans son essai historique *Târîkh al-azmina*[4], trace l'histoire politique, religieuse, sociétale et économique de sa nation « *Mârûniâ* » située dans la région nord du Mont-Liban tout en la liant à l'histoire des Druzes, voisins des Maronites situés dans la région centrale de la même montagne. Duwayhî est ainsi le premier maronite à placer l'histoire de sa « nation » dans le cadre de l'histoire de son environnement majoritairement musulman d'une part et dans celui de l'histoire de Rome de l'autre. Il donne à voir comment sous l'égide de leurs notables et de leurs princes, les Druzes et les Maronites ont réussi à forger le premier modèle de coexistence politico-sociale en Orient entre deux communautés ayant chacune sa propre doctrine religieuse, ses propres traditions et structures sociales, d'où la notoriété des deux émirs Fakhr Al-Dîn II[5] et Bâshîr II[6]. Ce modèle de rencontre ainsi que ces « héros » servent de piliers fondamentaux à

[1] Sur la mythologie voir : Jean-Michel BESNIER, « Mythe. Le mythe dans la pensée politique contemporaine », *Dictionnaire de philosophie politique*, (dir. Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS), Paris, PUF, 2008, p. 474-478. Cf. aussi Roger CALLOIS, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

[2] Sur sa vie et son œuvre Cf. Kamal SALIBI, *Maronite historians of medieval Lebanon*, Beyrouth, Nawfal, 1959, p. 89-160 ; Naṣir GEMAYEL, *Al-Batriark Isṭfân al-Duwahî*, Beyrouth, [s.e], 1991.

[3] Fondée par le pape Grégoire XIII en 1954, Cf. Naṣir GEMAYEL, *Al-Madrasa al-mârûniyya al-ḥibriyya al-rûmâniyya*, Beyrouth, [s.e], 1993.

[4] Isṭfân al-DUWAYHÎ, *Târîkh al-azmina*, (édité par l'Abbé Butrus Fahd), Beyrouth, Dâr Laḥd Khâtir, [s.d].

[5] Prince de la dynastie druze Ma'an, il est né dans le village de Ba'aqlîn au Shûf (partie centrale du Mont-Liban) en 1572. Après l'assassinat de son père, le prince Qurqumâz, par les Ottomans, sa mère al-Sit Nasab le confit à une famille maronite de Kisrwân, al-Khâzin, où il est élevé et préparé pour prendre la possession de son fief à l'âge de dix-huit ans. Dès son accession au pouvoir il mène une politique d'ouverture envers les Maronites et l'Occident. C'est durant son règne que les Maronites arrivent au Shûf pour former avec les Druzes le premier modèle de coexistence politico-sociale en Orient majoritairement musulman. C'est grâce à cette entraide entre Maronites et Druzes, et à ses relations avec l'Occident (notamment la Toscane et la papauté) qu'il réussit à agrandir son domaine. Il s'agit d'un rectangle qui s'étend de Gaza jusqu'à Antioche, et de la Méditerranée jusqu'à Palmyre. De ce fait, le sultan ottoman lui octroie le titre de « sultan du continent » (*sulṭân al-barr*). Craignant son autorité croissante et ses relations avec l'Occident, la « Grande porte » organise une campagne militaire contre lui et arrive à le vaincre en 1635. Il est considéré par les idéologistes libanais comme le premier fondateur du Liban moderne ; Cf. Michel SHIBLÎ, *Fakhr al-Dîn amîr al-thânî Lubnân (1572-1635)*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1984.

[6] Prince de la dynastie Shéhâb sunnite, héritière du fief du Shûf après les Ma'an, il est le premier prince à pouvoir rassembler les rênes du pouvoir entre ses mains en se débarrassant des chefs féodaux qui lui disputent le pouvoir. Il réussit également à agrandir son domaine gouvernant tout le Mont-Liban, une grande partie de la côte libanaise et la Beqaa. Il se range au côté de Mohammad 'Alî, gouverneur de l'Egypte, contre la « Grande porte » dans leur dispute

l'édification de la mythologie libanaise. Avec la mission scientifique conduite par Ernest Renan en 1860 et ses opérations sur les sites phéniciens à Byblos, à Sidon, à Tyr, à Arwad, et à Amrit, le sémitisant français révèle beaucoup d'aspects de l'Antiquité phénicienne qu'il expose dans son grand catalogue *La Mission de Phénicie (1864 – 1887)*[1]. Les fruits de cette mission ainsi que les travaux des pères jésuites, notamment l'orientaliste Henri Lammens sur la Syrie et le Liban[2], ajoutent à cette mythologie une dimension humaniste et civilisatrice[3]. Tout cela est exploité au début du XXe siècle par les théoriciens libanistes, de Paul Nujaim à Michel Chiha, Jawad Boulos et Charles Malek en passant par Yûsif al-Sawdâ et d'autres.

A Michel Asmar n'échappe pas l'idée que « Les peuples qui n'ont pas de légende meurent de froid »[4]. Persuadé que le Liban a vécu une longue et brillante histoire, Asmar consacre une partie des premières conférences de sa tribune à enraciner cette mythologie dans les esprits des Libanais afin de se lancer, à partir d'elle, vers une définition moderne de la nation libanaise et de l'être libanais et vers un éclaircissement du visage et de la personnalité du Liban « multimillénaire » ainsi que de ses relations avec son environnement arabophone et méditerranéen.

---

sur la Syrie entre 1930 et 1939. Après l'échec du projet de 'Alî, Bashîr est exilé à Constantinople où il meurt en 1850. Il est considéré par les idéologistes libanais comme le deuxième fondateur du Liban moderne ; Cf. Jean SHARAF, « Les réformes de Béchir II prélude à la Nahda », *La Nahda. Réveils de la pensée en langue arabe. Approches. Perspectives*, op. cit., p. 57-70.

[1] Françoise BRIQUEL-CHATONNET et Eric GUBEL, *Les Phéniciens aux origines du Liban*, Paris, Gallimard, 1978, p. 26-27.

[2] Né en Belgique, il rejoint la Société de Jésus à Beyrouth et s'installe de façon permanente au Liban. Il commence sa carrière d'orientaliste à l'Ecole d'études orientales au Collège des Jésuites en 1907. Il publie une série d'études sur les Omeyyades, la période pré-islamique en Arabie, la Syrie et le Liban, cf. http://www.mehdi-azaiez.org/LAMMENS-Henri-1862-1937 ; François POUILLON, « Lammens Henry (Gand 1862-Damas 1937) », *Dictionnaire des orientalistes de langue française* (édi. François POUILLON), Paris, Karthala, 2008, p. 556. Cf. aussi Henri LAMMENS, *La Syrie, précis historique*, [s.l], [s.e], [s.d], 2 volumes ; et Henri LAMMENS, *Tasrîḥ al-abṣâr fî mâ yaḥawî Lubnân min al-âthâr (Regards sur les sites archéologiques au Liban)*, Beyrouth, Dâr Naẓîr 'Abbûd, [s.d].
Dominique AVON évoque la conversion de Lammens du syrianisme vers le libanisme dans sa causerie « Entre mission et géopolitique : les religieux catholiques à l'heure du Congrès arabe de Paris » lors du Colloque organisé par la Faculté de Lettres à l'Université Saint-Esprit de Kaslik en novembre 2012 à Kaslik-Liban, il écrit : « Le Grand-Liban, auquel se rallie Lammens[2], sert les intérêts des chrétiens, au premier rang desquels viennent les maronites, et dans une moindre mesure ceux des druzes et des chiites, contre la volonté d'une majorité de sunnites ».

[3] Notons ici que ses écrits ont promu aussi le courant « syrianiste » conduit par Antûn S'âdih revendiquant la « Grande Syrie » qui englobe la Syrie actuelle, le Liban, la Jordanie, La Palestine, l'Iraq et Chypre ; Cf. Antûn S'ÂDIH, *Nushû' al-umam (Naissance des nations)*, Beyrouth, Dâr al-Rukun, réédité en 1994 et *Kitâb al-ta'âlîm al-sûriyya al-qawmiyya al-ijtimâ'iyya (Le livre des enseignements du nationalisme syrien social)*, Beyrouth, Dâr al-Rukun, réédité en 1995.

[4] Michel ASMAR, « Présentation de la conférence de Jawâd Boulos : Le patrimoine libanais et sa réactivation », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1965, Beyrouth, p. 11-12.

Liban multimillénaire : rencontre de la Phénicie et du Mont-Liban

Ce n'est pas par hasard que les deux émirs Fakhr al-Dîn II (1572 – 1635) et Bashîr II (1767 – 1850) sont l'objet des conférences prononcées durant les deux premières années de l'activité du Cénacle et cela respectivement par Karam al-Bustânî, Anîs Nṣûlî, Asad Rustum, Georges Kisrwânî, et Fu'âd Ḥaddâd[1]. « Excellents commandants militaires, politiciens intelligents, gouvernants justes, bâtisseurs et admirateurs de la littérature et des arts », ces deux émirs représentent le « symbole de la cause libanaise »[2] dont les deux éléments principaux sont la liberté et l'unification du pouvoir entre les mains d'un seul gouvernant. Une fois cet objectif atteint, les Libanais unifiés, selon ces conférenciers, allaient être capables de se dresser contre l'Empire ottoman leur ennemi à l'époque afin d'acquérir leur « indépendance ».

L'assimilation de ces « Libanais » à leurs ancêtres Phéniciens ou Cananéens permet de donner à la mythologie libanaise sa légitimité historique, humaniste et civilisatrice. C'est dans ce cadre que Maurice Shéhab, Azîz-Jean Ghâzî et Charles Corm interviennent[3]. Ghâzî affirme que depuis les temps les plus reculés « notre pays a été habité par une humanité qui […] semble avoir été en avance sur son époque »[4]. Ghâzî met en évidence la rencontre du « littoral et [de] la montagne », deux éléments principaux de la géographie libanaise. Cette humanité sait cultiver la terre, construire les barques, naviguer d'une part « jusqu'au Golfe persique en passant par la Mer rouge, et d'autre part, jusqu'en Mer Noire et jusqu'en Grèce ». Le principal objectif de Ghâzî dans son exposé est de montrer la similitude entre le « Libanais » contemporain et celui de

[1] Karam al-BUSTÂNÎ, « Fakhr al-Dîn al-Maʿnî al-thânî », A.C.L., Dossiers des conférences n°8 (conférence prononcée le 13/12/1946 ; pas de texte) ; Anîs NṢÛLÎ, « Fakhr al-Dîn fî Tuskânâ » (Fakhr al-Dîn à Toscane), Dossiers des conférences n°10 (conférence prononcée le 20/12/1946 ; pas de texte) ; Asad RUSTUM, « Fakhr al-Dîn Sulṭân al-barr » (Fakhr al-Dîn sultan du Sol), Dossiers des conférences n°21 (conférence prononcée le 10/2/1947 ; texte manuscrit) ; Georges KISRWÂNÎ, « Fakhr al-Dîn al-munazzim al-nâhiḍ bi-l-Sharq » (Fakhr al-Dîn organisateur et éveilleur d'Orient), Dossiers des conférences n°23 (conférence prononcée le 12/2/1947 ; texte manuscrit) ; Fu'âd ḤADDÂD, « Al-Amîr Bashîr », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1947, Beyrouth, p. 6٣-92 (Série : Figures libanaises, prononcée le 8/12/1947).

[2] Fu'âd ḤADDÂD, « Al-Amîr Bashîr », op. cit., p. 66 ; et Philippe TAQLÂ, « Lubnân fî al-ḥayât al-dawliyya » (Le Liban dans la vie internationale), *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1952, Beyrouth, p. 102.

[3] Pour les biographies des conférenciers cénacliens, nous nous référons à l'ouvrage *Les Années Cénacle 1946-1975 entre histoire, mémoire et actualité*, Beyrouth, Fondation du Cénacle libanais, 2012, p. 41-119 dans lequel Nâzik Sâbâ YÂRID, Nicolas NÂṢÎF, Fîfî Abû DÎB, Pascale LAḤÛD, Linda SADAQA et nous-mêmes avons rédigé les biographies desdits conférenciers.

[4] Aziz-Jean GHÂZÎ, « La civilisation phénicienne et son rayonnement », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1947, Beyrouth, p. 6. (Série : Histoire, prononcée le 6 décembre 1946).

« l'antiquité phénicienne ». Sur le plan religieux, les Libanais contemporains sont marqués par leur piété et leur appartenance religieuse parce qu'ils sont tout simplement les héritiers des « Libanais de l'antiquité » qui croient aussi à « l'existence de l'âme et à la résurrection de morts […et] en Dieu » à qui ils donnent des appellations différentes comme Ashtart, El, Baal et Adonis, constituant ainsi un « panthéon phénicien ». Dotées d'un Sénat, les anciennes « Cités libanaises », à l'instar de l'Etat libanais contemporain, sont démocratiques, leurs rois et leurs généraux sont élus par le peuple. Quant à la vie sociale, elle est pluraliste. Groupant des gens aux activités multiples, des « aristocrates », des « bourgeois » et des « artistes », les « Républiques libanaises » se caractérisent par des sociétés cohérentes et libres, où les « citoyens » cherchent le raffinement, le confort, les arts, et le bien vivre. Le « Libanais [est] monogame » attaché à la femme de son pays qui est belle, élégante, cultivée, pragmatique et courageuse. Possédant une immense industrie, agriculteur, mineur, commerçant, créateur de l'alphabet[1] et navigateur, le « peuple libanais » transmet les fruits de sa civilisation partout dans le monde : « Le peuple libanais qui avait pour mission de civiliser le monde ancien, a navigué pour le remplir, et l'a rempli »[2]. Ghâzî soutient ainsi l'idée selon laquelle la civilisation phénicienne n'est pas seulement « l'antique civilisation libanaise » mais aussi la matrice « de toutes les civilisations méditerranéennes ».

Charles Corm[3], auteur de *La Montagne inspirée* et fondateur de la *Revue Phéniciene*, ne se satisfait pas de six mille ans d'histoire. Pour lui, la « patrie libanaise » est éternelle, elle commence avec « le commencement, c'est-à-dire [...il y a] cinquante mille ans ». Ce « brave » Liban, « petit et vieux coin du Proche-Orient » est « un véritable héros de l'Humanisme ». Son histoire commence avec Egbert, l'enfant dont le squelette datant de cinquante mille ans est découvert à Antélias[4]. Selon Fu'âd Ifrâm al-Bustânî, directeur de l'Ecole normale et professeur de littérature arabe à l'Institut des Lettres orientales, « Egbert, […ce] premier Libanais »[5] fait du Liban la terre du « premier homme ». De ce fait, le Liban, pour Corm, est par nature « toujours humain ». Sur ce site où se rencontrent la « mer sagement policée » et la « Montagne heureuse »,

[1] Maurice CHIHÂB, « Al-Abjadiyya al-fînîqiyya wa intichâruha» (L'Alphabet phénicienne et son rayonnement), *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1947, Beyrouth, p. 62-76. (Série : Histoire, prononcée le 29 novembre 1946).
[2] Aziz-Jean GHÂZÎ, « La civilisation phénicienne et son rayonnement », op. cit., p. 27.
[3] Charles CORM, « L'Humanisme du Liban : Une Unesco six fois millénaire », *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1949, Beyrouth, pp. 151-200. (Série : Hors-série, prononcée le 7 juin 1949).
[4] Cité située à quelques kilomètres de Beyrouth.
[5] Fu'âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Lubnân fî mâ qabla at-târîkh », (Le Liban dans la préhistoire), *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1947, Beyrouth, p. 26. (Série : Histoire, prononcée le 22 novembre 1946).

l'âme de l'homme est à l'image du paysage. Ici, et précisément à Byblos, les habitations en pierre de taille les plus vieilles du globe se sont édifiées remontant à six mille ans avant Jésus-Christ. Corm essaye de dresser un tableau des inventions des « ancêtres » des Libanais, les « Cananéens » que les Grecs appellent « les Phéniciens ». Poussés par leur esprit d'initiative et leur pacifisme, ils découvrent l'Etoile polaire, et effectuent des périples aux quatre coins du globe (sur les côtes atlantiques de l'Afrique occidentale, autour de l'Afrique en passant par les Colonnes d'Hercule et le cap de Bonne-Espérance, vers l'Amérique et le détroit de Behring). Leurs exploits se poursuivent dans tous les secteurs : culture, histoire, philosophie, légendes, lettres, poèmes, éloquence apologétique, sciences, techniques, méthodes, enseignements, mines, métallurgie, viticulture, argenterie, orfèvrerie, bijouterie, filature, tissage, physique, « physique nucléaire »[1], chimie, pourpre, verrerie, papiers, ciments, urbanisme, hydraulique, sciences médicales, droit, jurisprudence, construction (Baalbek et l'Arche de Noé) et enfin « invention miraculeuse de l'alphabet » révélant « un génie transcendant ».

Pour Corm, l'ancien Liban est le centre du monde ancien et c'est près de lui, en Galilée, que le « Christ » vient pour faire « de l'homme une fin de Dieu ». C'est à Tyr que naît le premier juriste, Ulpien, proclamant, bien avant Cromwell, Washington et les penseurs de la Révolution française, « l'égalité de tous les hommes et leur droit naturel à la liberté ». D'emblée, le Liban d'aujourd'hui, dans la pensée de Corm, doit être fidèle à son « humanisme » multimillénaire. Sa vocation consiste à prôner l'avènement d'une ère nouvelle, « celle du nouveau testament, à l'ombre de la croix qu'il devient un honneur de porter, dans les chemins du Christ, vers le Père éternel ! »[2]. Chantant la patrie en tant que « mère […] irremplaçable », Corm conclut en invitant les Libanais contemporains à être non seulement des « bons patriotes » mais aussi des « citoyens de l'univers » à l'image de leurs « aïeux ».

Cette image de « citoyens de l'univers » chez Corm converge avec celle de « citoyens du monde » chez Camille Klat[3] pour qui situer l'identité du Liban ramène nécessairement à « l'approche du Liban multimillénaire ». A l'instar de ses collègues, Klat trace un « palmarès » de la « nation libanaise » dès les temps des Phéniciens et jusqu'aux Libanais contemporains.

[1] Charles CORM, « L'Humanisme du Liban : Une Unesco six fois millénaire », op. cit., p. 193.
[2] *Ibid.*, p. 198.
[3] Camille KLAT, « Palmarès d'une nation », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1949, Beyrouth, p. 79-100. (Série : Témoignages sur le temps présent, prononcée le 6 avril 1949).

Tyr, pour lui, est le siège des savants les plus éminents qui se livrent à des travaux de philosophie, d'arithmétique et d'astronomie. Béryte (Beyrouth) est une métropole universitaire avec son illustre Institut de Droit rivalisant avec Alexandrie, Byzance et Rome. Du fait de la succession sur leur sol de diverses civilisations, phénicienne, gréco-romaine, assyrienne, néo-platonicienne, les Libanais, selon Klat, sont élevés « à toutes les écoles » acquérant la sagesse, la logique, et les gestes de tous les peuples anciens, d'où, à ses yeux, « leur suprématie » et leur capacité à enseigner aux « méditerranéens la leçon de dépasser la Méditerranée ». Ayant une aspiration spirituelle, les aïeux des Libanais se trouvent enchantés par l'avènement du christianisme et par la suite celui de l'islam, « deux religions contraires mais non point contradictoires », qui s'implantent au Liban. Privilégié par l'existence de deux doctrines d'essence monothéiste, le Liban devient la terre du « salut de l'âme ». Klat fait un saut passant du VIIe siècle au temps des émirs aux XVIIe-XIXe siècles, et de la côte à la « Montagne inviolée ». Caractérisés par leur « âme nationale libanaise » et attachés à leur liberté et leur indépendance, les « paysans » se lèvent, l'arme à la main, contre les autorités ottomanes. C'est ainsi que s'est développée une « poésie de […] virilité ancestrale. Poésie de stoïcisme, d'héroïsme, de libanisme»[1]. Grâce à cette « âme libanaise », à ce « libanisme », dont les traits les plus importants sont « les traditions, l'intelligence et le spiritualisme », ces paysans, « saints de la patrie », réussissent à regagner leur « souveraineté ». Klat constate que les paysans libanais se sont émancipés dans le même temps que se déroulait la Révolution française. Arrivant au XIXe siècle, Klat décrit deux types de Libanais unis : les citadins, héritiers des Phéniciens, et les montagnards. De nouveau c'est la même image qui revient, constituant l'essence de la mythologie libanaise et par suite de l'identité libanaise : la rencontre de la côte et de la montagne, du citadin et du montagnard.

Une fois la mythologie tracée, ce sont principalement Michel Chiha, Jawâd Boulos et Salîm Ḥaydar qui tentent de donner une définition convaincante et pertinente de la nation libanaise et de son identité.

Député et rédacteur de la Constitution libanaise en 1926, « architecte de la vie nationale »[2], banquier, poète, propriétaire du quotidien *Le Jour*, « sage »[1], « journaliste

[1] *Ibid.*, p. 91.
[2] Michel CHIHA, *Visage et présence du Liban*, Beyrouth, Publications du Cénacle libanais, 1964, introduction de Philippe TAQLÂ, p. 3.

philosophe »[2], Michel Chiha[3] est l'une des figures incontournables de l'histoire de la pensée politique au Liban. Par ses éditoriaux[4] au *Jour* et ses conférences au Cénacle libanais, il est le premier à avoir élaboré une définition claire du Liban en tant qu'entité (*kayân*), nation (*umma al-lubnâniyya*), identité (*huwiyya al-lubnâniyya*) et vocation (*risâla*). C'est dans ses deux conférences « Liban aujourd'hui »[5] et « Présence du Liban »[6] que Chiha dessine les traits qui distinguent le Liban de son environnement. Définir le Liban ne lui pose aucune difficulté. Pour lui, ce « pays inépuisable […] vieux de cinq mille ans et davantage » est le fruit de l'union « harmonieuse » de la mer et de la montagne : « La Phénicie, c'est d'abord la mer. Le Mont-Liban, c'est par définition, la montagne. La compénétration de la montagne et de la mer a fait notre république. Jadis, la montagne avait pris le dessus sur la mer, quand la domination ottomane, qui craignait la mer, la ferma. Alors la montagne devint l'asile des libertés ». Le « Liban » et « la Phénicie » ne sont, pour Chiha, que deux noms d'une même entité connue actuellement sous le nom de « la République libanaise » : « le Liban d'aujourd'hui, *dit-il*, s'identifie à peu près avec le Liban-Phénicie des origines ».

Le pays tire son originalité de caractéristiques qui lui sont propres. La première réside dans sa position géographique. Du fait d'être au « nœud des continents, au cœur de l'ancien monde »[7], le Liban est devenue un « trait d'union » naturel ou « une tête de pont idéale » entre Orient et Occident, formule devenue « une des définitions » de ce pays. Cette « position clé » permet au Liban d'être « l'axe […] d'une hélice à trois branches qui seraient l'Afrique, l'Asie et l'Europe ». Ayant la capacité de repérer les « routes universelles, celles d'hier et celles de demain avec leurs issues et leurs carrefours », Chiha constate que le Liban se situe au terme et au commencement de deux routes principales : celle qui lie l'Asie méridionale (qui va du Golfe

---

[1] Ḥabîb Abî SHAHLÂ, « Le mot du Comité du patronage », A.C.L., dossiers des conférences, n° 208 « Le Cénacle honore Michel Chiha ».
[2] Ghassân TUWAYNÎ, « Michel Chiha le journaliste », A.C.L., dossiers des conférences, *ibid.*
[3] Sur sa vie et sa pensée voir Claude DOUMET-SERHAL, *Michel Chiha 1891-1954*, Beyrouth, Fondation Michel Chiha, 2001, et Fawwâz ṬARÂBULSÎ, *Ṣilât bilâ waṣl, Michel Chiha wa al-îdyûlûjyâ al-lubnâniyya*, Beyrouth, Dâr Riyâḍ al-Rayyîs, 1999.
[4] Michel CHIHA, *Politique intérieure*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr et Fondation Michel Chiha, 1964.
[5] Michel CHIHA, «Liban d'aujourd'hui », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1964, Beyrouth, p. 17-49. Cette conférence est donnée en 1942 au Cercle de la Jeunesse Catholique de Beyrouth, et reproduite par la suite dans l'ouvrage *Visage et présence du Liban* édité par le Cénacle libanais en 1964.
[6] Michel CHIHA, « Présence du Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1954, Beyrouth, p. 1-22. (Prononcée le 29 octobre 1953).
[7] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : Perspectives d'avenir », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1951, p. 258. (Série : Hors-série, prononcée le 17 décembre 1951).

persique à la mer du Japon) à la Méditerranée et par la suite à l'Europe ; et celle de « l'Orient-Express » qui coupe la première venant du Nord vers le Sud. La deuxième spécificité du pays vient de son attachement à la diversité des langues qui y sont pratiquées et qui lui permet d'être présent partout dans l'univers et notamment dans la Méditerranée. La « vie dure » des Libanais qui se sont habitués à « vivre dangereusement » du fait des menaces provenant du voisinage, constitue à son tour une troisième caractéristique. Insistant sur l'idée que le Liban est avant tout « par essence […] et par nécessité » une « nation » et une « république maritime méditerranéenne », réalité valable depuis les temps des Phéniciens dont les Libanais contemporains sont les « héritiers », il écrit : « Tout le Liban est pareil à ce château de la mer, dont Sidon fait une de ses principales architectures. Les ascendants les plus lointains des Libanais que nous sommes ont vécu sur des îlots et s'y sont désespérément défendus » ; c'est la quatrième caractéristique. La subordination du temporel au spirituel constitue, selon lui, la cinquième particularité de la présence et de la personnalité du Liban : « Si le Libanais gagne sa vie où il peut, ce fut à l'origine pour la défense d'une foi ». De ce fait, la montagne est devenue, selon Chiha, un « asile de l'esprit » et par la suite un « refuge de liberté » pour toutes les « minorités confessionnelles » contre l'oppression. L'universalité du Liban figure comme sixième caractéristique de la présence du Liban : « A travers [le Liban], *écrit-il*, on peut voir le monde comme de la fenêtre. Sur le promontoire, je vois la mer. A force de creuser ce pays, de le raconter, on craint pourtant de lasser l'auditeur et le lecteur. Mais, sous des apparences discrètes, la matière libanaise a les dimensions de l'Histoire. Nous sommes depuis le début les témoins de la naissance des peuples. Nous le sommes par hérédité, par instinct ; et nous sommes ainsi placés dans l'espace et le temps que, parlant de nous-mêmes, nous pouvons parler de tout. Peu de nations ont ce privilège. C'est la chance de quelques rivages élus, de quelques « hauts lieux » et « sites éternels ». Enfin, l'aspect « sentimental » de la présence du Liban ne lui échappe pas. Pour lui, cette présence est sentie avant tout par « le cœur ».

Cependant, cette présence singulière du Liban reste fragile devant les attaques des anti-libanistes ou anti-phéniciens si elle n'est pas soutenue par une assise historique. Ayant conscience de cela, Chiha recourt aux travaux de Raymond Weil[1] et d'Henri Lammens. A la différence de Corm et Bustânî qui considèrent Egbert comme le « premier libanais », le point de

[1] Raymond WEIL, *La Phénicie et l'Asie occidentale*, Paris, collections Armand Colin, 1939.

départ historique de Chiha commence avec le développement des villes phéniciennes et leur évolution vers l'indépendance entre le IIIe millénaire et 333 avant J.C. Soumise à un mouvement perpétuel de grandes invasions, grecques, assyriennes, romaines, byzantines, perses et arabes « la Phénicie-Liban », selon Chiha, réussit à sauvegarder sa « personnalité » tout au long de cette période. Cette singularité est prouvée par les « révoltes » menées par les « populations de la côte phénicienne et de la montagne » contre toutes les dynasties arabo-musulmanes, omeyyades, abbassides, fatimides, mamelouks et turques. Parallèlement à ce phénomène de cristallisation d'une personnalité libanaise, deux autres phénomènes sont en train de se réaliser. Le premier résulte du mélange ethnographique qui caractérise le pays. Quant au second, il réside dans le fait que la montagne se transforme en « un bastion naturel » non seulement pour les Maronites et les autres chrétiens orientaux, mais également pour des fidèles des « sectes nouvelles » comme les Ismaïlis, Nosaïris, Druzes, Chiites qui ont déserté l'islam sunnite adopté comme religion officielle par les empires musulmans successifs. Ainsi la montagne devient « un refuge » pour « des minorités menacées et persécutées ». C'est sous le règne des deux dynasties libanaises les *Ma'an*-s et les *Shihâb*-s familles respectives des deux émirs Fakhr al-Dîn et Bashîr, que le Liban en tant que « terre refuge […] affirme de plus en plus sa personnalité ». Désormais, un phénomène d'association de groupements confessionnels se met en route, au début entre Maronites et Druzes pour rassembler par la suite toutes les « minorités confessionnelles », à l'issue duquel un « peuple libanais » va apparaître.

En ce qui concerne le concept de « nationalisme », Chiha refuse de l'adopter dans son sens le plus stricte qui prend la « forme collective de l'amour de soi ». Cette notion renferme un sentiment national qui, selon Chiha, porte plus « de fierté et d'orgueil que d'amour ». Pour cette raison, il préfère la notion de « patriotisme » : « Comme on s'attache à sa maison, comme on appartient à la demeure de ses pères plus encore qu'elle ne nous appartient, on est lié comme à un visage aimé, à un coin de terre, à un paysage, à une ville, à une banlieue, à leurs horizons, et cela prend doucement la dimension de la patrie ».

S'appuyant sur la constante géographique, Chiha aborde la question qui domine toute l'histoire politique et intellectuelle du Liban, à savoir : quelle est son identité ? Est-elle sémitique ? Arabe ? Syrienne ? Avec sérénité, Chiha montre bien le contraste entre les traits du paysage libanais ressemblant aux paysans méditerranéens ou européens, et ceux du paysage de

l'« oasis », de la « steppe » et du « désert ». De ce fait, le Liban est « libanais tout simplement », et « la population libanaise » est une forme de « variété méditerranéenne » dont le visage est « à elle et nul autre ».

Député entre 1937 et 1939, ancien ministre et avocat, Jawâd Boulos[1] assoit tout son raisonnement à propos du Liban contemporain sur sa situation géographique. Dans sa conférence « Les fondements géographiques du Liban contemporain »[2] Boulos met en évidence que le Liban forme « une entité géographique naturelle » et une « individualité géographique réelle ». Développant l'idée de Chiha, Boulos affirme que le Liban a « une personnalité distincte et un caractère particulier » grâce à sa configuration géographique. Mais qu'est-ce qu'une entité géographique naturelle ? Selon lui, elle est « une unité terrestre individualisée, c'est-à-dire séparée, isolée ou fermée par la nature, et comportant un même climat et des conditions physiques similaires ». Or, le Liban, « ce petit rectangle de terre, moitié côte et moitié montagne », répond parfaitement à cette définition. A l'Ouest, il est limité par la Méditerranée. A l'Est, il est séparé de la Syrie par les deux chaînes de montagnes connues (le Mont-Liban et l'anti-Liban) qui forment une « sorte de muraille » rompue par le fossé d'*al-Nahr al-kabîr* frontière nordique de la République libanaise. Rejoignant la lecture de Chiha, Boulos voit le Liban, par sa mer et sa montagne, comme « un pays de refuge des minorités de toute sorte» et d'activité maritime.

Cependant, Boulos et Chiha divergent sur la naissance du « peuple libanais » et la « nation libanaise ». Alors que pour Chiha, ce peuple est l'association des minorités confessionnelles à partir du XVIe siècle, Boulos considère que le Liban en tant que peuple et nation est antérieur à la naissance de la « notion moderne des minorités ethniques et religieuses »[3]. Pour lui, c'est la physionomie du Liban qui est à l'origine du développement d'une « entité nationale particulière, une formation sociale originale et distincte ». Mettant en évidence les rapports des Libanais contemporains avec les Phéniciens, Boulos défend la thèse selon laquelle le « caractère d'un peuple […] est modelé par des facteurs plus géographiques

[1] Sur sa vie et son œuvre voir : Elias QATTÂR, *Mu'arrikhûn min Lubnân* (Des historiens du Liban), Beyrouth, [s.e], 1998, p. 169-180.
[2] Jawâd BOULOS, « Les fondements géographiques du Liban contemporain », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1956, p. 1-20. (Série : Le Liban et son destin ; prononcée le 28 novembre 1955).
[3] Jawâd BOULOS, « Le Patrimoine libanais : Le milieu ethnique libanais, la Nation libanaise, Réalité sociales », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1953, Beyrouth, p. 94-118. (Série : Patrimoine Libanais, prononcée le 2 février 1953).

qu'ethniques ou religieux ». Quelle que soit la période historique, les individus et les groupes qui vivent sur le même milieu physique ont nécessairement le même caractère.

Partant de là, Boulos aborde la problématique de la « nation libanaise »[1]. Analysant les quatre composantes de cette notion à savoir la race, la langue, la religion et l'histoire, Boulos conclut que ces éléments ne peuvent servir de base à « une réelle unité nationale ». Pour lui, La « race » n'existe qu'en théorie. Les races ne sont que « la création arbitraire de l'anthropologie ». C'est pour cette raison que cette notion est rejetée par la science. On ne peut comprendre les « races », selon Boulos, qu'en tant que « mélanges stabilisés » et « groupes humains hérités et complexes ». Quant à la langue, bien qu'elle constitue un facteur d'union susceptible de créer une « parenté spirituelle et une affinité intellectuelle », elle reste insuffisante pour engendrer une unité nationale. La preuve de cela réside, d'une part, dans l'existence de nations polyglottes unies comme la Suisse et le Canada et d'autre part, dans le fait que des peuples parlant la même langue sont répartis sur des nations diverses comme les Américains et les Anglais, ou les Portugais et les Brésiliens. En ce qui concerne la religion, elle représente pour lui un « facteur d'émiettement » plutôt qu'un élément d'union. Concernant l'histoire, celle-ci est capable de transformer des « masses disparates en une communauté cohérente », comme c'est le cas des nations historiques comme l'Egypte, la France, le Liban, la Syrie et quelques autres. En tout état de cause ce facteur perd de son efficacité s'il n'est pas rejoint par « l'intérêt et la volonté ».

En effet, Boulos se rapproche dans son analyse du philosophe français Ernest Renan dans sa conférence *Qu'est ce qu'une nation ?*[2] Pour ce dernier la nation est un « principe spirituel », « une grande solidarité », elle est « l'aboutissement d'un long passé d'efforts, de sacrifices, de dévouements ». Supposant un « passé » elle se résume dans le présent par « le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune ». Son existence dépend du « plébiscite de tous les jours ». Boulos reprend presque les mêmes termes en parlant de la « nation moderne ». Elle est un « produit de l'histoire », le « résultat d'une série de faits dus surtout au brassage de peuples, aux besoins de solidarité et de coopération » : « Elle est, *écrit-il*, l'aboutissement d'une longue suite de transformations évolutives, dont les phases successives sont : la famille, le clan familial, la tribu, la cité, le peuple, la nation. Comme toutes les choses humaines, cette évolution

[1] Jawâd BOULOS, « Nation et Etat anciens et modernes : parallèles et traits distinctifs », *Les Conférences du Cénacle,* n°3-4, 1951, Beyrouth, p. 46-79. (Série : Hors-série, prononcée le 12 mars 1951).
[2] Ernest RENAN, *Qu'est ce qu'une nation ?*, Paris, Champs Classiques, 2001.

historique connut des phases de progrès, d'immobilité, de décadence et de recul ». Son ciment fondamental est ce « consentement actuel de vivre ensemble ». La question qui se pose est de savoir si la « nation libanaise » répond à ces exigences. Pour Boulos, il n'y a aucun doute que cette nation, étant une « réalité sociale, formée par la géographie et l'histoire », est le rassemblement de « populations relativement homogènes » stabilisées sur une « individualité géographique réelle », et dont les « membres » sont unis par « le désir », « le vouloir vivre en commun », et « l'intérêt de vivre et de coopérer ensemble ».

Une fois la « nation libanaise » ainsi définie et éclaircie, Boulos juge nécessaire d'aborder un autre concept, celui de la « patrie ». La définissant comme « une mère spirituelle » et « terre où demeurent les vivants et où reposent les morts », Boulos adopte l'idée de Lucien Febvre consistant à considérer la patrie comme notion éthique qui vient pour remplacer la vieille « conception mystique de la royauté sacrée ou d'origine divine ». Rejoignant de nouveau Chiha, Boulos précise que le rapport entre la personne et sa patrie est « l'amour » qui prend les caractères « d'une croyance » et qui prime sur tout autre sentiment.

Les mots du Premier ministre Ḥusayn al-'Uwaynî ainsi que ceux du journaliste Muḥyî al-Dîn Nṣûlî[1] reflètent bien cette approche sentimentale de la patrie libanaise : « Ma patrie, le Liban, *écrit 'Uwaynî*, est un pays éthéré. […] Dieu l'a doté d'une rare beauté et d'une majesté unique. […] Dieu en a fait le modèle le plus extraordinaire des paradis. Cette patrie, je fais partie de ses atomes, de ses éléments, de son sol, de son air, de son eau, de ses plantes, elle est moi-même »[2].

A son tour, le poète francophone Elie Tyane traduit son amour pour le Liban en un poème[3] :

Liban ! Je ne veux aimer que ton visage
Où, comme le reflet d'un astre intérieur,
Impalpable et dorée, une calme douceur
S'irradie en mirage.
Liban ! Je ne veux plus aimer que tes hameaux

[1] Muḥyî al-Dîn NṢÛLÎ, « Risâlat Lubnân fî al-sharq al-adnà al-'arabî » (Vocation du Liban au Proche-Orient arabe), *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957, Beyrouth, p. 180-185.
[2] Ḥusayn al-'UWAYNÎ, « Kayfa akhdumu Lubnân » (Comment je peux servir le Liban), *Les Conférences du Cénacle*, n°7-12, 1956, Beyrouth, p. 403-405.
[3] Elie TYANE, « Récital de poésie », *Les conférences du Cénacle*, n°7-8, 1853, Beyrouth, p. 181-182.

Qui, recueillis chacun au pied de son église,
Se reposent des vieux et longs et durs travaux
Par lesquels tu deviens cette terre promise.
Liban ! Je ne veux plus aimer que ta maison
Où le bonheur, ainsi qu'une lampe d'argile,
Eclaire à peine l'ombre où vit, en oraison
perpétuelle, hommes et bêtes ta famille.
Liban ! Je ne veux plus aimer que ton histoire,
Celle d'un pâtre armé de vaillance et de foi,
Pour qui vivre sans tache était l'unique loi,
Et pour qui mourir libre était la seule gloire !
Liban ! Je ne veux plus que Toi dans ma mémoire !

Abordant la question de la « nation libanaise » beaucoup de conférenciers cénacliens insistent sur la « volonté de vivre ensemble » comme « élément essentiel »[1] de cette nation. C'est le cas de Maurice Sacre, de Moussa Moubarak[2] et de Charles Issawi qui la qualifie de « volonté générale »[3] sans laquelle la société va se trouver sous la main d'un dictateur. Quant à Charles Hélou[4], qui va devenir président de la République (1964-1970), cette volonté, qui est à la fois une « justice complétée par la compréhension la plus fraternelle », doit tenir la première place parmi les éléments et les facteurs qui forment une nation. Se référant aux nombreux pays d'Europe et aux Etats-Unis, Pierre Eddé[5] et Emile Laḥûd[6], montrent comment la « foi dans la patrie », la « reconnaissance mutuelle » et la « volonté de vivre ensemble et en commun » entre les diverses communautés religieuses et politiques rend possible la création des nations et des Etats les plus démocratiques du monde. D'ailleurs, l'« histoire glorieuse, multiséculaire » et commune entre les Libanais favorise, selon l'ancien président de la République et le député de Beyrouth Alfred Naccache, leur propre « unité » et par la suite légitime l'existence d'une « nation libanaise » : « L'histoire du Liban peut certainement servir de fond commun à nos générations. L'histoire de Fakhreddine et des Béchir, à laquelle il faut ajouter les événements qui

[1] Maurice SACRE, « Courants nationalistes et courants socialistes », *Les Conférences du Cénacle*, n° 3-4, 1952, Beyrouth, p. 54.
[2] Moussa MOBARAK, « Le Liban dans la dernière étape », *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1948, Beyrouth, p. 27.
[3] Charles ISSAWI, « Fondement sociaux et économiques de la démocratie », *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1947, Beyrouth, p. 14.
[4] Charles HELOU, « La Maison libanaise : Les fondements moraux », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1950, p. 15.
[5] Pierre EDDÉ, « Pour la sauvegarde du Liban dans la démocratie », *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1952, Beyrouth, p. 203.
[6] Emile LAḤÛD, « Lubnân watan wa umma » (Liban patrie et nation), *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1952, Beyrouth, p. 90-91.

se sont déroulés depuis – celle qui précéda en remontant jusqu'à l'antiquité la plus vénérable – […], l'histoire intégrale de cette côte et de cette Montagne est le point de rencontre de nos diverses croyances qu'elles soient d'origine confessionnelle ou politique »[1].

L'historien Arnold Toynbee[2] s'accorde avec Boulos quand il affirme que « les traits physiques [mer, montagnes, neiges, forêts] du Liban sont à la base de ses fortunes humaines ». Cela rend ce pays plus proche de ses voisins nord-méditerranéens que de ses voisins d'Orient. Ainsi, le Liban, aux yeux de Toynbee, est « l'expression de la nature ». Mais, humainement, le Liban est également l'« expression de l'histoire ». Ce pays est ce que ses habitants en ont fait au cours des siècles.

La réflexion sur l'identité libanaise continue de traverser plusieurs cycles de conférences. De nombreuses tentatives sont menées afin de la définir ; tentatives qui peuvent prendre parfois une forme poétique. Edward Ḥunayn, député et ministre affirme que « le Liban est le produit du Liban, et [que] le Libanais est le produit du Libanais »[3]. D'autres, comme le père Ignace Maroun[4], affirment qu'il « fut toujours un pays d'humanisme ». A la fois carrefour des nations et et des civilisations et refuge pour les persécutés et les vaillants défenseurs des idées, il est un « ''*way of live*'' pratiqué depuis longtemps ». Il est « une terre de foi », qui ne peut vivre « sans Dieu ». D'autant plus, estime Hunayn que « le christianisme est la raison d'être la plus importante du Liban »[5]. Quant à Fu'âd Ifrâm al-Bustânî il défend l'idée selon laquelle le Liban est associé à la « maronité » (*al-mârûniyya*) qui constitue sa raison d'être[6].

Contrairement à ce que disent Chiha et Boulos, le Liban, selon Salim Mobarak, n'est pas né « d'un ou de plusieurs groupements » ayant consenti à vivre ensemble, mais « du brassage des siècles »[7], comme si le pays ne devait rien aux hommes. Soleiman Naufal[1], Philippe Taqlâ[2], et

[1] Alfred NACCACHE, « Le problème constitutionnel au Liban », *Les Conférences du Cénacle,* n°2, 1947, Beyrouth, p. 2-24. (Série : Considérations libanaises sur la pensée et la vie, prononcée le 16 décembre 1946).
[2] Arnold TOYNBEE, « Le Liban expression de l'histoire », *Les Conférences du Cénacle,* n°6, 1957, Beyrouth, p. 221-235. (Série : Hors-série ; prononcée le 8 mai 1957).
[3] Edward ḤUNAYN, « Wajh al-lubnânî al-majhûl » (Le visage inconnu du Libanais), *Les Conférences du Cénacle*, n°10-11, 1948, Beyrouth, p. 318.
[4] Ignace MAROUN, « Liban d'abord », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1951, Beyrouth, p. 31-33.
[5] Edward ḤUNAYN, « Wajh al-lubnânî al-majhûl », op. cit., p. 336.
[6] Fû'âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Mâr Mârûn » (Saint Maron), *Les Conférences du Cénacle,* n°5-6, 1948, Beyrouth, p. 168. (Série : Figures Libanaise, prononcée le 9 février 1948).
[7] Salim MOBARAK, « Dans la mêlée », *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1947, Beyrouth, p. 23.

André Twaynî[3] s'inscrivent aussi dans la ligne de leurs collègues considérant le Liban comme une entité « naturelle » qui se distingue de son voisinage, par les spécificités « spirituelles matérielles, et rationnelles » qu'il possède.

Cependant, et face à ce large courant louant le grand Liban éternel, universel et humaniste, des voix commencent à se manifester appelant à concevoir le Liban comme projet exigeant un engagement qui dépasse la simple louange. C'est le cas du rédacteur en chef du *Jour* Georges Naccache. Celui-ci n'a aucun doute sur le fait qu'il « y aura toujours un Liban. […] Mais lequel ? »[4]. Rappelant aux Libanais qu'avec l'indépendance, ils ne sont plus des spectateurs, Naccache les incite à « se choisir et se vouloir ». Naccache est soutenu par le philosophe venant d'Egypte René Habachi[5]. Celui-ci invite les Libanais à sortir de l'idée prônée par Chiha, Boulos et même Toynbee consistant à concevoir le Liban comme un « pont » entre Orient et Occident. La vraie vocation du Liban serait de faire collaborer les diverses théologies et cultures au service de la civilisation. Sinon, le Liban est menacé d'être « déchiré entre des pôles contraires, et sa force actuelle devien[dra] sa faiblesse ».

Cette autocritique représentée par le courant opposant à l'école Chiha-Boulos, se développe progressivement à partir de la fin des années cinquante et tout au long des années soixante. Intellectuels et bâtisseurs libanais rejoignent le courant de Naccache et Habachi désireux de construire un Etat libanais fort et moderne. Cette tentative s'appuie, d'une part, sur une théorie politique « le chéhabisme », et d'autre part sur une philosophie personnaliste orientale.

Qu'est-ce que le Libanais ?

---

[1] Soleiman NAUFAL, « Réflexions d'un ancien serviteur de l'Etat », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1952, Beyrouth, p. 135.
[2] Philippe TAQLÂ, « Al-Siyâsa al-dâkhiliyya al-lubnâniyya » (Politique intérieure du Liban), *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1956, Beyrouth, p. 129-130.
[3] André TWAYNÎ, « Conceptions budgétaires et réalités nationales », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1953, Beyrouth, p. 26.
[4] Georges NACCACHE, « La leçon du septembre », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1952, Beyrouth, p. 100.
[5] René HABACHI, « La pensée engagée et dégagée au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1954, Beyrouth, p. 122.

Le terme *Libnâniyyîî* ou *Lubnâniyyîn* (Libanais) est apparu pour la première fois lors des soulèvements populaires au Mont-Liban au milieu du XIXe siècle et précisément au cours de la révolution des paysans[1] (*thawrat al-fallâḥîn*) au *Kisrwân*[2]. C'est en accueillant le consul de la France à l'époque que la foule proclame :

« La France est la mère du monde entier, Soyez fiers ô Libanais »[3]

« *Fransâ imm el-dinyî 'mûm 'tazzû yâ Libnâniyyîî* »[4]

Repris par les conférenciers du Cénacle, ce terme devient tout au long des années quarante et cinquante, un sujet central de leurs réflexions. Parallèlement à leurs essais visant la définition du Liban, certains d'entre eux s'interrogent : qu'est ce qu'être Libanais ? Pour Ḥunayn, être Libanais n'est qu'une expression du « soi libanais » (*al-dhât al-lubnâniyya*)[5] : « le Libanais exist[e] depuis que le Liban exist[e] (*kân al-lubnânî min an kâna Lubnân*) ». Forgé par la « nature » (*al-tabî'a*), il partage avec ses voisins méditerranéens beaucoup plus qu'avec ses voisins de l'intérieur, syrien et arabe. C'est un être « libre, tranquille, flexible, intelligent, élégant, éloquent, poli, fier et sûr de lui-même ». Il peut être aussi « arrogant, prétentieux et désordonné ». Toujours rêveur, le « Libanais vrai », aux yeux du Père Ignace Maroun, est celui qui a un « esprit ouvert à l'humanisme, un caractère féru de libertés » et un « cœur pieux »[6]. Salim Mobarak n'est guère éloigné de Ḥunayn lorsqu'il déclare que les « fils » du Liban sont « façonnés par sa géographie »[7]. Rude comme les petits chemins du Liban, chantant comme ses sources jaillissantes, le « Libanais est celui qui, né en terre libanaise, se nourrit de ses produits, se désaltère à son eau, aspire son air pur et ses parfums, se rafraîchit à sa brise, jouit, enfin, de cette débauche de beauté dont nul autre pays au monde ne peut donner le spectacle ». L'individualisme, l'esprit critique, l'intelligence, la tendance à l'égalité, le conservatisme, la sociabilité, la rationalité, et le désir de s'instruire et de développer ses connaissances sont des

[1] Sur ce sujet cf. l'étude détaillée sur l'histoire du Mont-Liban au XIXe siècle du Père Karam RIZK, *Le Mont-Liban au XIXe siècle, de l'Emirat au Mutasarrifiyya. Tenants et aboutissements du Grand-Liban*, Kaslik-Liban, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 1994.
[2] Région centrale du Mont-Liban située à 20 kilomètres de Beyrouth vers le nord.
[3] Fawwâz ṬRÂBULSÎ, *Târîkh Lubnân al-ḥadîth min al-imâra ilà ittifâq al-Ṭâ'if (L'histoire du Liban moderne de l'Emirat au Taëf)*, Beyrouth, Dâr Riyâḍ al-Rayyis, 2011, p. 54.
[4] C'est en dialecte libanais.
[5] Edward ḤUNAYN, « Wajh al-lubnânî al-majhûl », op. cit., p. 321.
[6] Ignace MAROUN, « Liban d'abord », op. cit., p. 32.
[7] Salim MOBARAK, « Dans la mêlée », op. cit., p. 23

spécificités que Pierre Eddé[1] et Joseph Ourghoulian[2] ajoutent aux traits du caractère libanais. Pour Emile Bustânî, les Libanais ne sont pas seulement ceux qui jouent le rôle du médiateur entre les diverses cultures et civilisations, ils sont aussi « les porteurs du flambeau du réveil »[3] en en Orient […] ainsi que du dialogue entre cet Orient et l'Occident. Contrairement à ses collègues, le sociologue Zakan Shakhâshîrî[4], conçoit le Libanais comme un être méfiant, inquiet et instable. Du fait de l'étroitesse du territoire du Liban, le Libanais est un être impulsif qui affronte les problèmes d'une façon superficielle. Toujours en situation d'autodéfense à l'égard d'autrui, il ne se rapproche de celui-ci que parce qu'il y trouve son intérêt. Le fait qu'il prononce des compliments ou des condamnations exagérés envers autrui n'est qu'une réaction psychologique à la petitesse de son milieu physique. Homme capricieux, il accepte tout et va partout. Il est capable de considérer toutes les contradictions et de s'y adapter. Toutefois, sa flexibilité est due, non pas à sa liberté, à son audace ou à son ambition, mais à sa peur, à son doute, et à sa haine envers son espace étroit. Spécialiste d'éducation, Marie-Ange Abi Saleh rejoint Shakhâshîrî dans sa conception négative du Libanais : « la notion du Libanais type, *écrit-elle*, est très vague. Tout ce qui n'est pas anglais, américain, français, est libanais. Sa définition est négative »[5].

Lors de la présentation de la soirée littéraire de son ami Elie Tyane, Michel Chiha se pose la question : « Si le Libanais n'est pas enfant de la montagne et de la mer ensemble qu'est-il ? Et qui est-il ? »[6]. Pour lui, le Libanais qui est allé jusqu'aux extrémités du monde ne peut pas être « né au désert », ni appartenir à la « civilisation du désert, ennemie des arbres » qui réduit tous les « bonheurs à ceux de la transhumance et du vide ». Voulant distinguer entre le « Libanais » et « l'Arabe du désert », Chiha s'appuie sur Arnold Toynbee[7] pour montrer que le « Libanais

[1] Pierre EDDÉ, « Pour la sauvegarde du Liban dans la démocratie », op. cit., p. 197.
[2] Joseph OURGHOULIAN, « Problèmes économiques et financiers », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1954, Beyrouth, p. 107.
[3] Émile al-BUSTÂNÎ, « Lubnân wa al-'âlam al-'arabî » (Liban et le monde arabe), *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1953, Beyrouth, p. 207.
[4] Zakan SHAKHÂSHÎRÎ, « Lubnân tajriba ijtimâ'îyya jadîda » (Liban : un nouvel essai sociétal), *Les Conférences du Cénacle*, n°11, 1957, Beyrouth, p. 26-27.
[5] Marie-Ange ABI SALIH, « Les jalons nouveaux de la pédagogie et leur application au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1956, Beyrouth, p. 201.
[6] Elie TYANE, « Récital de poésie », *Les conférences du Cénacle*, n°7-8, 1853, Beyrouth, p. 167-182. (Série : Hors-série, prononcée le 29 décembre 1952 ; introduction par Michel Chiha p. 169-173 ; cf. la photo qui réunit les trois poètes francophones : Michel Chiha, Elie Tayyan, Hector Klat commentée par Michel Asmar).
[7] Arnold TOYNEE, *A Study of History*, tome II, cité dans la conférence de Chiha.

d'aujourd'hui » est « l'héritier direct du Phénicien »[1] par son caractère, ses aptitudes, son comportement et ses travaux. Répliquant aux thèses prétendant que les Libanais sont des Arabes, Chiha confirme sa thèse consistant à montrer que les Libanais sont les descendants des Phéniciens : « Le peuple Libanais dans son immense majorité doit accepter une ascendance remontant beaucoup plus haut que celle que certains retiennent arbitrairement pour justifier une politique, cela paraît incontestable. […] Les hommes qui vivaient sur nos rivages il y a cinquante, quarante, trente ou vingt siècles, et dont nous exhumons sans assez de respect la civilisation et le langage, si mortelles qu'aient été les guerres et si fréquents les exodes depuis ces temps reculés, reconnaîtraient sans doute dans les Libanais d'aujourd'hui leur postérité authentique »[2]. La patrie des Libanais ne peut être, selon Chiha, que « la mer » et le « Mont auguste et solitaire »[3]. La race des Libanais est celle de « montagnards navigateurs, très différents de ce qui les entoure ». Alors que « l'Arabe continental » du désert se satisfait de sa vie « pastorale des laitages et des pâturages », le Libanais regarde vers les quatre coins du monde.

D'ailleurs, Arnold Toynbee, tout en affirmant que les Libanais contemporains sont des « montagnards », insiste aussi sur les nombreux dénominateurs communs entre eux et les « Phéniciens antiques ». Estimant que l'histoire du Liban est celle à la fois « des montagnards et des marins », Toynbee laisse comprendre que les Libanais contemporains sont l'expression de la synthèse entre les « Phéniciens antiques » et les « montagnards »[4].

Voulant mettre en opposition le modèle du Libanais montagnard et celui du « Libanais d'aujourd'hui », Eveline Bustros, romancière et présidente de plusieurs mouvements féministes au Liban, essaie de décrire et d'expliquer ce qu'a été le passage du Libanais montagnard au Libanais moderne, occidentalisé et le saut que cela a représenté. Le premier possède un « visage moustachu », porte un « fez moghrabi sensiblement penché de côté » avec un « lourd gland de soie » qui tombe du haut de ce fez et rejoint sa tempe. Il se vêt d'un « boléro passementé ouvert sur un gilet gansé » couvrant une « chemise de soie libanaise » tissée à la main. Il ne faut pas

[1] Michel CHIHA, « présence du Liban », op. cit., p. 10.
[2] Michel CHIHA, « Liban d'aujourd'hui », op. cit., p. 25.
[3] Expression que Chiha emprunte à Tayyân.
[4] Arnold TOYNBEE, « Liban expression de l'histoire », op. cit., p. 226.

oublier l'ample *shirwâl*[1] « qui à chaque fois balance les plis en avant et en arrière ». Il est couronné par une « ceinture de cachemire drapée, ornée d'une chaîne de montre épaisse ». En revanche, le Libanais d'aujourd'hui paraît avoir abandonné non seulement la tenue traditionnelle de jadis, mais aussi l'esprit de l'époque ancienne. Rejetant ses cheveux en arrière et portant le costume à l'occidentale, il se prend pour « un Français, un Italien ou un Grec »[2].

L'image du Libanais attaché à sa liberté et tirant son essence de sa terre paraît aussi chez Camille Klat et Charles Corm. Voici le premier chantant : « le Libanais aime son champ, la source, le ravin, autant qu'il aime peut-être son foyer » et mettant en lumière l'image de ce Libanais attaché à ses icônes, ses images saintes, son cimetière, et surtout « ses libertés »[3]. Quant à Corm, il trace les traits de deux personnalités : celle du résidant des villes et celle du montagnard, avant de faire la synthèse des deux, synthèse qui s'incarne dans la personnalité du Libanais. Du fait de son besoin d'espace vital, de débouchés, de marchés, le citadin s'engage dans des guerres et se mobilise vers le lointain horizon. En revanche, jouissant de son espace ouvert, de sa liberté, le montagnard se caractérise par son attachement à sa terre. Bien que calme et solide et accueillant comme un cèdre, il lui manque l'aptitude à nouer des contacts avec autrui et à développer ainsi avec lui une forme d'agrément. Ainsi le Libanais devient le produit du mélange entre le citadin et le montagnard ayant un « double caractère de noblesse pacifique et d'intrépide initiative ». Visant la contribution à l'édification de la civilisation, le Libanais est cet « humaniste » descendant de la « souche cinquante foi millénaire » d'Egbert[4].

Un des planificateurs libanais les plus remarqués dans la République libanaise, le spécialiste de génie hydraulique Ibrâhîm ʻAbd al-ʻÂl conçoit aussi le Libanais comme créature forgée par la « nature », comme synthèse de deux types contradictoires « l'homme habitant la montagne et se trouvant aux prises avec la nature agressive dans les massifs » et « l'homme habitant la côte et livré à la mer »[5]. Alors que le premier se caractérise par la rudesse, la franchise, la naïveté, le travail individuel et l'initiative personnelle, le second se distingue par sa douceur, son ingéniosité, sa finesse, son sens du travail d'équipe et son organisation collective. Il

[1] Pantalon traditionnel libanais.
[2] Eveline BUSTRUS, « Réminiscences », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, Beyrouth, 1952, p. 155.
[3] Camille KLAT, « Palmarès d'une nation », op. cit., p. 93.
[4] Charles CORM, « L'Humanisme du Liban : Une Unesco six fois millénaire », op. cit. p. 200.
[5] Ibrâhîm ʻABD AL-ÂL, « Energies libanaises », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1952, Beyrouth, p. 25. (Série : Hors-série, prononcée le 7 avril 1952).

suffit de regarder la montagne libanaise et ses « vieilles terrasses » travaillées par le montagnard d'une part, et la côte d'autre part, pour déterminer les caractéristiques de chacune d'elles. Reconstruisant « la montagne toute entière » avec des « outils simples, minuscules, […] tout usés, rayés, ébréchés par le silex, […] avec son labeur et la sueur de son front », le montagnard développe une personnalité « ingénieuse, minutieuse, prévoyante », toujours en état d'alerte. Du fait de la nature individuelle de son travail, il a acquis une « liberté d'action et d'esprit » ainsi qu'une forme d'« autonomie économique ». Face à l'horizon toujours ouvert, le citadin déploie la même énergie que le « paysan libanais en montagne ». Affrontant diverses difficultés, et ne disposant que de quelques savoir-faire dans l'art de navigation, il s'aventure dans les pays et les eaux inconnus exerçant « pendant près d'un millénaire un empire de la mer »[1]. Humaniste, soucieux d'universalité, le Libanais s'efforce de faire œuvre civilisatrice partout où le conduisent ses pas.

Quelle que soit l'appartenance religieuse du Libanais, celui-ci, selon Jawâd Boulos, se caractérise par des éléments formateurs qui sont communs à tous les Libanais : « un fond méditerranéen et sémitique, continuellement remué, au cours des siècles, par des apports immigrés, qui sont constamment absorbés et marqués par l'empreinte libanaise, conformément aux lois de la géographie humaine »[2]. C'est l'ensemble de ces Libanais « plus ou moins apparentés » qui forme le « peuple libanais ». Boulos met en évidence l'idée que le Libanais contemporain n'est que le descendant des « habitants autochtones » du pays libanais. Pour cette raison, Boulos refuse les propos consistant à considérer que les Libanais sont « divisés en groupe ethniques distincts » et considère que le peuple libanais a été forgé par les siècles « d'un fond autochtone, qui est le même pour tous, […] sur lequel [se sont] greffés […] divers éléments allogènes ». Quant aux éléments hétérogènes, qu'il estime être peu nombreux, ils sont absorbés par le Libanais « indigène » et « façonnés par le milieu »[3].

Lors de la soirée poétique[4] organisée par Michel Asmar en son honneur au Cénacle, Hector Klat expose à travers l'histoire d'« un ami » fictif, qui n'est en fin de compte que Klat lui-

[1] *Ibid.*, p. 30.
[2] Jawâd BOULOS, « Le Patrimoine libanais : Le milieu ethnique libanais, la Nation libanaise, Réalité sociales », op. cit., p. 111.
[3] *Ibid.*, p. 114.
[4] Hector KLAT, « Récital de poésie », *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1953, Beyrouth, p. 244-262. (Prononcée le 11 mai 1953).

même, et à travers ses quelques poèmes, l'évolution de sa conception de son identité comme « Libanais ». Né en Egypte de parents libanais de foi grecque orthodoxe, cet ami est élevé dans un collège français par des religieux d'obédience romaine. Klat décrit chez son ami la persistance d'une « âme phénicienne » avec les vers suivants :

Mon âme est un musée étrange et composite,
Riche des souvenirs des siècles traversés.
Derrière la façade où brille l'art français,
Dans cette cour mauresque où ce jet d'eau palpite,
Que l'Egypte attrista d'un froid sphinx insolite,
Le Liban enfouit des trésors insensés ;
Et là, dans cette crypte où le soleil hésite,
Sommeillent mille dieux, pêle-mêle entassés.
Oui, la France n'a fait que la façade sienne.
Mais, tout au fond, voici la salle phénicienne
Pleine de coupes d'or où des aïeux puissants
[…] O mon cœur d'Orient, mon cœur de nostalgie ![1]

Klat explique que ce sentiment d'avoir quelque chose de phénicien en soi n'est qu'une forme de réaction envers ses collègues égyptiens fiers de leur ascendance pharaonique, fierté que renforcent les écrits de grands écrivains égyptiens comme Ṭaha Ḥussayn[2]. Klat montre l'attitude de ses collègues à l'égard de leurs homologues de langue arabe, Yéménites ou Hedjaziens, attitude pleine du sentiment de supériorité et d'arrogance : « Qu'étiez-vous, vous autres, lui dis[ent]-ils, avant la venue du prophète […] ? D'obscures nomades. Tandis que nous av[ons] trois mille ans plus tôt, bâti les pyramides, sculpté le Sphinx, construit les temples et les hypogées de Thèbes et de Memphis, inventé la science de l'embaumement, etc. ». Quant à la réaction des « pauvre[s] petit[s] Hedjazien[s] », elle paraît lamentable. En revanche l'ami de Klat a des éléments pour répliquer à ses collègues égyptiens qui l'agacent : « Moi aussi, j'ai des aïeux aussi illustres que les vôtres. Ils ont donné au monde l'alphabet […] ». Klat décrit l'état de son ami par ce vers : « Aïeux phéniciens, oui, je suis votre fils ».

[1] *Ibid.*, p. 247.
[2] Cf. Taha ḤUSAYN, *Mustaqbal al-thaqâfa fî Miṣr* (L'avenir de la culture en Egypte), Le Caire, Al-Hay'a al-'âmma li-al-kitâb, édition de 1993, (première édition 1938). Sur ce livre voir l'étude de Dominique AVON et d'Amin ELIAS, « L'identité nationale comme dépassement du confessionnalisme : l'Egypte selon Taha Husayn », *Facteur d'identité, Faktoren der Identität* (dir. Dominique AVON et Jutta LANGENBACHER-LIEBGOTT), Bern, Peter Lang, 2012, p. 263-283.

Eduqué dans une atmosphère occidentale, l'ami de Klat se trouve obligé de cheminer vers ses racines orientales. Klat décrit ce parcours dans son poème « à l'enfant de la crèche »[1] :

L'Occident a passé sur mon âme, ô Jésus,
Et mon âme a subi son souffle qui dessèche.
[…]Elle s'est abreuvée à sa littérature
Jusqu'à la défaillance, hélas ! Et maintenant,
Elle soupire, ayant trop lu monsieur Renan,
Après le réconfort divin de l'Ecriture.
L'Occident a passé sur mon âme et, depuis,
Je suis indifférent à tout, amour ou haine.
L'ennui me ronge ainsi que la Samaritaine.
[…]Ne peux-tu m'immerger en quelque source fraîche
Pour me régénérer, humble enfant de la crèche ?
Ah ! Intacte ravir mon âme d'Orient !

Révolté au début contre sa culture occidentale, et aspirant à retrouver sa culture orientale, l'ami de Klat se trouve troublé. Bien qu'il ne veuille pas être « tout à fait occidental », il ne désire pas non plus devenir « tout à fait oriental ». Quelle serait cette formule capable de trouver un compromis entre identité phénicienne et identité arabe ? C'est « le Libanais d'aujourd'hui » : ce « comprimé historique produit par les siècles »[2]. Ainsi s'est créé en lui un être qualifié de « Libanais » qui, étant le produit de la synthèse de tous ses états d'âme précédents, vient s'imposer comme modèle définitif : « un ardent Libanais, doublé d'un fervent partisan de la culture occidentale ». Cette synthèse est chantée par Klat dans son poème « Liban »[3] :

Liban, Liban tout court, Liban sans épithète,
O Liban simple et sans détour,
Le plus humble de ceux qui te doivent le jour
N'a pour ambition que de poser la tête
Sur ton sein palpitant d'amour.
Ouvre-lui les bras. Fais-lui fête.
Accueille-le dans ton élyséen séjour ;
Et que tes champs, tes vals, ta montagne, ta lande
Reconnaissent qu'il est ton fils.
[…]Fais qu'en son âme tout s'oublie,

[1] *Ibid.*, p. 251.
[2] *Ibid.*, p. 252.
[3] *Ibid.*, p. 253.

O Liban libanais.

Une fois enraciné dans son identité, l'ami de Klat voit son pays mis sous la tutelle de la France jugée par lui comme le pays « le plus proche […] du Liban ». Heureux, il voit son rêve réalisé : l'Etat du Liban est proclamé. L'importance de cet événement réside dans le fait que ce nouvel Etat acquiert enfin son « autonomie propre, nettement distincte de l'intérieur [syrien et arabe] » dans ses « frontières naturelles, sans quoi il n'est pas viable ». Une fois l'indépendance acquise, l'ami de Klat va pouvoir rentrer au Liban, et ne plus être un immigré en Egypte. Ici, sur sa terre, il va « pouvoir planter », « chanter » et « enfanter ». Klat chante avec son ami son installation définitive au Liban :

Je parcours le Liban et par mont et par val ;
J'éveille les échos au trot de mon cheval ;
Je me mire aux ruisseaux ; je rêve sous un cèdre,
Et couronné d'azur, j'ose aligner ce vers…

Ainsi le « Libanais » paraît, avec Klat et son ami imaginaire, incarner une forme de continuité allant du Phénicien au « Libanais d'aujourd'hui », une équation réconciliant la culture occidentale avec l'appartenance orientale. Cette identité est affirmée par la réalisation de l'entité politique et autonome libanaise manifestée par « l'Etat du Grand Liban ». Distincte de toute autre entité voisine, cette entité devient indépendante en 1943, tout en préservant ses relations d'amitié avec la force mandataire qu'est la France :

Mots français, mots du clair parler de douce France ;
Mots que je n'appris tard que pour vous aimer mieux
Tels des amis choisis au sortir de l'enfance ;
[…]Mots par qui j'ai connu le vertige enivré
De vous goûter, savants, poètes, philosophes,
Et d'apprendre, dans vos systèmes ou vos strophes,
La force de la prose ou la grâce des vers ;
Mots qui, par vos vertus fécondant mes études,
Avez ouvert mes yeux cillés sur l'univers,
Mots français, tous les mots, les doux, les forts, les rudes,
Les mièvres, je vous aime, ô mots, avec ferveur.

Libanité, arabité, méditerranéité et judaïté

Bien que le Pacte national conclu en 1943 ait tenté une conciliation entre courant libaniste et courant arabiste sur l'identité du Liban en affirmant « le Liban un pays dont le ''visage est arabe'' (« *Lubnân balad dhû wajh 'arabî* »)[1], cette formule ainsi que ses déclinaisons restent jusqu'à nos jours sujet de discorde entre les diverses tendances. Pour Asmar, l'identité du Liban est simplement libanaise : « Le Liban est lui-même avant tout » (*Lubnân huwa dhâtahu qabla kull shay'*)[2]. Bien que l'« arabité » (*al-'urûba*) soit un constituant du « nationalisme libanais », elle reste une « qualité » (*ṣifa*) du Liban dont l'essence procède de lui-même et de rien d'autre. En effet, cette pensée est la résultante du parcours intellectuel qu'Asmar suit depuis le début des années trente. Il est hors de question pour lui de mettre l'existence du Liban ou son identité propre en question. Toutes les discussions au sein du Cénacle doivent s'inscrire dans le cadre de l'affirmation de l'« entité libanaise » (*al-kayân al-lubnânî*)[3] et conformément à la formule élaborée par le pacte national. Il s'agit donc de débattre des rapports entre la « libanité », le « libanisme » ou le « nationalisme libanais », d'une part, et l'« arabité », l'« arabisme », ou le « nationalisme arabe », et la « méditerranéité » d'autre part. Par ailleurs, le défi venu d'Israël dès 1948 s'impose comme sujet capital dans ce débat sur les rapports du Liban avec son voisinage.

La « libanité » ou le « libanisme » ne prend sa pleine expression au Cénacle qu'au début de 1961 avec le docteur en philosophie Kamâl al-Ḥajj. Les prémices de ce concept étaient cependant apparues dès 1946, avec l'usage d'expressions qui apparaissent comme autant d'éléments constitutifs de ce « libanisme » : « langue nationale du Liban » (*lughat Lubnân al-qawmiyya*), « civilisation libanaise » (*al-ḥaḍâra al-lubnâniyya*), « vocation du Liban » (*risâlat Lubnân*), « esprit libanais » (*al-rûḥ al-lubnâniyya*), « individualité libanaise » (*al-farâda al-lubnâniyya*), « intérêt libanais » (*al-maṣlaḥa al-lubnâniyya*) et beaucoup d'autres.

Considérée comme la « langue nationale du Liban »[4], *al-zajal* ou la « poésie populaire » figure parmi les éléments de cette libanité. Tirant ses sources des anciens chants liturgiques, *al-zajal* s'est transformé au cours des siècles en une « école où le patriotisme, la liberté, la

[1] Dans le texte de l'accord du Taëf, cette expression est devenue « Le Liban est arabe dans son identité et son appartenance » ; Cf. la deuxième clause de la *Muqaddimat al-mîthâq al-watanî*, 22 octobre 1989, Tâ'if, l'Arabie Saoudite ; cf. aussi Edmond RABBATH, *Muqaddimat al-dustûr al-lubnânî (Préambule de la constitution libanaise)*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2002.

[2] Michel ASMAR, « Al-Ṭâlib wa al-wâqi' al-lubnânî » (L'Etudiant et la réalité libanaise), *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963, Beyrouth, p. 89.

[3] Témoignage de Khalîl Râmiz Sarkîs, op. cit.

[4] Fâdil Sa'îd 'AQL, « Târîkh al-zajal » (L'histoire de la poésie populaire), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1949, Beyrouth, p. 35-67. (Série : Histoire de quelques aspects actifs au Liban, prononcée le 14 février 1949).

fraternité, la tolérance et la fidélité » sont enseignés. A travers lui, les Libanais, conscients de l'importance de la légende dans la formation de la personnalité de la nation[1], transmettent leurs valeurs, leurs histoires, leurs héroïsmes et leur goût pour la vie. De ce fait, *al-zajal* est bien un aspect fondamental du « nationalisme libanais authentique »[2]. Autre élément de cette libanité, l'ancienne « civilisation libanaise » qui revient au temps d'Egbert et qui est à « l'origine de toute civilisation méditerranéenne »[3]. A l'instar d'autres civilisations contemporaines, elle se caractérise par son intérêt envers l'agriculture, l'industrie, le commerce et le respect des morts. Ayant un goût pour l'esthétique et subordonnant la matière à la raison, elle met l'accent sur la « force de l'intelligence humaine » dans sa lutte perpétuelle pour « la survie » (*al-baqâ'*)[4]. Pour Edward Ḥunayn, elle est « la quintessence des civilisations » (*'uṣârat ḥaḍârât*), la « synthèse de la pensée humaine » (*khulâṣat al-fikr al-basharî*). Promouvant la valeur de la « liberté individuelle » (*al-ḥuriyya al-fardiyya*), la « civilisation des Libanais » provient du « peuple » et non pas de « couches de population » (*ṭabaqât*) précises ou de simples « individus » (*afrâd*). Elle est le produit d'une « culture composée » (*thaqâfa murakkaba*), d'un « patrimoine humain ». Toutefois, cette civilisation a quelque chose de spécifique, d'où l'apparition du concept de l'« individualité libanaise intangible » avec Charles Ammoun. Invitant les Libanais à faire ressortir ce qu'il y a en eux « d'uniquement libanais », Ammoun considère les traits caractéristiques libanais comme justificatifs de « l'existence du Liban en tant que nation, que peuple et qu'Etat indépendant ». Pour lui, cette « individualité » est la « raison de vivre des Libanais »[5]. Ici, une autre « raison d'être », mais cette fois « spirituelle et morale » surgit : « par sa population composée de communautés qui toutes portent le signe religieux, [le Liban], *dit*

[1] Sur la notion de « nation » : « L'ensemble des individus qui constituent un Etat, considérés en tant que corps social et par opposition au gouvernement » cf. André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2010, p. 665 ; cf. aussi Lukas K. SOSOE, « La nation », *Dictionnaire de philosophie politique*, op. cit. p. 479-483 : la nation désigne à l'origine « un groupe de personnes, unies par les liens de sangs, de la langue et de culture qui, le plus souvent, mais pas nécessairement, partage le même sol. […] Le concept de la nation subit une radicale transformation au XVIIIe siècle, plus précisément, lors de la révolution française ». Quant à Gérard CORNU il l'a définit comme une « collectivité des individus qui forment un même peuple et sont soumis à l'autorité d'un même gouvernement ; communauté généralement fixée sur un territoire déterminée dont la réalité résulte de caractéristiques ethniques, linguistiques, culturelles, de coutumes sociales, de traditions historiques et religieuses, tous facteurs qui développent un sentiment d'appartenance et des aspirations politiques trouvant leur manifestation essentiel dans la volonté collective de s'ériger en corps politique souverain au regard de droit international », *Vocabulaire juridique*, op. cit., p. 672.

[2] *Ibid.*, p. 38.

[3] Aziz-Jean GHAZI, « La civilisation phénicienne et son rayonnement », op. cit., p. 8.

[4] Fu'âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Lubnân fî mâ qabla at-târîkh », op.cit., p. 32.

[5] Charles AMMOUN, « Le Liban : Risques et possibilités », *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1947, Beyrouth, p. 11. (Série : Hors-série ; prononcée le 28 avril 1947).

Charles Hélou, est une affirmation de la primauté du spirituel »[1]. Cette idée qui fait du Liban le pays du spirituel incite l'illustre poète Sa'îd 'Aql à développer le concept de « l'esprit libanais »[2] et à en exposer le cheminement. Durant une première étape allant de 1400 à 555 avant J.C., cet esprit, poussé par le désir de « découvrir et civiliser le monde », prend conscience du caractère « divin » (*al-ulûhiyya*) et de la force de la raison (*ṣultân al-'aql*). Dans une deuxième période qui va de 555 avant J.C jusqu'à l'époque de Fakhr al-Dîn (1572-1635) et qui est caractérisée par la lutte des Libanais pour la « liberté de conscience et de pensée » (*ḥurriyyat al-ḍamîr wa al-fikr*), cet esprit attaché aux rochers du Mont-Liban se tourne vers « le monde de la contemplation » abandonnant « l'aisance de la vie » dans le but de garantir sa « pérennité ». Quant à la dernière période, elle est celle où l'esprit libanais s'imprègne de la révolution intellectuelle réalisée en Europe afin de la transmettre à l'Orient. Ainsi, la « libanité » ou le « libanisme » devient-il le concept qui regroupe tous ces éléments. C'est peut-être pour cette raison que 'Aql déclare dans sa conférence « *Lubnân mu 'ḍilât wa qiwa* » que « le Liban est le seul pays européen en Orient » (*al-balad al-ûrûbbî al-waḥîd fî al-sharq*)[3].

La position des conférenciers cénacliens vis-à-vis de l'« arabité » ou l'« arabisme »[4] oscille entre une attitude hostile ou critique et une attitude conciliatrice en passant par celle, inquiète, de l'idée selon laquelle l'« arabisme » absorberait le Liban.

La « nation arabe », cette « fille » perdue « qui a les yeux bandés » et « qui n'a jamais dépassé l'âge primitif »[5], reste toujours un sujet de discorde, non entre libanistes et arabistes seulement, mais entre arabistes eux-mêmes. Pour certains, elle est le produit de « l'islam » comme l'affirme le cheikh Muṣtafâ al-Râfi'î[6], juge *shar'î* de Beyrouth. Son plus grand dessein consiste à appeler les gens vers *Allâh* et à revivifier la science religieuse (*al-'ilm*). D'autres, comme le penseur Qusṭanṭîn Zurayq, la conçoivent sous un angle national et laïque : « l'idée nationale, *dit Zurayq*, […] néglige la théocratie. […] Toute union, consciente ou inconsciente

[1] Charles HELOU, « La Maison libanaise : Les fondements moraux », op. cit., p. 11.
[2] Sa'îd 'AQL, « Lubnân : mu'ḍilât wa qiwâ » (Liban : problèmes et énergies), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1954, Beyrouth, p. 275-293. (Série : Lignes de force d'un devenir libanais ; prononcée le 1er mars 1954).
[3] Sa'îd 'AQL, « Lubnân mu 'ḍilât wa qiwa », A.C.L., dossier n°244, conférence prononcée le 17 janvier 1955.
[4] Sur l'arabité et l'arabisme voir Zayn Nûr al-Dîn ZAYN, *Nushû' al-qawmiyya al-'arabiyya*, Beurouth, Dâr al-Nahâr, 1986 ; et Olivier CARRÉ, *Le nationalisme arabe*, Paris, Fayard, 1993.
[5] Egnî Al-DIBS, « Min wahî al-hayât » (Inspiration ou révélation de la vie), *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1951, Beyrouth, p. 64. (Série : Hors-série, prononcée le 26 février 1951).
[6] Muṣtafâ al-RÂFI'Î, « Al-islâm bayna al-ams wa-l-yawm » (Islam d'hier, islam d'aujourd'hui), *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1956, Beyrouth, p. 288. (Série: culture et interférences; prononcée le 5 avril 1956).

des deux, […] est nuisible pour nos efforts. […] Cela veut dire que la séparation entre l'organisation religieuse et l'organisation politique et sociale est décisive. […] A mes yeux […] l'existence, la persistance et l'épanouissement de l'arabité [*al-'urûba*] dépendent de sa nature laïque et civile »[1]. Membre fondateur du Congrès arabe en 1913[2], Fu'âd Bâshâ al-Khatîb insiste sur la distinction entre *'urûba* et islam : « *al-'urûba ghayr al-islâm* (l'arabité n'est pas l'islam) »[3]. Paradoxalement, al-Khatîb recourt à un *ḥadîth* du prophète de l'islam, Muhammad, pour définir *al-'urûba* en fonction de la langue arabe : « tout ce qui parle en langue arabe est arabe ». Cette ambiguïté du rapport entre arabité et islam est évoquée aussi par Charles Ammoun. Refusant toute confusion entre pays arabes et pays musulmans ainsi que toute annexion des populations de langue arabe au « monde de l'islam », Ammoun définit le mot « arabe » uniquement par la langue : « il n'y a pas un Libanais, *juge-t-il*, qui n'estime que le contenu principal du mot arabe, dans son esprit, j'allais dire dans son arrière-pensée, c'est l'ensemble des biens communs de la langue ou créés par la langue »[4]. Homme de lettres et essayiste, Ra'îf Khûrî admet le fait que l'arabité doit beaucoup à l'islam. Dans chaque musulman il y a une forme de « sympathie » (*'aṭf*) à l'égard de l'arabité, et dans chaque Arabe il y a une forme d'affection envers l'islam. Néanmoins, Khûrî refuse le propos selon lequel l'arabité est associée totalement à l'islam : « l'arabité, *affirme-t-il*, est un nationalisme ; la religion est autre chose que le nationalisme »[5]. L'arabité est perméable à toutes les religions. Elle n'est, selon Khûrî, ni « race, ni sang, ni religion ». C'est un « creuset » où s'assimilent et s'arabisent les divers peuples et groupes humains. Collaborateur de la *Revue du Liban* francophone, Maurice Sacre s'emploie à expliquer le rapport ambigu entre arabité ou arabisme et islam. Cette ambiguïté trouve ses sources dans les débuts du mouvement nationaliste arabe lors de la seconde moitié du XIXe siècle. C'est avec Jamâl al-Dîn al-Afghânî[6] que ce mouvement revêt un caractère

[1] Qusṭanṭîn ZURAYQ, « Al-Qadiyya al-'arabiyya : 1953» (La cause arabe : 1953), *Les conférences du Cénacle,* n°9-10, 1953, Beyrouth, p. 244. (Série : Le Monde arabe : 1953 ; prononcée le 12 avril 1953).

[2] Cf. *Le Congrès arabe (al-mu'tamar al-'arabî al-awwal al-mun'aqid bi-shâri' Saint-Germain fî Parîz, 18-21 juin 1913),* Le Caire, Le Haut Comité du parti de la Décentralisation (*Hizb al-lâ-markaziyya*), 1913.

[3] Fû'âd Bâchâ al-KHÂTÎB, « Al-Tayyârât al-'arabiyya wa markaz Lubnân minha», *Les Conférences du Cénacle,* n°10-11, 1948, Beyrouth, p. 351. (Série : Reconstruction de la Maison libanaise ; prononcée le 22 mars 1948).

[4] Charles AMMOUN, « Le Liban : Risques et possibilités », op. cit., p. 10.

[5] Ra'îf KHÛRÎ, « Hadhâ at-turâth al-fikrî al-'arabî » (Ce patrimoine intellectuel arabe), *Les conférences du Cénacle,* n° 5, 1956, Beyrouth, p. 268. (Série : Réflexions sur la littérature arabe ; prononcée le 26 mars 1956).

[6] Jamâl ad-Dîn al-Afghânî (1839 – 1897) penseur musulman qui lutte toute sa vie contre la domination européenne dans les pays majoritairement musulmans. D'Afghanistan à l'Egypte en passant par Istanbul et Paris où il constitue un groupe de jeunes intellectuels. Afghânî vise la réalisation de l'unité des peuples musulmans. Pour plus d'information sur sa vie et son œuvre Cf. Albert HOURANI, *La pensée arabe et l'Occident,* Beyrouth, Naufal, 1991,

caractère religieux du fait de la confusion entre « communauté » et « nation » dans le terme « *umma* »[1]. Afghânî, toujours selon Sacre, lie la renaissance de la religion musulmane au réveil national arabe[2]. C'est cette ambiguïté qui demeure jusqu'à nos jours sans réponse définitive.

Le député et ministre Kamâl Jumblâṭ[3] se situe au milieu. Pour lui, *al-'urûba* est une « association civilisatrice » (*râbiṭa ḥaḍâriyya*) plutôt qu'un lien « national » (*qawmiyya*). Bien que l'islam en constitue un pilier fondamental, il ne peut pas être le seul critère pour la définir, d'où l'importance de la langue arabe (*lughat al-ḍâḍ*) comme deuxième principe de cette association. Jumblâṭ reconnaît que l'arabité en tant que civilisation et patrimoine est « inséparable de l'islam », et considère notamment que le fondateur de l'islam est perçu comme le promoteur de « la cause arabe ». Partant de là, il essaie d'expliquer le refus des chrétiens en général d'adopter l'arabité (*al-'urûba*). Inquiets de la confusion entre arabité et islam, les chrétiens et les autres minorités confessionnelles du Proche Orient craignent l'adhésion à cette notion d'arabité de peur de devenir musulmans et de perdre leurs caractères et leurs patrimoines propres. De ce fait, et ayant conscience du compromis qui gère la coexistence entre les divers groupes au Liban, Jumblâṭ admet l'idée d'une appartenance civilisatrice, linguistique et économique du Liban à l'arabité. Quant à l'union politique, il la rejette en invitant chaque « peuple arabe » à être fidèle à son propre pays (*baladihi*). En sus, Jumblâṭ est persuadé que le Liban a un rôle crucial à jouer au sein de ce mouvement en faveur de l'arabité, notamment sur le plan de la renaissance de la langue arabe et de la littérature. Cependant, le Liban doit rester fidèle à sa réalité et à sa spécificité : « le Liban, *écrit Jumblâṭ*, est le berceau et la tombe en même temps de toute idée arabe ». Jawâd Boulos, quant à lui, se contente de la formule consensuelle citée dans le Pacte pour définir le rapport à l'arabité ou à l'arabisme : « par cette formule heureuse, le grand leader arabo-libanais [Riyad al-Solh] reconnaissait implicitement au Liban une ou plusieurs autres figures, qui ne sont sûrement pas anti-arabes »[4]. Boulos met en évidence le fait que tous les pays voisins ont, comme le Liban, « une ou plusieurs figures » autres que l'arabe. D'autre part, Boulos met en lumière la nuance entre « arabisme » ou *'urûba* et

p. 112-113, et Jamâl ad-Dîn al-AFGHÂNÎ, *Al-'Âthâr al-kâmila* (Les œuvres complètes), préparées et commentées par As-Sayyid Hâdî Khasrûshâhî, Le Caire, Ash-Shurûq, 2002, 7 tomes.

[1] Qui désigne la communauté des croyants musulmans.

[2] Maurice SACRE, « Courants nationalistes et courants socialistes », *Les Conférences du Cénacle*, n° 3-4, 1952, Beyrouth, p. 51. (Série : Hors-série, prononcée le 28 avril 1952).

[3] Kamâl JUMBLÂṬ, « Lubnân fî wâqi'ihi wa murtajâh » (Liban : réalité et perspective), *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1957, Beyrouth, p. 39-78. (Série : Préoccupations libanaises ; prononcée le 10 décembre 1956).

[4] Jawâd BOULOS, « Les fondements géographiques du Liban contemporain », op. cit., p. 5.

« panarabisme » ou « union arabe » (*al-wiḥda al-'arabiyya*). L'arabisme est une « doctrine inspirée par les idées de solidarité et d'unité arabes. […Elle] procède de la parenté des peuples de l'Orient arabe. Cette parenté s'exprime dans l'unité de la langue et de la culture, dans quelques aspects de la vie sociale et dans la similitude des conditions physiques générales, qui apparentent les pays habités par les peuples arabes ». Selon cette définition, le Liban peut être considéré comme membre de cette « grande famille ». Celle-ci n'implique qu'un « mouvement défensif » dont le but est la libération des pays de langue arabe de toute domination étrangère. En revanche, le « panarabisme » est un « mouvement d'expansion » visant la suppression de l'indépendance et de la souveraineté des Etats de langue arabe et l'union politique de leurs peuples en un « corps d'Etat commun », une forme d'« empire arabe ». Alors que l'arabisme peut être accepté par les Libanais, le panarabisme, quant à lui, ne sera jamais toléré par eux qui sont toujours attachés à leur entité nationale, leur souveraineté et leur ascendance phénicienne. Cet avis est bien exprimé par Edward Ḥunayn qui craint que le Liban ne soit absorbé par ce panarabisme : « faites attention, *alerte-t-il,* à cette hérésie qui consiste à dire que le Liban est arabe »[1]. En revanche, Emile Bustânî est persuadé que « la libanité » et « l'arabité » sont deux notions synonymes[2]. Pour lui, la cause libanaise visant la « créativité, le bon et le beau » ne peut être autre que la cause arabe qui aspire aux mêmes valeurs, d'autans plus que les Libanais ont un devoir envers les pays de langue arabe, à savoir la renaissance de ces derniers.

Indifférent à la culture et la civilisation de langue arabe[3], Chiha paraît plus distant en abordant la question de l'« unité arabe ». Fondant sa position sur l'histoire des peuples de langue arabe, Chiha est persuadé que toute unité prématurée entre ces peuples ne peut qu'aboutir à une « rupture » pareille à celle qui s'est effectuée entre Omeyyades et Abbassides. Selon lui, les seuls rapports possibles entre les divers pays de langue arabe eux-mêmes et entre eux et le Liban sont ceux qui expriment une « intimité fraternelle »[4] dans le cadre du respect de la souveraineté de chacun. Contrairement à ce qu'ils pensent, les Arabes, selon Chiha, ne peuvent accomplir leur destinée qu'en reconnaissant parmi eux « des variétés de sensibilité, d'ambitions, d'ossatures et de visages »[5]. Chiha met en évidence l'antipathie intellectuelle, sociale et politique entre les pays

[1] Edward ḤUNAYN, « Wajh al-lubnânî al-majhûl », op. cit., p. 320.
[2] Émile al-BUSTÂNÎ, « Lubnân wa al-'âlam al-'arabî », op. cit., p. 224.
[3] Témoignage de Naṣîf NAṢÂR, août 2011, Beyrouth.
[4] Michel CHIHA, « Présence du Liban », op. cit., p. 9.
[5] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : Perspectives d'avenir », op. cit., p. 266.

de langue arabe méditerranéens et ceux du *Shatt al-'arab*. Le rôle du Liban ici est d'œuvrer pour favoriser un « équilibre arabe en vue du bonheur collectif ». Chiha assigne aussi au Liban une tâche plus dangereuse qui consiste à tirer les pays arabes loin de l'Océan Indien afin de les protéger de la « décadence » venant du désert, et à les rapprocher davantage de la Méditerranée pour que les « Arabes se glorifient de respirer l'oxygène et l'iode de cette mer » source d'une « fraternité de l'esprit ».

Maurice Sacre[1], journaliste dans le magazine francophone *La Revue du Liban*, n'est pas très loin de Chiha. Mettant en évidence le fait que les principaux Etats de la Ligue arabe ont chacun une « conception égocentrique du nationalisme et de l'unité », Sacre estime que la seule chose sur laquelle ces Etats peuvent s'accorder c'est la lutte commune contre l'hégémonie étrangère. A ses yeux, toute entreprise d'union entre eux reste chimérique : « à aucun moment de l'histoire, *écrit-Sacre,* les régions conquises par les Arabes n'ont formé une nation au vrai sens du mot ». Il explique que le vrai problème de cette union réside dans le désir de chaque Etat arabe d'étendre son « propre empire sur les pays frères ». C'est le cas de l'Egypte qui se considère la plus qualifiée pour guider « le monde arabe ». C'est aussi celui de l'Irak qui dispute à l'Egypte le leadership de ce monde. L'Arabie Saoudite, quant à elle, espère unifier au moins les Etats de la presqu'île arabique sous son hégémonie. Même la Syrie, ne cache pas son ambition de revivifier son passé glorieux à l'époque des Omeyyades. De ce fait, Sacre estime que l'entreprise unitaire ne « fera qu'aiguiser en définitive les contradictions internes et rivalités internationales », voire retardera la marche de ces Etats vers « une collaboration réelle » sur divers plans mais toujours dans le respect réciproque de la souveraineté de chacun d'entre eux. Sacre n'hésite pas à exprimer sa crainte que la course « à l'hégémonie [prenne] une forme violente ».

Ainsi, le nationalisme arabe se révèle selon Sacre source de conflits et de violences entre les Etats arabes, d'autant plus que ce concept de nationalisme, qui consiste à renforcer les intérêts d'une nation donnée au détriment des autres nations, appartient à un temps révolu. Le monde du XXe siècle exige, contrairement à l'attitude nationaliste, une « collaboration harmonieuse et étroite » entre les nations tant sur le plan du droit universel que sur le plan de l'économie et de la garantie de la paix mondiale. Sacre fait appel aux écrits des « unionistes

[1] Maurice SACRE, « Courants nationalistes et courants socialistes », op. cit., p. 39-67.

arabes », comme Sâti‘ al-Ḥuṣârî[1], Qusṭanṭîn Zurayq et Nicolas Zyâdih, afin d'exposer les grandes lignes de leur doctrine avant de les réfuter. Selon eux le « ‘‘monde arabe’’[2] forme une unité spirituelle, historique et géographique dont les principales assises sont la langue, la religion, les traditions et le patrimoine culturel communs »[3]. La « race arabe » constitue un élément supplémentaire pour inciter ce monde à s'unir dans une nation indépendante, unique et souveraine. Cependant, ces arguments, selon Sacre, ne résistent pas à la critique scientifique. En ce qui concerne la « race », Sacre affirme que cet argument est absolument « arbitraire ». Il s'agit, pour lui, de parler de « peuples méditerranéens » conquis par les « arabo-musulmans » qui ont été « arabisés » et islamisés plutôt que d'une race arabe appartenant à une ethnie pure. De plus, la notion même de la race n'a aucune importance politique parce qu'elle est démentie par la science. Quant à la langue, elle ne constitue pas, selon Sacre, un élément essentiel pour former une nation. La preuve en est donnée par l'Europe où des pays comme la Belgique et la Suisse rassemblent des populations qui parlent plusieurs langues, et d'autres comme l'Angleterre et l'Irlande dont les peuples parlent la même langue mais n'arrivent pas à constituer une seule nation. La religion et l'histoire ne sont pas non plus des éléments unificateurs. Sinon, comment expliquer alors les « haines » et les « guerres incessantes » entre les divers groupes des empires musulmans successifs ? En outre, le fait qu'il y ait une différence dans la « physionomie géographique, la nature du sol, le climat, les ressources, l'origine ethnique, le tempérament, les mœurs et le régime politique » n'échappe pas à Sacre. Bien qu'il y ait quelques similitudes et une forme de parenté entres les pays voisins, comme la Syrie et le Liban, l'Algérie et la Tunisie, il est patent que les pays du Maghreb diffèrent essentiellement de la presqu'île arabique, du Liban, de la Lybie et du Hadramout (ancienne région du Yémen). Sacre finit par énoncer que le seul élément essentiel de la nation est « la volonté de vie commune » et que tous les autres se constituent par rapport à elle. Pour Sacre, la véritable question est la suivante : Est-ce que tous « les peuples de langue arabe, du Golfe persique à l'Atlantique, ont cette volonté de vie commune »[4]. Comment définir alors des nouveaux rapports entre ces pays de langue arabe y

[1] Ḥuṣarî est Directeur de l'instruction publique à Damas ; Zrayq est Président de l'Université de Damas et Zyâdih est professeur d'histoire à l'Université américaine de Beyrouth.
[2] « L'expression ‘‘Monde arabe’’ désigne aujourd'hui un vaste secteur de la planète qui va du Golfe Persique à l'Atlantique et qui comprend toutes les régions asiatiques détachées de l'Empire ottoman (Irak, Syrie, Liban, Palestine, Jordanie, presqu'île arabique), ainsi que tous les pays africains riverains de la Méditerranée (Egypte, Lybie, Tunisie, Algérie, Maroc) ; cf. Maurice SACRE, « Courants nationalistes et courants socialistes », op. cit.,p. 40.
[3] *Ibid.*, p. 50.
[4] *Ibid.*, p. 52.

compris le Liban ? Sacre propose une nouvelle vision qui va au-delà du nationalisme visant non la prospérité d'une nation donnée mais le « perfectionnement de l'homme » : le socialisme[1]. Cette vision est capable, selon Sacre, de faire sortir le « monde arabe » de sa « crise » à savoir son impuissance politique et économique sur le plan mondial, son « complexe d'infériorité » à l'égard de l'Occident et ses problèmes sociaux intérieurs. Partant de là, les rapports entre « libanité » et « arabité », entre le Liban et « le monde arabe » ne relèvent plus d'une analyse fondée sur l'idée de nation arabe mais d'une approche sociale. Ainsi, Sacre propose un rapprochement entre « socialisme arabe »[2] et « socialisme libanais ». Avançant une conception globale de l'univers fondée sur « la notion moderne de l'évolution et l'exigence de perfectionnement spirituel et moral de la personne humaine », le socialisme libanais, représenté par divers partis au Liban et notamment par le Parti Progressiste Socialiste est capable de donner au socialisme arabe un « prolongement métaphysique ». Seul le socialisme permet aux pays de langue arabe de coopérer. Ceci représente, aux yeux de Sacre, l'unique possibilité de réaliser un jour une union arabe.

Membre de l'école « Ṣulḥ », courant sunnite fondateur du pacte national, membre du Parti de l'Appel National [arabe] dont le président est le chrétien Edmond Rabbath, futur Premier ministre (1973 – 1974), Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ déclare solennellement dans sa conférence[3] au Cénacle en décembre 1953 son allégeance comme sunnite et comme nationaliste arabe au Liban : « Nous [Parti de l'Appel National] avons décidé que le Liban doit exister en tant qu'entité nationale unie, indépendante et souveraine dans ses frontières actuelles telles qu'elles ont été décidées définitivement en 1943 ; le Liban est un pays dont l'origine, le caractère, et le dessein sont arabes ; il n'y a pas, et il ne doit pas y avoir de contradiction ni d'opposition entre les vérités nationales [arabes] finales et absolues, et un vrai patriotisme libanais […] ». Cette formule qui réconcilie « nationalisme arabe » et « patriotisme libanais »[4] et selon laquelle les nationalistes

[1] *Ibid.*, p. 59.
[2] Cf. Jacques BERQUE, *Les Arabes d'hiers à demain*, Paris, Le Seuil, 1960.
[3] Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Al-Nidâ' al-Qawmî 'aqîda wa niḍâl » (L'appel national : doctrine et lutte), *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1954, Beyrouth, pp. 71-99. (Série : Energies engagées, prononcée le 10 décembre 1953).
[4] Cette formule élaborée par les ṢULḤ et le Parti de l'Appel national, qui consiste à réconcilier « nationalisme arabe » et « patriotisme libanais » ou « nation arabe » (*al-umma 'arabiyya*) et « patrie libanaise » (*al-waṭan al-lubnânî*), figure jusqu'à nos jours dans le discours de l'intelligentsia sunnite ; Cf. *Thawâbit Dâr al-fatwâ fî Lubnân*, 21 septembre 1983, et le 10 février 2011 in *Al-Ra'î*, 23 février 2011, Kuweit. Cf. aussi *Al-wathiqa al-siyâsiyya : li-ajli Lubnân* (Manifeste du Courant sunnite Futur, http://www.almustaqbal.org/admin/PDF/politicsAR.pdf), ainsi que son document relatif au « printemps arabe » le 8 mars 2012.

arabes acceptent le Liban comme petite « patrie » dans le cadre d'un « nationalisme arabe englobant », permet à Ṣulḥ de dire une chose et son contraire en même temps. D'une part, il défend le Liban comme le seul pays de langue arabe édifié sur la « volonté » (*irâda*) d'une partie de ses fils que sont les chrétiens et sur le « consentement » (*qubûl*) d'une autre partie que sont les musulmans, et il dénonce toutes les tentatives visant à mettre en question l'existence de ce pays comme sa fusion dans un Etat arabe plus grand ainsi que l'énoncent les projets du roi jordanien 'Abdallah et du Premier ministre irakien Nûrî al-Sa'îd[1]. D'autre part, il n'hésite pas à déclarer que son aspiration finale est l'union arabe la plus large même si cela entraîne la « disparition » du Liban de la « carte »[2]. Toutefois, Ṣulḥ subordonne toute possibilité d'union entre le Liban et les autres Etats de langue arabe à la « libre adhésion et [au] choix responsable (*lâ wiḥda illâ fî al-ḥuriyya,[…] wa al-iqtinâ' al-ḥurr […] wa al-ikhtiyâr al-mas'ûl*)»[3]. Le nationalisme arabe de Ṣulḥ s'inscrit dans le cadre d'une « grande patrie » où s'unissent les diverses « ethnies, races et civilisations » ayant une vocation à l'égard de l'ensemble de l'humanité. Cette patrie unie ne peut pas être réalisée par la contrainte mais par la volonté de tous les peuples de langue arabe. Cependant, Ṣulḥ reconnaît que « l'idée arabe » d'une « personnalité nationale arabe » reste un « vœu » (*umniya*) toujours « ambigu » (*mubhama*). A cet égard, Ṣulḥ considère le Liban comme le terreau le plus fertile apte, de par ses universités, sa presse, ses imprimeries, ses centres culturels, sa nature comme « espace de rencontre et de liberté » à développer et à promouvoir l'union arabe sous forme d'« Etats arabes unis » (*wilâyât 'arabiyya muttaḥida*) selon le modèle américain[4].

Mettant l'accent sur la personnalité propre du Liban, ses caractéristiques, et son « indépendance spirituelle », Salîm Ḥaydar se situe entre libanistes rigoureux refusant toute similitude avec leur voisinage arabophone et arabistes unionistes niant toute spécificité du pays libanais : « le Liban est un pays arabe par la géographie, l'économie, la langue et le sentiment. Il n'y a aucun doute là-dessus. […] Il est lié aux pays arabes par le lien de l'arabité [*al-'urûba*] ». Toutefois, ce Liban n'est pas uniquement arabe, il est aussi un « pays humaniste » (*balad insânî*), pays de la « pensée et de l'esprit, de la tolérance et de la fraternité ». De ce fait, il est, selon

[1] Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Al-Nidâ' al-Qawmî 'aqîda wa niḍâl », op. cit., p. 95.
[2] Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Wiḥdat al-'arab », (L'union des Arabes), *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1957, Beyrouth, p. 312. (Série : Affaires arabes ; prononcée le 1er avril 1957).
[3] *Ibid.*, p. 313.
[4] Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Al-Nidâ' al-Qawmî 'aqîda wa niḍâl », op. cit., p. 94.

Ḥaydar, « la couronne de l'arabité » (*tâj al-'urûba*)[1]. La même idée existe sous une autre forme chez Emile al-Bustânî. Celui-ci, poussé par son désir de renforcer les rapports entre le Liban et les Etats de langue arabe, conçoit son pays comme leader de ces Etats sur les plans de la culture et du développement économique. De plus, le Liban doit conduire les Etats arabes vers une « alliance […] militaire et économique », et dessiner un « avenir et une vocation » arabe envers toute l'humanité[2]. Cet avis est partagé en partie par le ministre des Affaires étrangères Philippe Taqlâ qui, reconnaissant le fait que le Liban est une « partie inséparable du monde arabe », appelle son pays à être toujours le premier parmi ses voisins dans tous les domaines.

Considérant le Liban comme une « nécessité »[3] (*ḍarûra*) pour les pays de langue arabe, Jamîl Makkâwî, ancien chef du parti sunnite *al-Najjâda* et fondateur du quotidien arabophone *al-Hadaf*, explique que la réalité libanaise incarnée par son ouverture sur tous les courants n'est qu'un reflet de la réalité des pays de langue arabe. Quant à l'écrivain et au fondateur de la revue *awrâq Lubnâniyya*, Yûsif Ibrâhîm Yazbik, il inverse l'équation de Makkâwî : « [c'est] l'arabité qui est une nécessité pour le Liban » (*al-urûba darûra lubnâniyya*). Refusant l'arabité telle qu'elle est revendiquée et pratiquée par la classe politique, les parlements et les monarchies, Yazbik défend « l'arabité-civilisation » (*al-'urûba-al-ḥadâra*)[4], engendrée par « la foi arabe » (*al-imân al-'arabî*).

Parmi tous les pays de langue arabe la Syrie est celui avec lequel les rapports sont les plus critiques. Attaché en général à l'idée d'un grand Etat arabe uni et plus particulièrement d'une « Grande Syrie » englobant le Liban, la Jordanie, la Palestine et la Syrie, ce grand et fort voisin n'accepte pas le fait que le Liban soit une entité indépendante et souveraine ayant son propre régime politique et économique et ses relations étrangères autonomes notamment avec l'Occident. Les conférenciers du Cénacle se trouvent donc durant les premières années d'activité face à cette idéologie syrienne, notamment celle présentée par le fondateur du Parti National Syrien Antûn S'âdîh, ainsi que face à la tendance syrienne visant à exercer une forme d'emprise sur tous les aspects de la vie libanaise. Chiha, Boulos et Sacre s'attaquent à cette idéologie, d'une

[1] Salîm HAYDAR, « Al-Ta'mîr min al-asâs », (La reconstruction à la base (dès la base), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1949, Beyrouth, p. 22. (Série : La Reconstruction de la Maison libanaise, prononcée le 17 janvier 1949).
[2] Émile al-BUSTÂNÎ, « Lubnân wa al-'âlam al-'arabî", op. cit., p. 223.
[3] Jamîl MAKKÂWÎ, « At-Tâqa al-lubnâniyya » (L'énergie libanaise), *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957, Beyrouth, p. 217-240. (Série : Préoccupations libanaises ; prononcée 18 février 1957).
[4] Yûsif Ibrâhîm YAZBIK, « Tatawwur ash-shu'ûr al-'arabî » (Le développement du sentiment arabe), *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1957, Beyrouth, p. 244-281. (Série : Affaires Arabes ; prononcée le 18 mars 1957).

part en essayant de montrer la spécificité de chacun des deux pays, et d'autre part en appelant à une ouverture économique et à des relations privilégiées entre les deux. Bien que l'union des pays du Levant dans une Grande Syrie puisse paraître raisonnable sous un angle économique et stratégique, elle reste, estime Sacre, difficile à justifier sur le plan « ethnique, historique et spirituel ». Réfutant la thèse de S'âdih selon laquelle la « Syrie naturelle » ou le « Croissant fertile forme une unité géographique, économique et stratégique indivisible », Sacre affirme que cette « Grande Syrie » prônée par Sa'âdih « n'est qu'une « création de l'esprit », le « résultat d'une décision personnelle et arbitraire » plutôt qu'une réalité historique[1]. Boulos, quant à lui, met en évidence l'impossibilité d'une union historique entre ces divers pays du Levant du fait des « complexités de [leur] relief, et de [leur] climat] » qui les morcellent en de « nombreuses régions dissemblables »[2]. Boulos distingue quatre zones : la Syrie-Nord, la Syrie-Sud ou Palestine, la Syrie continentale désertique séparée de la Syrie maritime ou Liban à l'Ouest par « une double ligne de hautes terres, le Liban [chaîne Ouest du Mont-Liban] et l'Anti-Liban [chaîne Est du Mont-Liban] »[3]. Se basant sur le contraste du relief et du climat entre la région maritime et la région désertique Boulos montre comment chacune d'elles développe son propre régime économique et social. Alors que la région désertique subit l'influence de l'intérieur continental, la région maritime respire le vent méditerranéen. De ce fait, ces deux régions distinctes ne réussissent jamais à établir une vraie union politico-sociale à l'instar de celle réalisée dans la Mésopotamie ou dans le bassin du Nil. Cependant, il y a une constante que les conférenciers du Cénacle ne peuvent pas surmonter, celle de la réalité géographique selon laquelle 85 % des frontières terrestres du Liban jouxtent la Syrie. Tout problème avec ce grand voisin est susceptible d'étouffer économiquement et politiquement le Liban. Conscient de cette réalité, et tout en restant attaché à l'idée de la spécificité du Liban, Chiha appelle à une meilleure compréhension entre les deux pays invités à renforcer leur coopération. Il incite même les Libanais à œuvrer à rendre « l'orientation générale de la politique syrienne » compatible avec la politique libanaise[4]. Toynbee, quant à lui, va plus loin dans l'analyse des relations entre le Liban et la Syrie. Situant le dérèglement du Proche-Orient au centre de la lutte entre les deux empires mondiaux, les Etats-Unis et l'Union soviétique, pour tracer au Levant la frontière entre les deux

[1] Maurice SACRE, « Courants nationalistes et courants socialistes », op. cit., p. 55.
[2] Jawad BOULOS, « Les fondements géographiques du Liban contemporain », op. cit., p. 9.
[3] *Ibid*., p. 10.
[4] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : Perspectives d'avenir », op. cit., p. 270.

zones d'influence, Toynbee exprime son inquiétude de voir cette ligne de démarcation être fixée sur la « crête de l'anti-Liban ». Dans ce cas, les voisins de l'Est du Liban, y compris la Syrie, se trouveraient englobés dans la sphère soviétique. Le Liban se trouverait donc dans un état permanent d'hostilité avec le voisin immédiat, la Syrie : « si les relations syro-libanaises deviennent hostiles, le Liban sera étouffé »[1]. D'où l'importance, selon Toynbee, du rôle de la diplomatie libanaise qui doit œuvrer pour empêcher que le « monde arabe ne soit divisé de cette façon désastreuse ». Cela ne peut être réalisé que par un rapprochement entre les Etats-Unis et ce « monde arabe ».

En mai 1948, un « voisin envahissant »[2] surgit sur les ruines d'une Palestine occupée : Israël. C'est l'expression de René Habachi qui résume parfaitement la position de l'intelligentsia libanaise, dans ses diverses branches francophone et arabophone, chrétienne et musulmane, vis-à-vis de cette nouvelle entité : « vomir tout l'Occident plutôt qu'avaler l'os israélien »[3]. Conscient du danger représenté par cette nouvelle entité sioniste, Asmar appelle des conférenciers dès le début de 1947 afin qu'ils défendent la « cause palestinienne » et qu'ils démasquent l'idéologie sioniste. C'est le 17 mars 1947 que Najîb Ṣadaqa, spécialiste des affaires palestiniennes, expose son point de vue concernant la question palestinienne ainsi que les diverses positions des puissances mondiales à son égard. Ṣadaqa explique que la terre qu'on appelle « Palestine » n'est que le rassemblement de quelques régions situées au Sud Liban et à l'ouest du Jourdain placées sous le mandat de la Grande-Bretagne. Selon lui, le rôle de celle-ci est d'aider les « Arabes […] habitants autochtones (*al-sukkân al-aṣliyyîn*) de cette terre » à établir un « gouvernement national indépendant ». Cependant, et au contraire de tous leurs engagements envers le *sharîf* Hussein roi du Hedjaz, les Britanniques concluent une « affaire commerciale »[4] (*ṣafaqa tijâriyya*) avec les « sionistes » (*al-ṣuhyûniyyûn*) au détriment des « Arabes », consistant à aider les sionistes à établir « une patrie nationale » juive (*waṭan qawmî*) sur la terre de Palestine selon le « rêve de Herzl et de ses successeurs ». Forts de l'appui financier et politique de l'Empire britannique, les juifs ont commencé à arriver en Palestine dès 1918

[1] Arnold TOYNBEE, « Liban expression de l'histoire », op. cit., p. 234.
[2] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : Perspectives d'avenir », op. cit., p. 238.
[3] Témoignage de Naṣîf NAṢṢAR, op. cit.
[4] Najîb ṢADAQA, «Falastîn fî mu'tarak as-siyâsa al-'âlamiyya » (La Palestine dans l'arène de la politique mondiale), *Les conférences du Cénacle*, n°4, 1947, Beyrouth, p. 203-205. (Série : Histoire, prononcée le 17 mars 1947). Pour une lecture plus objective du conflit arabo-israélien voir Dominique PERRIN, *Palestine une terre, deux peuples*, Paris, Septentrion, 2000 ; et sur les migrations des juifs entre les années 1880 et 1947 voir Nathan WEINSTOCK, *Terre promise trop promise. Genèse du conflit israélo-palestinien (1882-1948)*, Paris, Olide Jacob, 2011.

s'appropriant des terrains et établissant des industries et des centres commerciaux. Leur nombre, selon Ṣadaqa, s'est considérablement accru en trente ans passant de quelques milliers à sept cent mille personnes qui contrôlent le tiers des terrains agricoles ainsi que des secteurs entiers de la vie économique et financière. A ses yeux, les juifs sont bien préparés pour établir un « Etat juif indépendant (*dawla yahûdiyya mustaqilla*) » capable d'accueillir les millions de juifs qui vont émigrer vers lui. La vraie « cause palestinienne » consiste, à ses yeux, à lutter afin de « supprimer le mandat britannique », de réaliser « l'indépendance de la Palestine arabe » et d'effacer toute trace d'une « patrie sioniste »[1]. Aucune solution n'est acceptable autre que celle garantissant le retour de la Palestine à ses « héritiers », les « habitants autochtones Arabes ». Toutefois, Ṣadaqa réalise la difficulté de cette solution du fait de la position forte des juifs. Ceux-ci sont cultivés, excellemment organisés, s'appuyant sur des partis politiques et des institutions mondiales, tous mus par une même volonté. En sus, ils regroupent parmi eux les meilleurs savants du monde élevés en Europe et aux Etats-Unis. Du fait de leur forte présence industrielle, financière, médiatique, et intellectuelle dans les pays les plus puissants du monde, les juifs jouissent du soutien des centres stratégiques les plus influents en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis. Reprenant le discours de Ben Gourion à Jérusalem le 19 mai 1944, Ṣadaqa met en relief l'ambition des sionistes d'élargir leurs frontières de façon à ce qu'elles soient compatibles avec les préceptes de la Torah : « de l'Euphrate au Nil »[2]. Ṣadaqa met donc en évidence le danger existentiel que « le sionisme » représente pour le Liban et notamment pour sa frontière Sud.

Considérant Israël comme une « puissance apparemment très petite, et en fait universelle », et la définissant comme la force « la plus raciste et la plus impérialiste de la terre »[3], Chiha rejoint Ṣadaqa dans ses inquiétudes vis-à-vis de ce nouveau « voisin » dangereux. Contrairement à la structure plurielle du Liban, Israël assoit l'identité de son citoyen sur la seule appartenance à la religion juive. C'est en devenant Etat qu'Israël devient, selon Chiha, « la métropole du judaïsme universel » où se déroule une expérience politique assez « extraordinaire », une combinaison paradoxale « de réalisme, de matérialisme, d'intellectualisme et d'illuminisme »[4]. Chiha reprend le constat de Ṣadaqa à savoir que cette

[1] *Ibid.*, p. 206.
[2] *Ibid.*, p. 201 ; Cf. aussi Burhân Al-DAJJÂNÎ, « Mustaqbal al-'Arab » (L'avenir des Arabes), *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1957, Beyrouth, p. 324. (Série : Affaires Arabes ; prononcée le 4 avril 1957).
[3] Michel CHIHA, « Le monde d'aujourd'hui », op. cit., p. 239.
[4] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : Perspectives d'avenir », op. cit., p. 270.

puissance universelle a ses représentants au sein et au premier rang de toutes les nationalités et des principaux gouvernements. Montrant ses ressources immenses sur toute « l'étendue de la planète », Chiha invite les Libanais à avoir conscience des défis que leur « nouveau voisin du Sud » constitue pour eux. « La vigilance à l'égard [d'Israël] s'impose avant toute chose » dit-il. D'un ton pessimiste Chiha annonce à ses compatriotes qu'ils ne « connaîtront plus le repos, du moins un repos un peu durable »[1]. Du fait de sa politique articulée sur l'« immigration systématique et de peuplement accéléré », Israël se trouve devant l'obligation de mener une entreprise de « conquête » afin d'acquérir plus d'« espace vital »[2]. La conséquence directe de cette politique est la mise en danger de la frontière sud du Liban. Un deuxième danger apparaît aussi pour Chiha dans le fait qu'Israël joue le rôle de « ferment de discorde » régionale car il dessine une ligne de fracture entre les juifs de cette région et leurs compatriotes dans les divers pays de langue arabe y compris le Liban. Rassurant les juifs libanais, et insistant sur l'absence de tout « antisémitisme » au Liban, Chiha distingue clairement entre sionisme et judaïsme : « c'est contre le sionisme, ce n'est pas contre le judaïsme que nous nous défendons ». Etat fondé sur la pluralité confessionnelle où les « minorités sont en équilibre parce qu'elles reçoivent leur droits », le Liban ne peut que défendre ses fils juifs, sinon il irait contre sa « raison d'être, […] ses principes fondamentaux, […] sa tradition intellectuelle et religieuse permanente, […] sa tradition politique la mieux assise ». Critiquant le soutien financier et politique des Etats-Unis à l'Etat d'Israël, Chiha se pose la question : « ne voit-on pas à Washington et dans l'Etat de New-York en particulier, que c'est l'explosion et la guerre que l'on prépare ? ». A ses yeux, la démarche et les ambitions démesurées israéliennes préparent un avenir plein de « violence et de conquête », pour les pays de la région, voire le déclenchement « d'une guerre mondiale ».

Expliquant que la terre de Palestine est incapable à répondre aux exigences vitales des Israéliens, Sa'îd 'Aql exprime son inquiétude que le Liban soit visé par les Israéliens unis par l'idéologie sioniste, et pour qui le « sang », « l'obsession de l'argent » (*hawas al-mâl*), la « puissance » et « la science » constituent une « partie de leurs vies ». Ceux-ci conçoivent le Liban comme « terre promise » (*arḍ mî'âd*), la seule terre où la « pensée » peut s'épanouir grâce à la vie qu'on peut y mener du fait des ressources naturelles qui le caractérisent (climat, fertilité

[1] *Ibid.*, p. 271.
[2] *Ibid.*

des terres, eaux). Pour cette raison, ‘Aql ne trouve d’issue pour les Libanais que dans la destruction d’Israël : « Il faut que nous continuions […] à œuvrer pour la disparition d’Israël »[1].

Le lendemain de la défaite des armées arabes en 1948[2], le Liban se trouve face au premier défi lancé par l’existence de son « voisin sioniste du Sud » qui cache derrière lui « une nouvelle image du colonialisme »[3]. Des dizaines de milliers de Palestiniens chassés de leurs villages viennent se réfugier au Liban. Asmar demande à Fouad Karam et à Edmond Rabbath[4] de faire mieux comprendre la situation à l’auditoire du Cénacle. Laissant à Karam la tâche d’exposer les résultats de l’enquête sur ces réfugiés, Rabbath dégage de cet événement les conséquences politiques et stratégiques sur le Liban et les autres pays de langue arabe qui accueillent les réfugiés. Estimée comme « le problème le plus angoissant qui se pose aujourd’hui aux pays arabes », la situation des réfugiés de Palestine, par ses répercussions, est susceptible, selon Rabbath « d’ébranler les fondements » de l’existence des pays de langue arabe[5]. Il situe la « chasse systématique […] de près d’un million d’Arabes [de] la terre qu’ils occupent d’un temps immémorial » dans la ligne des « méthodes du nazisme intégral » et du « fascisme ». Accusant « l’Etat israélien » de mener une politique consistant à occuper toute la Palestine et à la vider de tout « élément arabe », Rabbath estime que « l’exode des Arabes de Palestine efface le souvenir même des malheurs qui se sont abattus sur les victimes du nazisme et du fascisme, sur les Arméniens de la guerre de 1914, ou même sur les juifs déplacés de l’Europe centrale et orientale, dont le nombre et les souffrances sont loin d’égaler ceux des Arabes de Palestine »[6]. Le problème des réfugiés de Palestine ne peut se résoudre, à ses yeux, que par le recours au droit international consistant à les rapatrier : « Les Arabes de Palestine possèdent le droit imprescriptible de regagner leur patrie et d’y vivre dans les même conditions de liberté qu’auparavant. Ce principe est consacré dans tous les traités et accords qui sont intervenus à la suite des deux guerres mondiales au sujet des réfugiés et des personnes déplacées, et notamment dans la constitution de l’Organisation Internationale pour les Réfugiés du 15 décembre 1946 ».

[1] Sa‘îd ‘AQL, « Lubnân : mu‘ḍilât wa qiwâ » (Liban : problèmes et énergies), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1954, Beyrouth, p. 280. (Série : Lignes de force d’un devenir libanais ; prononcée le 1er mars 1954).
[2] Sur la guerre de 1948 voir ‘Abd al-Ilâh BALQÎZ, *Al-‘Arab wa Isrâ’îl*, Beyrouth, Al-‘Âlamiyya li al-kutub, 2004 ; et Michel CHIHA, *Palestine*, Fondation Michel Chiha et Annahar, Beyrouth, 2003.
[3] Philippe TAQLÂ, « Al-Siyâsa al-dâkhiliyya al-lubnâniyya », op. cit., p. 142.
[4] Fouad KARAM, « Témoignage sur les réfugiés palestiniens », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1949, Beyrouth, p. 43-78. (Série : Témoignage sur le temps présent, prononcée le 17 mars 1949, Introduction d’Edmond RABBATH).
[5] *Ibid.*, p. 43.
[6] *Ibid.*, p. 44.

Pour Rabbath, ce sont le pouvoir et l'efficience de l'Organisation des Nations Unies qui sont en jeu ici. Le vrai défi pour cette Organisation n'est pas seulement d'assister les réfugiés dans les pays d'accueil, mais de pousser Israël à respecter le droit international à leur égard.

Selon l'enquête sur le terrain de Karam, c'est à la frontière libanaise que sont accueillis les premiers flots de l'exode palestinien créant pour le gouvernement libanais un problème qui se présente à lui d'une « façon intense et imprévue ». Le nombre des ces réfugiés, selon le rapport de William Gower de la Croix Rouge américaine sur lequel s'appuie Karam, s'élève à 800.000 répartis sur le Liban, la Syrie, la Transjordanie et l'Egypte, dont 150.000 sont au Liban. Alors que 25 % d'entre eux sont accueillis par des particuliers, 50 % vivent « dans les baraquements ou les tentes, tandis que les 25% restant « sont abrités par les arbres » ou se réfugient « dans les grottes ». Malgré les efforts déployés par tous les secteurs de la « nation » comme le Centre de l'Assistance aux Réfugiés[1], la Croix-Rouge, le Bureau permanent pour la Palestine, les partis politiques, Kataëb et Najjâdih, la Fédération des Scouts, et même les initiatives privées, Karam met l'accent sur la situation pitoyable des réfugiés palestiniens. Après ses visites dans les camps du Liban et de Syrie, Karam réalise que des gens nus, affamés, démoralisés, désespérés et abandonnés représentent un « danger très éminent » sur le plan de « l'ordre public »[2] pour les pays d'accueil. Rejoignant l'idée de Rabbath et s'appuyant sur les recommandations du médiateur pour la Palestine délégué par l'ONU, le Comte Folke Bernadotte[3], Karam affirme que le problème des réfugiés palestiniens ne peut être résolu qu'en reconnaissant leur droit à retourner en Palestine.

Accusant les sionistes d'avoir assassiné le Comte Bernadotte le 17 septembre 1948, Muḥyî al-Dîn Nṣûlî, témoin oculaire des négociations entre les pays de langue arabe et Israël au Palais de Chaillot à Paris, est persuadé que la cause de son assassinat est le rapport qu'il a rédigé dans lequel il exige « le retour des réfugiés » dans leurs maisons, et « la compensation »[4] de leurs leurs pertes et l'adoption d'une « solution pacifique » pour le conflit arabo-israélien sur la base de deux Etats indépendants. Nṣûlî se retourne d'emblée contre la position des diverses délégations arabes qu'il qualifie de « négative ». Scandalisé par le comportement des délégués

[1] Présidé par Georges Haymarî.
[2] Fouad KARAM, « Témoignage sur les réfugiés palestiniens », op. cit., p. 76.
[3] La mission de Bernadotte est lancée le 21 mai 1948.
[4] Muhyî al-Dîn NṢÛLÎ, « Min waḥî muqtaraḥât Bernadotte », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1949, Beyrouth, p. 89-112. (Série : Hors-série, prononcée le 21 mars 1949).

arabes qui se rendent en retard ou pas du tout aux réunions fixées pour discuter la question palestinienne, Nṣûlî reproche à ces délégués de ne faire aucune proposition de solution à cette question et même de refuser toute initiative y compris celle de Bernadotte qui cherche à établir deux Etats, sous prétexte de leur attachement à la seule création d'« un Etat arabe uni en Palestine ». Divisés entre eux, les Arabes, selon Nṣûlî, refusent de voir qu'Israël est devenu une réalité. Déçu de cette attitude des pays de langue arabe qui n'arrivent à s'entendre ni sur le plan militaire, ni sur le plan diplomatique, ni sur la question des réfugiés, ni sur le dossier des négociations avec Israël, Nṣûlî appelle les Arabes à plus de réalisme : « Serions-nous capables de refuser la reconnaissance de l'Etat d'Israël (*al-i'tirâf bi dawlat Isrâ'îl*), au moment où le simple fait d'avoir négocié et signé des accords avec lui signifie sa reconnaissance implicite »[1].

Maurice Sacre reproche également aux Arabes leur confusion et leur indécision. Les voilà décidés à abattre Israël alors qu'ils ne sont pas en mesure de le faire. Une telle entreprise, selon Sacre, exige un équipement militaire et économique dont les Arabes ne disposent pas[2]. De son côté, attribuant la victoire militaire et diplomatique d'Israël sur les Arabes à la supériorité de leur système basé sur la « civilisation moderne » (*madaniyya ḥadîtha*), Qusṭanṭîn Zurayq reproche à ces derniers d'avoir une « mentalité improductive » (*dhihniyya râkida*) qui ne leur permet pas de triompher d'Israël.

De nouveau, il apparaît que c'est au Liban qu'incombe la responsabilité de jouer un rôle de médiateur entre les Etats-Unis et les pays de langue arabe, notamment l'Egypte et la Syrie afin de trouver une solution à la question palestinienne. Le Liban est le seul pays qui dispose d'une position particulièrement favorable « pour pousser le gouvernement américain, à reconsidérer sa position dans l'affaire palestinienne »[3], ce gouvernement étant le seul à pouvoir exercer sur les Israéliens la pression nécessaire. Toynbee considère les résultats de ce rôle libanais comme « une question de vie ou de mort » pour le Liban. Tout échec risque en effet de mettre le Liban dans une situation tragique, l'exposant à la fois au risque de guerre avec Israël du fait de la situation des refugiés palestiniens sur son territoire et au risque de conflit avec une Syrie au régime dictatorial incompatible avec la démocratie libanaise, prosoviétique et qui de plus accorde son soutien armé aux réfugiés qui sont installés chez lui.

[1] *Ibid.*, p. 111.
[2] Maurice SACRE, « Courants nationalistes et courants socialistes », op. cit., p. 48.
[3] Arnold TOYNBEE, « Liban expression de l'histoire », op. cit., p. 234.

C'est avec les pays maritimes du Nord comme du Sud de la Méditerranée que les Libanais se sentent le plus à l'aise. « Père de la civilisation » (*abû al-ḥadâra*)[1], berceau de tout ce qui élève la personne « au-delà de son humanité et de son innéité » (*mâ fawq al-basharî al-fitrî*)[2], la Méditerranée apparaît à certains conférenciers cénacliens comme « véhicule de [leur pensée], réceptacle de [leur] espoir »[3] selon Ammoun qui la conçoit comme « la fenêtre ouverte pour [le Liban] sur l'infini ». Elle est le destin auquel le Liban doit rester fidèle. Tout en restant ouvert aux vents qui viennent de l'Est, le Liban ne peut se fermer aux vents méditerranéens qui apportent avec eux les « pluies bienfaisantes » de « l'Occident » et de la « chrétienté ».

Considéré comme le fondateur du courant méditerranéen au Liban[4], Michel Chiha ne conçoit le Liban que dans une optique méditerranéenne : « le Liban, *écrit-il*, avec le Proche-Orient tout entier appartient en premier lieu au monde méditerranéen »[5]. Le Liban, dès les temps des Phéniciens, appartient aux « civilisations […] qui procèdent du climat méditerranéen ». Chiha insiste beaucoup sur la dimension spirituelle et universelle de la relation entre le Liban et la Méditerranée : « notre vocation à l'universalisme commence par la Méditerranée ». Se situant dans cet espace méditerranéen lui permettant de communiquer avec les Occidentaux, et étant un pays où se rencontrent les trois monothéismes, le Liban est appelé à jouer le rôle du « sauveur » des civilisations fondées par ces monothéismes. Se plaçant également sur le terrain spirituel, l'éditorialiste du quotidien *L'Orient*, René Aggiouri considère que la vocation du Liban consiste à « exprimer l'essence de la civilisation méditerranéenne »[6]. Etant un espace où se rencontrent « islam […] et chrétienté qui occupent les deux rives de la Méditerranée », le Liban est capable de prouver que la coexistence entre islam et « civilisation occidentale dans ses deux sources chrétienne et grecque » est possible. A cette dimension spirituelle l'ingénieur et président du Conseil national de la recherche scientifique, Joseph Naggear, ajoute la dimension économique. N'étant plus un lac qui sépare mais un « lien », « une rue reliant trois continents » au bout de

[1] Fu'âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Lubnân fî mâ qabla at-târîkh », op. cit. p. 30.
[2] Edward ḤUNAYN, « Wajh al-lubnânî al-majhûl », op. cit., p. 321.
[3] Charles AMMOUN, « Le Liban : Risques et possibilités », op. cit., p. 11.
[4] Cf. son livre : Michel CHIHA, *Variations sur la Méditerranée*, Beyrouth, Fondation Chiha, 1973, réimpression 1994.
[5] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde », op. cit., 277.
[6] René AGGIOURI, « Conflit de forces et équilibre », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957, Beyrouth, p. 135. (Série : Préoccupations libanaises ; prononcée le 21 février 1957).

laquelle se trouve le Liban, la Méditerranée fait du Liban le « passage obligé du trafic des continents »[1].

Ibrâhîm ‘Abd al-‘Âl, quant à lui, montre comment la Méditerranée, du fait de son contraste avec la montagne, le désert et l’océan, crée une forme d’« unité », d’« individualité méditerranéenne» ayant son « propre caractère qui trouve son expression dans la structure géographique […], dans le climat, dans l’atmosphère faite de couleurs et de parfums, […] de cette zone terrestre »[2] qui lui sert de cadre. Cela induit un genre de vie spécifique. C’est dans cette région où la moyenne annuelle des températures est d’environ 21°C, où les terres sont fertiles et où se trouvent les routes commerciales, que naissent les premières civilisations : la Mésopotamie, l’Egypte pharaonique, l’Assyrie et la Phénicie. Quant aux autres civilisations comme la grecque ou la romaine, elles ne se sont établies hors « des régions traversés par l’isotherme 20° » qu’après l’invention des techniques de chauffage. S’agissant du Liban, la population s’est concentrée en majorité dans les régions protégées par une barrière montagneuse qui jouissent, selon ‘Abd al-‘Âl, de l’influence bénéfique du climat méditerranéen. De ce fait, le Levant, et en particulier le Liban, sont « plus méditerranéen[s] que continent[aux] ». C’est pour cette raison que la population de cette terre s’est tournée vers la mer.

L’importance de cette référence à la Méditerranée permet à certains conférenciers du Cénacle, de renforcer le courant libaniste, et d’établir une forme d’équilibre avec le nationalisme arabe et syrien. Ce courant va se renforcer avec l’arrivée de René Habachi qui, dès la fin de 1958 œuvre pour sculpter une pensée méditerranéenne ayant comme foyer le Liban « incarnation de la Méditerranée »[3].

[1] Joseph NAGGEAR, « Patrimoine libanais : le milieu physique », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1953, Beyrouth, p. 72. (Série : Patrimoine libanais, prononcée le 26 janvier 1953).
[2] Ibrâhîm ‘ABD AL-ÂL, « Energies libanaise », op. cit., p. 16, 22.
[3] Cf. Yûḥannâ SLÎM, *La philosophie du bassin méditerranéen et l’engagement libanais. Dans l’œuvre du docteur René Habachi*, Kaslik-Liban, Bibliothèque de l’Université Saint-Esprit de Kaslik, 1993, p. 23.

CHAPITRE III

UNE PHILOSOPHIE POLITIQUE LIBANAISE

Persuadé que la « culture engagée » et « le politique »[1] sont inséparables, Asmar donne à son Cénacle dès le début une mission principale que les mots suivants, prononcés lors de la

[1] Michel ASMAR, « Liminaire, au seuil d'une nouvelle année », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1954, Beyrouth, p. v. Ce texte rapporte les réflexions par lesquelles le Directeur du Cénacle a donné le départ aux activités de la nouvelle année, avant de laisser la parole à Michel Chiha, conférencier de la séance inaugurale.

saison de conférences 1957 – 1958, reflètent parfaitement : « nous n'avons jamais prétendu au Cénacle faire de la politique active. Mais notre action peut être plus large […] en dirigeant les esprits d'une manière positive. Nous pouvons faire du politique sans faire de la politique. Telle a été notre mission depuis la fondation de notre mouvement il y aujourd'hui dix ans »[1]. René Habachi explique bien la différence entre les deux : « le politique est l'affaire des savants et des philosophes rassemblés, la politique est l'affaire des politiciens. Là où manque le politique dans un pays, la politique se fait cancéreuse »[2]. Or, s'engager sur le plan de la culture et du politique mettant en jeu « les principes de la vie en commun » afin de les discuter d'un point de vue « fondateur, […] généalogique ou critique »[3] sans jamais « ignorer la réalité »[4], aboutira d'une manière ou d'une autre à l'élaboration d'une « philosophie politique » (*falsafa siyâsiyya*). Alors que la mythologie libanaise vient donner une forme de légitimité civilisatrice et de justification « historique » à la nouvelle nation libanaise, cette philosophie politique apparaît pour traiter la réalité libanaise tel quel. En effet, cette philosophie constitue pour Asmar le fondement indispensable dans la marche vers l'édification de l'Etat libanais, cadre institutionnel, administratif, juridique de la nation. Cet Etat est nécessaire pour la survie, le développement et l'épanouissement du Liban.

Le régime politique libanais : confessionnalisme ou laïcité ?

Le confessionnalisme ou *al-tâ'ifiyya* est un système politique établi au Liban en 1943 selon lequel les diverses communautés religieuses répartissent entre elles les trois présidences, (celle de la République, celle du gouvernement et celle du Parlement), les sièges au Parlement et les postes dans la Fonction publique. Ce système trouve ses origines dans « les arrangements de Shakîb Afandî »[5] (*tartîbât Shakîb Afandî*) en 1845 à la suite de la chute de l'Emirat du Mont-Liban en 1941 et aux confrontations confessionnelles entre les Druzes et les Maronites. Selon ces arrangements, le Mont-Liban est partagé en deux gouvernorats (*qâ'immaqâmiyya*) druze et maronite. Chacun de ces gouvernorats est dirigé par un gouverneur (*qâ'immaqâm*) et un Conseil

[1] Michel ASMAR, « Liminaire 1957 », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1957, Beyrouth, p. 5.
[2] René HABACHI, « La pensée engagée et dégagée au Liban », *Les conférences du Cénacle*, n°3, 1954, Beyrouth, p. 127. (Série : Clôture de la série Energies engagées)
[3] Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS, « Préface », *Dictionnaire de la philosophie politique*, (dir. Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS), Paris, PUF, 2008, p. i.
[4] Raymond ARON, *Le spectateur engagé*, Paris, Editions de Fallois, 2004, p. 246.
[5] Ministre des Affaires étrangères de l'empire ottoman à l'époque.

où sont représentées toutes les communautés religieuses[1], sachant que ces représentants sont élus par leurs communautés avec l'approbation de l'autorité religieuse respective. Ce système confessionnel est venu se substituer au système féodal (*nizâm al-a'yân*) selon lequel les grandes familles féodales gouvernent leurs territoires respectifs sous l'égide de l'Emir[2].

La Constitution libanaise promulguée en 1926 s'efforce de concilier les principes fondamentaux de la troisième République française et les spécificités de la réalité libanaise telle qu'elles sont consacrées par lesdits « arrangements » et le Protocole de 1861 qui a géré la gouvernance de la province *Mutaṣarrifiyya* du Mont-Liban entre 1861 et 1915. Les articles 9, 10, 12 et 95 de la Constitution libanaise expriment bien cette synthèse qui prévoit que le gouvernement libanais respecte le statut personnel et les intérêts religieux de chacune des confessions et garantisse le droit pour chaque communauté d'avoir ses écoles ainsi que son propre quota dans l'administration libanaise[3].

Etymologiquement, le terme *ta'ifiyya* procède du mot *tâ'ifa* qui signifie un groupe de gens qui ont des caractéristiques qui leur sont propres. La plupart des dictionnaires classiques de langue arabe s'accordent sur cette définition[4]. Quant à l'Encyclopédie de l'Islam, elle montre

---

[1] Maronite, druze, grecque orthodoxe, grecque catholique, shiite duodécimain (ou *matâwla*) et sunnite ; cf. Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 331-334.

[2] Pour plus d'information sur ce système et ses origines historiques voir : Mas'ûd ḌÂHIR, *Al-Judhûr al-târîkhiyya li-al-mas'ala al-ṭâ'ifiyya al-lubnâniyya*, Beyrouth, 1981 ; Michel GHRAYYIB, *Al-Ṭâ'ifiyya wa al-iqtâ'iyya fî Lubnân*, Beyrouth, 1962 ; et Edmond RABBATH, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnelle. Essai de synthèse*, op. cit.

[3] **Article 9** : La liberté de conscience est absolue. En rendant hommage au Très Haut, l'État respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux. **Article 10** : L'enseignement est libre en tant qu'il n'est pas contraire à l'ordre public et aux bonnes moeurs et qu'il ne touche pas à la dignité des confessions. Il ne sera porté aucune atteinte au droit des communautés d'avoir leurs écoles, sous réserve des prescriptions générales sur l'instruction publique édictées par l'État. **Article 12** : Tous les citoyens libanais sont également admissibles à tous les emplois publics sans autre motif de préférence que leur mérite et leur compétence et suivant les conditions fixées par la loi. Un Statut spécial régira les fonctionnaires de l'État suivant les administrations auxquelles ils appartiennent. **Article 95** : A titre transitoire et conformément aux dispositions de l'article 1er de la Charte du Mandat et dans une intention de justice et de concorde, les communautés seront équitablement représentées dans les emplois publics et dans la composition du ministère sans que cela puisse cependant nuire au bien de l'État ; Cf. Yûssif Quzmâ al-KHÛRÎ, *Al-Ṭâ'ifiyya fî Lubnân min khilâl munâqashât Majlis al-nuwwâb 1923-1987* (Le confessionnalisme au Liban selon les discussions au sein de la Chambre), Beyrouth, Dâr al-Ḥamrâ', 1989, p. 5-14 ; et MÉNASSA Béchara, *Dictionnaire de la constitution libanaise*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 2010 ; et http://mjp.univ-perp.fr/constit/lb1926.htm.

[4] 'Abdallâh al-'ALÂYLÎ, *Lisân al-'arab*, Beyrouth, Dâr lisân al-'arab, [s.d], tome 2, p. 626-627 ; Al-FAYRÛZABÂDÎ, *Al-Qâmûs al-muḥît*, Beyrouth, Mu'assasat al-risâla, réédité en 1986, p. 1077 ; Al-ZAMAKHSHARÎ, *Asâs al-balâgha*, Beyrouth, réédité en 1998, p. 515 ; Al-ZUBAYDÎ, *Tâj al-'arûs min jawâhir al-qâmûs*, Beyrouth, Dâr Maktabat al-ḥayât, [s.d], p. 184-185 ; IBN MANZÛR, *Lisân al-'arab*, Beyrouth, Dâr Ṣâdir, [s.d], tome 8, p. 53.

comment ce terme glisse depuis le IXe siècle du sens coranique signifiant un « groupe de gens » à un autre, religieux, désignant un groupe de gens qui se rassemblent autour d'un maître soufi[1]. Durant l'empire ottoman, ce terme prend le sens d'un « groupe de gens qui se rassemblent autour d'un homme qui représente un courant ou une école dogmatiques et religieux »[2] qu'ils soient musulmans ou chrétiens. Les divers Etats islamiques, y compris l'empire ottoman, géraient le statut des différents groupes musulmans par le biais de la Sharia. Ces Etats ont octroyé aux communautés chrétiennes et juives (désignées par *ahl al-dhimma* ou communautés sous protection) un statut juridique propre selon lequel les *dhimmi*-s ont leur statut personnel et s'acquittent d'un impôt qu'on nomme *djizya*. En retour, l'Etat islamique exerce sa surveillance sur ces communautés et leur accorder son aide et sa protection. Ainsi, se sont développées des entités communautaires autonomes séparées socialement, politiquement et militairement de la *umma* musulmane. D'ailleurs, plusieurs groupes musulmans non sunnites ont été considérées par le pouvoir central sunnite comme hétérodoxes, voire mécréants (*kuffâr*)[3], parmi eux les shiites duodécimains, les alaouites, les druzes et les ismaélites[4]. Ceux-ci ont été persécutés et massacrés à plusieurs reprises depuis le XIIIe siècle[5]. Ce n'est qu'au XIXe siècle, avec les deux « Hatti-Hamayoun » du 3 novembre 1839 et du 18 février 1856[6], que les sociétés contrôlées par les Ottomans connaissent l'émergence de lois positives visant à mettre fin à la discrimination entre elles. Mais c'est avec la Constitution ottomane de 1876 que furent proclamées, pour la première fois dans un empire majoritairement musulman, l'égalité civile entre musulmans et non-musulmans et la liberté religieuse.

C'est dans cette conjoncture que le Règlement organique du Mont-Liban – conclu par les grandes puissances européennes (Angleterre, France, Autriche, Prusse) et l'Empire ottoman en

[1] GEOFROY E., « TA'IFA », in *Encyclopedie de l'Islam - Nouvelle édition*, Pays-Bas, Leiden Brill, Tome X, 2002, p : 125-126.
[2] Jean SHARAF, *Cycle de conférences à l'Université du Saint-Esprit de Kaslik*, Kaslik-Liban, non-publié, 25 avril 2006.
[3] Notons ici que, contrairement aux dhimmis, ces groupes musulmans non sunnites considérés par le pouvoir central sunnite comme *kuffâr*, n'ont jamais bénéficié de statut ni de droits particuliers.
[4] Pour les druzes voir : Anwar YÂSÎN, *Al-'aqîda al-durziyya*, Beyrouth, Dâr li-ajl al-ma'rifa, 1989 et Anwar YÂSÎN, *Ta'lîm al-dîn al-durzî*, Beyrouth, Dâr li-ajl al-ma'rifa, 1985, et Ḥamza Bin 'ALÎ, Ismâ'îl al-TAMÎMÎ, Bahâ' al-Dîn al-SAMÛQÎ, *Rasâ'il al-ḥikma*, Beyrouth, Dâr li-ajl al-ma'rifa, 1986. Pour les Alaouites voir, Anwar YÂSÎN, *Ta 'lim al-dîn al-'alawî*, Beyrouth, Dâr li-ajl al-ma'rifa, 1986, et Sulaymân al-Afandî al-UDHUNÎ, *Kitâb al-Sulaymâniyya*, Beyrouth, Dâr li-ajl al-ma'rifa, 1988.
[5] Sur ce sujet voir : Elias QAṬṬÂR, *Niyâbat Ṭarâblus fî 'ahd al-Mamâlîk*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1998 ; et Jean SHARAF, *Al-îdyûlûjyâ al-mujtama'iyya*, Beyrouth, Publication de l'Université libanaise, 1996.
[6] Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., 96-97.

1861 et modifié en 1864 pour mettre fin aux confrontations entre maronites et druzes, et afin de gérer la coexistence entre les diverses communautés religieuses dans la *Mutaṣarrifiyya* du Mont-Liban – avait reconnu aux Libanais l'égalité parfaite devant la loi. Supprimant tous les privilèges des féodaux, ce règlement instaure un « régime communautaire » qui, tout en respectant la réalité sociétale communautaire du Mont-Liban, importe du modèle de gouvernance occidental les principes de l'égalité entre les individus, des libertés individuelles, et de la démocratie en tant que régime représentatif.

Au début du mandat français au Liban et en Syrie en 1920, les autorités mandataires organisent la vie politique et administrative dans ces deux pays « en fonction de [ce] régime communautaire ». Celui-ci représente un modèle transitoire de gouvernance se situant entre le modèle islamique de gouvernance qui imbrique étroitement l'Etat et la religion et le modèle laïque venu d'Occident qui est fondé sur la séparation de la loi religieuse et de la loi civile. Ainsi, le confessionnalisme ou le régime confessionnel manifesté politiquement par l'Etat libanais, n'est que l'assise de la société libanaise et la résultante de son évolution historique depuis les premiers temps de l'islam jusqu'à la conclusion du pacte national en 1943.

Tout en reconnaissant le fait que le Liban est le pays des contradictions, notamment sur le plan confessionnel, Michel Asmar ne cesse jamais de croire que l'existence des ces diverses communautés religieuses ou « communautés historiques »[1] au Liban est une chance pour ce pays. Il s'agit de prouver au monde que l'islam et le christianisme sont capables de vivre ensemble sur le plan sociétal et politique et même sur le plan de leurs dogmes respectifs en unissant les esprits dans l'adoration commune adressée à Dieu[2]. Son approche positive vis-à-vis

[1] Elles comprennent d'abord les communautés à statut personnel reconnues. Les communautés chrétiennes : Patriarcats Maronite, Grec-Orthodoxe, Catholique Melkite, Arménien Grégorien (orthodoxe), Arménien catholique, Syrien Orthodoxe, Syriaque ou syrien Catholique, Assyro-Chaldéen (nestorien), Chaldéen, Eglise Latine et Communauté Protestante ; communautés musulmanes : Sunnite, Alaouite, Chiite (Jaafarite), Druze ; communautés Israélites : Synagogue d'Alep, de Damas, de Beyrouth. Ce sont des communautés à statut personnel reconnues de plein droit. Elles ont la personnalité juridique, peuvent posséder des immeubles, enseigner, juger, etc. Elles sont régies par les lois, règlements et arrêtés en vigueur jusqu'à ce qu'elles présentent et fassent approuver leurs statuts. Leurs membres sont soumis à leur statut légal, et à la loi civile dans les matières non régies par ce statut. Sont également considérées comme historiques, les communautés qui, sans bénéficier d'une reconnaissance actuelle, peuvent y prétendre en raison de ce qu'elles sont déjà investies de certains privilèges ou jouissent de certaines immunités, soit en vertu d'ordres souverains […], ou des décisions des gouvernements des Etats de Syrie et du Liban, soit par l'effet d'une possession d'état résultant d'une tradition plus que séculaire ; mais elles doivent, pour bénéficier de la reconnaissance légale, présenter et faire approuver leurs statuts, Cf. Jean MAZLÛM, « La question du statut personnel au Liban et en Syrie », *Les conférences du Cénacle*, n°6, 1947, Beyrouth, p. 16.

[2] Michel ASMAR, *Ba'da al-miḥna wa qablihâ*, op. cit. p. 13.

de ces communautés religieuses se manifeste par son utilisation de l'expression « les familles spirituelles » (*al-'â'ilât al-rûḥiyya*) qu'il emprunte à Michel Chiha[1]. En effet cette expression est une tentative de Chiha pour tirer de la négativité du terme « *tâ'ifa* » ou « minorités confessionnelles » une positivité se traduisant dans l'idée de « familles spirituelles » rassemblées dans une maison qu'Asmar appelle « la Maison libanaise »[2]. De ce fait, le confessionnalisme en tant que régime politique s'impose comme sujet phare à la tribune du Cénacle.

Pour Michel Chiha, le confessionnalisme apparaît avec l'avènement de « l'islam politique qui procède de l'islam religieux ». Chiha explique comment le Calife musulman n'est pas le gouverneur des Arabes, mais « le commandeur des croyants [musulmans] ». Le gouvernement musulman traite les individus ainsi que les groupes selon leurs appartenances religieuses et non pas territoriales ou « nationale[s] ». Dès lors, leurs étiquettes principales deviennent confessionnelles. Et comme le Liban est une terre où diverses populations possédant chacune son « étiquette confessionnelle » existent, son régime politique doit prendre en compte des « réalités profondes » afin qu'il soit viable.

Chiha est le premier à réfléchir à une construction politique concrète propre à assurer la coexistence entre les diverses « familles spirituelles ». A cet égard, l'institution essentielle, sans laquelle le Liban « ne pourrait se tenir longtemps politiquement », est « l'Assemblée dont le premier objet [est] de consolider [la volonté][3] de vivre en commun ». C'est au sein de cette Assemblée que ces familles doivent se rencontrer et s'unir, afin de contrôler en commun « la vie politique de la nation ». Pour lui, toute suppression de cette Assemblée déplace le débat politique des institutions étatiques au « sanctuaire ou à son ombre » et expose le pays à toutes sortes d'ingérence extérieure. Fidèle à l'esprit du neuvième article de la constitution, et tenant compte des contradictions entre les diverses couches sociales qui « vont de l'extrême archaïsme à l'extrême civilisation », Chiha appelle à promulguer des lois valables pour tous les groupes et toutes les régions libanaises et non des lois uniformes qui ne seraient en fait recevables que par certains groupes et rejetées par les autres. Cette forme de « fédération confessionnelle »[4] paraît

[1] Témoignage de Khalîl Râmiz SARKÎS, op. cit. Selon Sarkîs, Chiha est le premier à utiliser cette expression.
[2] Michel ASMAR, *Ba'da al-miḥna wa qablihâ*, op. cit. p. 19.
[3] Chiha utilise dans son texte l'expression « Le vouloir de vivre en commun », cf. Michel CHIHA, « Liban d'aujourd'hui », op. cit., p. 48.
[4] Amin ELIAS, « Le Liban entre l'alliance des minorités et l'Etat civil », *Al-Nahâr*, 5/10/2009, Beyrouth.

indispensable à Chiha en attendant que la « formation civique » porte ses fruits dans l'avenir. Outre la volonté de vivre ensemble, Chiha insiste sur deux autres composantes principales qui dictent sa démarche et tiennent compte de la réalité et des traditions du Liban : la subordination « du temporel » au « spirituel » et la « liberté ». Reprochant aux Libanais leur attitude toujours négative vis-à-vis de leurs institutions étatiques, Chiha les invite à les respecter et les améliorer progressivement afin qu'elles deviennent capables de répondre à leurs exigences et à jouer leur rôle comme garant de la continuité de l'Etat. Enfin, Chiha appelle les Libanais à prendre en compte le caractère délicat de leur situation. Cela exige, à ses yeux, un esprit de « modération », de « sagesse » et de « patience » dans leur comportement l'un envers l'autre de façon à bien comprendre « l'intérêt général ». Toute forme de tyrannie ou de domination exercée par les uns sur les autres se révèle comme « un péril de mort » : « Nous sommes ici des minorités confessionnelles associées dont le but est de s'unir, de fraterniser davantage sur le terrain politique, et que nos traditions et nos méthodes, pour être ce qu'elles sont, demeurent étrangères aux exigences abstraites de la sainte démocratie »[1].

A l'instar de Chiha, Jawâd Boulos adopte une position positive vis-à-vis du confessionnalisme qui lui semble être une évidence historique. La coexistence politique et religieuse entre les divers groupes au Liban s'effectue sur la même base depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Ce confessionnalisme n'est donc pas « une nouveauté » dans la longue histoire du Liban : « les textes de Ras Shamra, rédigés vers 1400 avant notre ère, nous apprennent que, dès ces hautes époques, les populations cananéennes et phéniciennes formaient déjà deux grands groupes religieux, honorant respectivement les deux grands dieux du pays : Baal et El. Ces deux groupements étaient même désignés sous les noms de ''peuple de Baal'', et ''peuple d'El''. […]. Et pourtant, c'est dans ce Cannaan-Phénicie ou futur Liban, mosaïque de confessions polythéistes, que sont nés les premiers Etats collectifs, les premières confédérations d'Etats, et les premières républiques du monde »[2]. La même chose se reproduit au temps de l'Emir Fakhr al-Dîn où Druzes et Maronites s'entendent pour créer « un Liban vigoureux qui s'impose » à l'Empire ottoman.

[1] Michel CHIHA, « Liban d'aujourd'hui », op. cit., p. 48.
[2] Jawâd BOULOS, « Le Patrimoine libanais : Le milieu ethnique libanais, la Nation libanaise, Réalité sociales », op. cit., p. 117.

Contrairement à Chiha, Kamâl Jumblâṭ refuse de considérer l'islam comme source de la confusion entre pouvoir civil et pouvoir religieux. Si l'islam adopte ce système, c'est parce qu'il trouve dans le « byzantinisme théodosien ou césarisme religieux »[1] un modèle de pouvoir « civilo-religieux »[2]. Toutefois, il le rejoint dans l'idée selon laquelle les « familles spirituelles », et en particulier l'islam et le christianisme, constituent un fondement de la réalité libanaise ancienne et contemporaine. D'ailleurs, il s'accorde avec Boulos sur le fait que le Liban est dès ces temps anciens, une terre de pluralité religieuse. « A la vérité, *déclare Jumblât*, le Liban est un grand essai de coopération et d'harmonie entre le christianisme et l'islam et entre les courants, les groupes et les écoles de pensées [romaine, maronite, druze, shiite, sunnite] qui en résultent. […] Ceux-ci sont en réalité les résidus historiques des questions intellectuelles et philosophiques qui ont secoué la conscience de l'Orient […]. Ils sont le fruit des échanges entre la raison arabe orientale [d'une part] et les divers grands courants de civilisations venus de l'Extrême-Orient, de l'Inde et l'Iran […] et de l'Europe [de l'autre…] »[3]. Jumblâṭ semble attaché à cette « fédération de familles spirituelles » (*ittiḥâd fidirâlî min al-'â'ilât al-rûḥiyya*). C'est elle qui est à la base de la tolérance et du « rationalisme » (*'aqlâniyya*) du Liban : « le Liban doit être le pays de la raison, du rationalisme, [l']Athènes de cette contrée de l'Orient ». Le fait que le Liban soit un « pays des contradictions » ne gêne pas du tout Jumblâṭ, au contraire, il considère celles-ci comme un de ses « fondements », un « signe de vie », de « vivacité », d'« existence et d'évolution »[4]. Comme Chiha, Jumblâṭ voit dans son pays « une crise éternelle mais résolue ».

En revanche, nombre de conférenciers cénacliens sont plus critiques envers ce confessionnalisme. Ḥabîb Abî Shahlâ le considère comme « la maladie » (*'illat*) du Liban qui empêche toute « union nationale » (*wiḥda qawmiyya*) entre Libanais. Cependant, Abî Shahlâ qualifie d'hypocrites ceux qui revendiquent la suppression de ce confessionnalisme par le biais de l'abolition de quelques lois : « le confessionnalisme n'est pas seulement dans la Constitution, dans les lois et dans les systèmes. S'il existe dans la Constitution, les lois et les systèmes c'est

[1] Kamâl JUMBLÂṬ, « Le Liban et le monde arabe », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1949, Beyrouth, p. 117-118. (Série : Reconstruction de la Maison libanaise, prononcée le 30 mars 1949).
[2] Kamâl JUMBLÂṬ, « Une démocratie économique : Le pain et le travail dans la justice et la liberté », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1950, Beyrouth, p. 69. (Série : Hors-série, prononcée le 24 avril 1950).
[3] Kamâl JUMBLÂṬ, « Lubnân fî wâqi'ihi wa murtajâh », op. cit., p. 51.
[4] *Ibid.*, p. 78.

parce qu'il est enraciné dans les âmes »[1]. De ce fait, Abî Shahlâ le considère comme garant de « l'équilibre » (*al-tawâzun*) confessionnel, comme « nécessité » (*ḍarûra*) due à la réalité libanaise. Toute suppression de cet équilibre confessionnel aboutirait, à ses yeux, à un déséquilibre sociétal, et nuirait par la suite à la coopération et à la quiétude qui règnent au sein de la « société libanaise ». La suppression du confessionnalisme n'est possible, selon lui, que par le biais d'une politique d'éducation visant à donner aux nouvelles générations une « vraie éducation nationale » (*tarbiya qawmiyya ṣaḥîḥa*) qui soit un programme durable et continu se transmettant d'une génération à une autre. Le président du Parti *Katâ'ib* (les Phalanges libanaises), Pierre Gemayel, admet aussi l'impact nuisible du confessionnalisme sur la vie publique au Liban, mais, à l'instar d'Abî Shahlâ, estime que sa suppression dans les textes ne suffit pas : « c'est des cœurs qu'il faut le déraciner avant tout, c'est par des institutions nouvelles adéquates et justes qu'il faut le détruire, c'est par une éducation civique et nationale, clairement et nettement libanaise qu'il faut débuter »[2]. Mikhâ'îl al-Ḍâhir et Charles Hélou partagent avec Abî Shahlâ et Gemayel cette réflexion. Le premier regarde le confessionnalisme comme « période transitoire » en attendant que les Libanais atteignent un degré de rationalité leur permettant de juger les « affaires vitales » (*al-masâ'il al-ḥayâtiyya*) par la « raison » et non pas par l'« émotion »[3]. Mettant en valeur « l'union des cœurs » entre les Libanais et « l'honnête coopération politique » entre les confessions diverses, Hélou, quant à lui, appelle à plus de patience et de persévérance avant de supprimer le confessionnalisme, suppression qui n'est pas l'affaire d'un simple « trait de plume »[4]. Se rendant compte du fait que le confessionnalisme constitue l'assise de la vie des Libanais qu'elle soit privée ou publique, Philippe Taqlâ appelle les Libanais à œuvrer pour remplacer cette assise confessionnelle par une assise nationale qui soit enracinée dans les esprits : « l'évolution de l'esprit national [libanais] est la seule voie pour se débarrasser du confessionnalisme »[5]. De même, Pierre Eddé réfute l'idée selon laquelle la suppression du confessionnalisme se ferait par la loi : « il serait futile de supposer extirper par un

[1] Ḥabîb Abî SHAHLÂ, « Masârrât Siyâsî » (réflexions d'un politicien), *Les Conférences du cénacle*, n°1, 1948, Beyrouth, p. 24. (Série : Reconstruction de la Maison libanaise, prononcée le 5 janvier 1948).
[2] Pierre GEMAYEL, « Mouvement et école », *Les Conférences du Cénacle,* n°5-6, 1950, Beyrouth, p. 102. (Série : Hors-série, prononcée le 1er mai 1950).
[3] Mîkhâ'îl Al-ḌÂHIR, « Shâb amâma as-siyâsa » (Un jeune devant la politique), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957, Beyrouth, p. 456. (Série : Préoccupations libanaises-témoignages ; prononcée le 25 février 1957).
[4] Charles HELOU, « La Maison libanaise : Les fondements moraux », op. cit., p. 15.
[5] Philippe TAQLÂ, « Aḥâdîth fî al-siyâsa al-lubnâniyya » (Discours sur la politique libanaise), *Les Conférences du Cénacle,* n°3, 1954, Beyrouth, p. 172-199. (Série : Ligne de force d'un devenir libanais ; prononcée le 18 janvier 1954).

trait de plume ou même par une série d'articles, l'esprit sectaire entretenu entre les diverses communautés. C'est dans le cœur et l'esprit des citoyens, pris dans leur plus bas âge, avant même l'âge de la raison, qu'on doit supprimer tout éventuel cloisonnement, tout esprit de caste ». Ici, le rôle de « l'école » paraît fondamental dans cette opération afin de parvenir à ce jour où le confessionnalisme sera aboli, sur le plan individuel comme sur le plan constitutionnel et juridique. Pendant ce temps, Eddé appelle à organiser cette coexistence confessionnelle. En effet, il adopte entièrement l'idée de Chiha selon laquelle l'Assemblée doit être un « forum » au sein duquel les diverses confessions participent à la « gestion de […] l'Etat » et au contrôle de l'exécutif » : « la Chambre est ici plus qu'un Parlement ; elle est le forum où se rencontrent et collaborent au service de la communauté [nationale] les représentants de toutes les confessions »[1]. Au demeurant, Eddé ne ferme pas totalement la porte à une forme de suppression du confessionnalisme. S'il est toujours difficile de le supprimer de la Constitution et du Parlement, il paraît plus facile, selon Eddé, de le bannir de « l'Administration ». Par ce saut, l'Etat libanais, tout en préservant une forme de représentation confessionnelle au niveau du Parlement, peut se réjouir d'une administration séculière renforcée par des éléments compétents et soucieuse avant tout « de l'intérêt de l'ensemble de la communauté nationale »[2]. A son tour, Philippe Taqlâ appelle à déconfessionnaliser l'Administration en remplaçant le critère confessionnel dans le recrutement des fonctionnaires par le critère de la compétence (*al-kafâ'a*). Ceci ouvrirait la voie à une suppression totale du confessionnalisme au Parlement[3].

Parmi les objections à l'idée de supprimer le confessionnalisme dans les esprits avant de l'abolir dans les lois figure celle soulevée par Soleiman Naufal. Fatal au moral et à l'unité de la nation, le confessionnalisme, selon lui, ne tire pas seulement sa force des esprits mais aussi des lois qui servent d'armes à ceux qui profitent de son existence. Pour cette raison, la suppression du confessionnalisme des textes juridiques et constitutionnels contribue à le « mettre en sourdine » avant que « l'éducation » et « le temps » ne s'occupent de son abolition dans les âmes

[1] Pierre EDDÉ, « Pour la sauvegarde du Liban dans la démocratie », op. cit., p. 200
[2] *Ibid.*, p. 202.
[3] Philippe TAQLÂ, « Al-Siyâsa al-dâkhiliyya al-lubnâniyya », op. cit., p. 131.

et dans les mœurs[1]. A son tour, Nṣûlî appelle à supprimer le confessionnalisme de la Constitution et à le remplacer par « la vraie libanité évolutive »[2].

C'est Ḥunayn qui se montre le plus virulent contre le confessionnalisme. Pour lui, cette « malédiction »[3] (*la'na*) n'est pas un produit national[4] ni une « fille de la sainteté » mais un fruit de la « politique ». Mettant l'accent sur le rapprochement entre les diverses familles spirituelles au Mont-Liban durant l'époque de l'Emirat, Ḥunayn lie la naissance du confessionnalisme à la politique menée pendant la première moitié du XIXe siècle par Ibrâhîm Pacha[5] (1830-1839). Ce phénomène, défini par Ḥunayn comme « esprit de discrimination entre les Libanais » (*rûḥ tafriqa bayna al-lubnâniyyîn*), est exploité par la suite par les Anglais dont le but est de détruire la « nation libanaise » et son Emirat. C'est en 1860 que cet « esprit de discrimination » ou de ressentiment se transforme en un « courant politique » qui désormais va dominer les rapports entre les familles spirituelles libanaises. La seule solution, selon Ḥunayn, est morale. Elle consiste à redevenir fidèle d'une part à la « religion » et d'autre part au Liban. Moussa Mobarak, quant à lui, accuse le mandat français d'avoir développé et accentué le « confessionnalisme politique » en le « légalisant et en l'encourageant ». Reconnaissant le fait que ce confessionnalisme maintient « l'équilibre social libanais », il appelle, toutefois, à sa suppression sur le plan institutionnel et sur le plan des « cœurs »[6].

Le député Maurice Gemayel ne paraît pas partager les points de vue de Ḥunayn et Mobarak. Bien que la « question confessionnelle » n'existe pas, selon lui, aux temps des Emirs, elle n'est ni le produit des Anglais ni celui du mandat français mais celui des « seigneurs

[1] Soleiman NAUFAL, « Réflexions d'un ancien serviteur de l'Etat », op. cit., p. 146.
[2] Muḥyî al-Dîn NṢÛLÎ, « 5 – Bayrût », *Les conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951, Beyrouth, p.178. (Série : Min waḥî al-istiftâ' al-intikhâbî, prononcée le 13 juin 1951).
[3] Jamâl Karam ḤARFÛSH, « Min at-tamayuz al-ijtimâ'î ila al-wihda al-wataniyya », (de la singularité sociale à l'unité patriotique), *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1954, Beyrouth, p. 131. (Série : Energies engagées ; prononcée le 14 décembre 1953).
[4] Edward ḤUNAYN, « Al-Ṭâ'ifiyya fî Lubnân, nash'atuhâ wa ḥaqîqatuhâ » (Le Confessionnalisme au Liban : sa genèse et sa vérité », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1950, Beyrouth, p. 101-124. (Série : Hors-série ; prononcée le 22 mai 1950)
[5] Fils de Muhammad 'Alî et commandant militaire des armées égyptiennes en Syrie, il devient le véritable gouverneur de la Syrie et du Mont-Liban de 1830 à 1839 date de la défaite des armées égyptiennes devant les armées de la coalition des grandes puissances européennes (sauf la France) avec l'empire ottoman.
[6] Moussa MOBARAK, « Le Liban dans la dernière étape », op. cit., p. 27.

féodaux »[1]. Alors qu'ils demeurent sous l'autorité du prince tout au long de l'époque de l'Emirat, ceux-ci trouvent leur autorité menacée avec l'avènement des idées de la Révolution française au Mont-Liban, notamment parmi les Maronites, menaçant leurs « droit[s] féod[aux] » et leurs « privilèges ». Une fois l'Emir Bashîr II tombé, ces seigneurs, notamment les druzes, se présentent devant leurs paysans coreligionnaires comme défenseurs de leur religion « menacée par la religion [maronite] voisine » véhiculant des idées subversives. Leurs inquiétudes se renforcent à la suite de la révolte que mènent les paysans maronites dans le district de Kesrwân en 1858 contre leurs féodaux maronites également. Ces seigneurs, notamment ceux du fief druze, réussissent à transformer la révolution sociale menée dans la région maronite par des paysans contre des féodaux en une guerre confessionnelle en 1860 entre paysans maronites et paysans druzes : « 1860 n'a donc pas été une guerre de confession pour des fins religieuses. Elle a été essentiellement une lutte provoquée par des féodaux exploitant un motif religieux pour défendre leurs privilèges menacés et maintenir leur domination. Dans sa causalité, 1860 n'a nullement été une poussée spontanée de fanatisme populaire, mais la contre révolution préventivement déclenchée par une caste menacée dans ses privilèges »[2]. Gemayel explique comment l'assise féodale se transforme dès 1860 de « territoriale » en « confessionnelle », le féodal trouvant intérêt à aggraver le schisme entre les différentes confessions libanaises. C'est à ce moment que naît le « féodo-confessionnel » dont le but ultime consiste à tirer sa légitimité de la « surenchère confessionnaliste », à partager la population en des clans « politico-confessionnels » et à « appauvrir » la population. Tout cela est organisé dans le but de pousser les Libanais à intégrer leurs divers clans confessionnels pour gagner le « quoi-vivre » et la protection. Partant de cette analyse, Gemayel est persuadé que le premier pas vers la suppression finale de ce « confessionnalisme politique » réside dans un redressement économique : « l'effort doit consister, par priorité, à enrichir le pays et à lui redonner sa vigueur. Il faut donc libérer le peuple du complexe d'asservissement dû à son appauvrissement ».

Parmi ces conférenciers, certains, qualifiés par leurs homologues cénacliens d'« observateurs superficiels » qui mettent « leurs espoirs de réformes politique et sociale dans

[1] Maurice GEMAYEL, « Tel Peuple, tel gouvernement ? Tel gouvernement, tel peuple ? », *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1952, Beyrouth, p. 211-238. (Série : Témoignages sur le Liban actuel ; prononcée le 15 décembre 1952).
[2] *Ibid.*, p. 220.

un progrès du laïcisme sous toutes ses formes »[1], proposent une solution plus englobante qui touche à tous les aspects de la vie libanaise. C'est le cas de Boulos et de Jumblât par exemple. Bien qu'ils chantent la structure sociétale libanaise et sa déclinaison politique représentée par le confessionnalisme, ces deux hommes aspirent à l'établissement d'un système politique plus proche du modèle occidental. Persuadé que la souveraineté émanant de la théocratie et de la force militaire appartient à un temps révolu, et attaché à l'idée de la nation moderne selon laquelle toute forme de gouvernance est légitimée par la « volonté nationale » des gouvernés, Boulos affirme que l'Etat incarnant cette volonté ne peut être que « laïque et civil »[2]. Ce « laïcisme de l'Etat » doit être, selon Jumblâṭ, porteur de « morale » et avoir une « essence religieuse et non une forme religieuse » capable de « respecter la liberté de croyance » et d'abolir « le confessionnalisme politique »[3]. Parce qu'ils sont les « plus éclairés et les [plus] aptes à assimiler et à transmettre les valeurs et les données de la civilisation laïque de l'Occident »[4], c'est aux chrétiens qu'incombe, selon Jumblâṭ, la responsabilité de faire évoluer le système politique libanais vers un système plus laïcisé. Émile al-Bustânî aussi exprime sa sympathie avec « les audacieux » qui revendiquent la « séparation de la religion et de l'Etat » (*faṣl al-dîn 'an al-siyâsa*)[5]. Pour lui, cette mesure serait le « seul garant » d'un avenir prospère pour le Liban. Persuadé de la nécessité « d'éloigner la politique de la religion » (*ib'âd al-dîn 'an al-siyâsa*)[6], Maḥmûd Jammûl propose des programmes pédagogiques d'orientation nationale ainsi que la modification de la Constitution comme moyens susceptibles d'abolir le confessionnalisme. Quant à son co-conférencier Ṣâdir Yûnis il appelle à la « laïcisation de l'enseignement […] et du gouvernement » (*'almanat al-ta'lîm wa al-ḥukm*)[7]. Les deux nationalistes arabes Qusṭanṭîn Zurayq et Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ considèrent que le fondement principal de tout Etat consiste à « séparer totalement la religion de l'Etat » (*faṣl al-dîn 'an al-dawla faṣlan tammân*)[8] ou en

[1] Charles HELOU, « Au carrefour du spirituel et du temporel : souvenirs du Vatican », *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1954, Beyrouth, p. 201. (Série : escale du monde ; prononcée le 4 mars 1954 ; Helou était à cette époque Premier ministre du Liban auprès du Saint-Siège).
[2] Jawâd BOULOS, « Nation et Etat anciens et modernes : parallèles et traits distinctifs », op. cit., p. 68.
[3] Kamâl JUMBLÂṬ, « La démocratie politique », op. cit., Beyrouth, p. 269.
[4] Kamâl JUMBLÂṬ, « Le Liban et le monde arabe », op. cit., p. 123-124.
[5] Émile al-BUSTÂNÎ, « Lubnân wa al-'âlam al-'arabî », op. cit., p. 219.
[6] Maḥmûd JAMMÛL, « Shâb amâm al-mushkila al-ijtimâ'iyya » (Un jeune face au problème social), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957, Beyrouth, p. 511. (Série : Préoccupations libanaises-témoignages ; prononcée le 4 mars 1957).
[7] Ṣâdir YÛNIS, « Shâb amâm al-thaqâfa » (Un jeune face à la culture), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957, Beyrouth, p. 519. (Série : Préoccupations libanaises-témoignages ; prononcée le 7 mars 1957).
[8] Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Al-Nidâ' al-Qawmî 'aqîda wa niḍâl », op. cit., p. 80.

d'autres termes à réaliser « l'Etat laïque » (*'almâniyyat al-dawla*)[1]. Le juriste Edmond N'îm, tout en insistant sur la nécessité que les diverses convictions (*al-mu'taqadât*) soient respectées par l'Etat, exige aussi de ce dernier de « séparer la religion du gouvernement et de l'administration »[2]. Quant au poète de la « conscience libanaise » Sa'îd 'Aql, il invite celle-ci à faire œuvre de courage et à tracer la ligne entre « *Allâh* et César »[3] comme le fait Jésus quand il proclame : « rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »[4].

Pierre Gemayel va le plus loin dans sa revendication pour la laïcité qu'il qualifie de nouvelle assise du régime politique libanais et qu'il lie organiquement à la liberté de conscience : « La laïcité […] n'est ni l'athéisme, ni l'anticléricalisme, mais une saine conception de l'ordre religieux et de l'ordre civique. Le Liban pour nous, c'est la patrie dont tous les fils sont égaux, sans distinction de race ou de religion. […] En un mot, nous rejetons vigoureusement toute idéologie théocratique qui, dans d'autres pays, est le fondement de la constitution : nous sommes pour une législation civile, laïque, respectueuse des religions, mais excluant toute sujétion à [un droit] canon déterminé, fut-il chrétien ou coranique »[5]. Du fait que le Liban est un pays pluriel « ni terre d'islam ni terre de chrétienté », Gemayel, se référant au Cardinal Saliège[6], est persuadé persuadé que l'Etat ne doit imposer aucune croyance, aucune religion : « l'Etat doit être laïque ». Il devient logique dans ce schéma que Gemayel défende avec toutes ses forces le droit des hommes à chercher « leur voie et leur salut sans contrainte » ; ce droit est nommé « liberté de conscience » (*ḥuriyyat al-ḍamîr*). Gemayel entend par cette expression non pas une forme de tolérance envers l'exercice des cultes mais « dans son seul véritable sens de liberté complète et absolue, permettant à tout citoyen de croire ou de ne pas croire, de pratiquer ou de ne pas pratiquer et même de changer de religion comme il le veut, suivant sa conviction intime et la voix sacrée de sa conscience. Nous l'entendons dans son application pratique, répugnant à toute immixtion de l'Etat dans les questions religieuses, en vue par exemple, de contraindre les

[1] Qusṭanṭîn ZURAYQ, « Al-Qadiyya al-'arabiyya : 1953», op. cit., p. 244.
[2] Edmond N'ÎM, «Nazariyyât al-taqadumiyya al-ishtirâkiyya wa taṭbîqihâ fî Lubnân », (La théorie progressiste sociale au Liban et son application), *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1954, p. 48. (Série : Energies engagées ; prononcée le 23 novembre 1953).
[3] Sa'îd 'AQL, « Lubnân : mu'ḍilât wa qiwâ » op. cit., p. 275-293.
[4] Mathieu 12 : 17.
[5] Pierre GEMAYEL, « Mouvement et école », op. cit., p. 101-102.
[6] Jules Géraud Saliège (1870-1956) une des grandes figures de l'Eglise en France et de la Résistance française contre l'occupation allemande durant la Deuxième Guerre mondiale ; pour plus d'information sur sa vie et son œuvre voir : http://www.saliege.com/images/stories/docspdf/monssaliege.pdf et http://www.ordredelaliberation.fr/fr_compagnon/890.html

citoyens à suivre certaines prescriptions comme le jeûne ou la prière. Nous préférons que la religion, régissant les rapports de l'individu avec Dieu, soit pratiquée dans l'intimité du cœur plutôt que dans la pompe et l'ostentation officielles et nous voulons qu'elle serve à rapprocher les citoyens plutôt qu'à les aigrir les uns contre les autres par différence de traitement, dont, ailleurs, elle est la base »[1]. Cette revendication paraît entièrement compatible avec la Constitution libanaise. En effet l'article 9 de celle-ci, rédigée au début en langue française, est formulé de la sorte : « la liberté de conscience est absolue »[2]. En outre, ce sont les deux Libanais, Charles Malek, président du Comité rédacteur de la Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948, et son conseiller Karîm ʻAzqûl, tous les deux représentants du Liban aux Nations Unies[3], qui « mettent l'accent sur certains droits et libertés significatifs qui [revêtent] une importance selon leur point de vue ». Parmi ces éléments figurent « le droit pour tout homme à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ainsi que la liberté de changer de religion ou de conviction »[4].

A l'instar de Gemayel, Boulos insiste sur l'idée que la croyance, « une des libertés naturelles de l'homme », est comme la pensée. Elle ne peut être que « le produit de la conscience individuelle ». De cela résulte la « liberté de conviction, de conscience[5], de croyance, de pensée », libertés qui aboutissant à la séparation de la religion et de l'Etat et par la suite à une forme de laïcité[6]. Pour ʻAql, la « liberté de conscience et de pensée »[7] constitue un fondement

[1] Pierre GEMAYEL, « Mouvement et école », op. cit., p. 101-102.
[2] Voir note 3 page 89.
[3] Sur le rôle de Malek et de ʻAzqûl dans la rédaction de cette Déclaration, voir Dominique AVON, « Liberté religieuse, liberté de conscience. Un angle de saisie de la problématique de la conversion au XXe siècle », Conférence prononcée à Montpellier, 2010. Voir sa traduction en arabe par Amin ELIAS, « ḥurriyyât al-ḍamîr aw ḥurriyyat taghyîr al-dîn wa mawâqif fuqahâʼ al-muslimîn al-muʻâṣirîn ḥattà shaykh al-Azhar. Al-irth al-ûrubî wa al-ṣulṭa wa al-ṣulṭa al-muḍâda », *Al-Nahâr*, 6 décembre 2010. Voir aussi sur ce sujet Amin ELIAS, « La Liberté de conversion : le débat dans l'Islam est désormais quotidien », *http://www.oasiscenter.eu/fr/node/6579*, 12/12/2010. (Article paru en 5 langues : arabe, français, anglais, italien et espagnol).
[4] Karîm AZKÛL, « Musâhamat Lubnân fî tashrîʻ al-Umam al-Muttaḥida » (La contribution du Liban aux législations des Nations Unies), *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1951, Beyrouth, p.216. (Série : Hors-série, prononcée le 22 novembre 1951). Mâlik lui-même avoue son dévouement pour inscrire la « liberté de conscience » (*ḥurrîyyat al-ḍamîr*) dans la Déclaration : Charles MÂLIK, *Bihi kâna kullu shayʼ* (Par lui [Jésus] tout a été fait), Beyrouth, Librairie Orientale, 2001, p. 207-208. Sur son rôle au sein du Comité rédacteur de la Déclaration Cf. Charles MÂLIK, *Dawr Lubnân fî ṣunʻ al-iʻlân al-ʻâlamî li-ḥuqûq al-insân* (Le rôle du Liban dans l'élaboration de la Déclaration universelle des droits de l'homme), Beyrouth, Dâr Naufal, 1998.
[5] Jean MAZLOUM, « La question du statut personnel au Liban et en Syrie », *Les conférences du Cénacle*, n°6, 1947, Beyrouth, p. 11. (Série : Hors-série, prononcée le 11 avril 1947).
[6] Jawad BOULOS, « Le Patrimoine libanais : Le milieu ethnique libanais, la Nation libanaise, Réalité sociales », op. cit., p. 105.
[7] Saʻîd ʻAQL, « Lubnân : muʻḍilât wa qiwâ », op. cit., p. 290.

principal de « l'esprit libanais ». Shakhâshîrî à son tour défend cette liberté qui consiste à donner à la personne le droit de choisir seule son « destin » (*maṣîrihi*) à la lumière de la distinction de sa propre conscience entre le bien et le mal (*al-khayr wa al-sharr*). Cela nécessite donc un Etat non théocratique qui ne contrôle pas les « libertés principales de l'homme »[1].

Oscillant entre, d'une part, la défense du confessionnalisme comme seul système capable de gérer les relations entres les diverses confessions au Liban ainsi que leur relation avec l'Etat, et, d'autre part, les propositions de laïcisation de l'Etat, de l'école et de l'administration, le système politique libanais reste un des sujets les plus débattus au Cénacle libanais à tel point qu'une nouvelle voie est esquissée dans les années soixante consistant à réconcilier existence confessionnelle plurielle, distinction du religieux et du politique et vocation spirituelle du Liban. D'ailleurs, ce débat entraîne d'autres débats sur la place du pacte national conclu entre les représentants des confessions dans ce système politique, ainsi que sur les notions de citoyenneté et de démocratie à la libanaise.

Le pacte national : pilier d'une nouvelle philosophie politique

Qualifié par nombre de chercheurs de « compromis idéologique »[2] qui traduit l'accord d'intérêt entre les hautes bourgeoisies chrétienne et musulmane, et baptisé par d'autres « culture politique »[3] montrant qu'une nation peut se forger non seulement par le fer et le feu mais aussi grâce au consentement réciproque de ses fils, le pacte national figure en tête des questions considérées par Michel Asmar comme une « constante » du régime politique libanais.

En effet, selon certains conférenciers cénacliens, le pacte de 1943[4] vient compléter l'acte fondateur de la nation libanaise que constituait la déclaration du Liban le 1er septembre 1920. Ce

[1] Zakan SHAKHÂSHÎRÎ, « Lubnân tajriba ijtimâ'iyya jadîda », op. cit., p. 35.
[2] Georges CORM, *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles,* Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1971, p. 277.
[3] Antoine MESSARRA, « La culture consensuelle. Du Cénacle libanais à document d'entente nationale », *Les Années Cénacle*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, p. 561.
[4] Sur le pacte voir les travaux d'Ahmad BAYDOUN, *Al-Ṣigha, al-mîthâq, al-dustûr*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2003 ; Farîd al-KHÂZIN, « Al-Mîthâq al-waṭanî fî ab'âdihi al-dâkhiliyya wa al-khârijiyya », *Dirâsât muhdât ilà Joseph Mghayzil*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, p. 58-72 ; Georges CORM, *Ta 'addud al-adyân wa anẓimât al-ḥukum*, Beyrouth, Dâr al-Farâbî, 2011 ; et Antoine MESSARRA, *Le pacte libanais*, Beyrouth, Librairie orientale, 2002.

pacte est « la première étape vers la matérialisation de l'unité nationale »[1] et la réalisation de l'un des « vœux exprimés par les voix autorisées de ce pays dans la métropole et les pays d'émigration ». L'importance que revêt la date du 1er septembre réside dans le fait qu'elle est l'aboutissement de la lutte du mouvement national libanais pour la création d'une entité distincte, indépendante, viable, fidèle à son patrimoine glorieux et basée sur la solidarité entre les Libanais en dépit de leurs différences religieuses[2]. Pour d'autres, comme le premier ministre Ṣâ'ib Salâm, ce pacte « précieux et non écrit »[3] tire son originalité du fait qu'il est une réconciliation entre « deux Libans (*Lubnânân*) séparés et incompatibles »[4] nés le lendemain du 1er septembre 1920 et ayant des aspirations et des projets politiques contradictoires. Son homologue Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ met en évidence le fait que ce pacte incarne non seulement l'acte d'adhésion volontaire du courant national arabe à l'entité libanaise après un refus datant du 1er septembre, mais aussi « l'édification de l'Etat » et la « consécration de l'entité libanaise » (*takrîs al-kayân al-lubnânî*)[5].

Défini par Salîm Ḥaydar comme expression de « la réalité libanaise »[6], ce pacte reste toujours, selon Jawâd Boulos, compatible avec l'actualité libanaise du fait de sa permanence. Il convient « exactement à la définition de la nation moderne »[7] : « Que des groupements divers, ayant une patrie, une langue, une culture et des intérêts communs, consentent volontairement à mettre un terme à leurs vieilles dissensions, à vivre et à coopérer ensemble dans le cadre d'un même Etat, quel plus éloquent témoignage en faveur de ce vouloir-vivre collectif, de cette solidarité voulue, qui est le fondement et le ciment de la nation ». Pour Boulos, le pacte de 1943 n'est pas « un phénomène exceptionnel ni passager». Il n'est pas non plus « une trêve temporaire entre des adversaires » mais la prolongation d'une longue histoire à travers laquelle « les populations libanaises » dans le passé antique et le passé récent s'entendent sur des « pactes analogues ». Quant à leurs conflits du passé, ce ne sont, selon lui, que l'expression « des périodes moyenâgeuses […] de recul, d'anarchie et d'ignorance » que connaissent tous les peuples. Rejoignant Boulos, ʻAbd al-Raḥmân Saḥmarânî, président de la Chambre du Commerce et de

[1] Moussa MOBARAK, « Le Liban dans la dernière étape », op. cit., p. 22.
[2] Philippe TAQLÂ, « Lubnân fî al-ḥayât al-dawliyya », op. cit., p. 108.
[3] Ṣâ'ib SALÂM, « Ḥawla binâ' al-dawla al-lubnâniyya » (La construction de l'Etat libanais), *Les conférences du Cénacle*, n°3, 1954, Beyrouth, p. 146. (Série : Lignes de force d'un devenir libanais ; prononcée le 4 janvier 1954).
[4] Ṣâ'ib SALÂM, « Lubnân wâḥid lâ Lubnânân » (Un Liban unique et non pas deux), *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1961, Beyrouth, p. 14. (Série : préoccupations libanaises ; prononcée le 17 avril 1961).
[5] Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Al-Nidâ' al-Qawmî ʻaqîda wa niḍâl », op. cit. p. 79.
[6] Salîm ḤAYDAR, « Al-Taʻmîr min al-asâs », op.cit., p. 23.
[7] Jawâd BOULOS, « Le Patrimoine libanais : Le milieu ethnique libanais, la Nation libanaise, Réalité sociales », op. cit., p. 117.

l'Industrie à Beyrouth et du Bureau permanent des Chambres unies du Commerce et de l'Industrie et de l'Agriculture des pays arabes, refuse l'idée selon laquelle le pacte de 1943 est le « fruit du hasard » (*walîd ṣudfa*) ou une « réponse superficielle à des influences étrangères »[1]. Produit des « mouvements populaires » (*ḥarakât sha'biyya*), ce pacte est la « pierre angulaire » du Liban d'aujourd'hui. Son importance réside dans sa capacité à faire sortir les divers groupes libanais de leur « isolement » (*'uzla*) et de trouver entre eux un « style de vie et de pensée » commun, une « volonté collective » (*irâda al-jamî'*), et un espace « d'échange » (*tafâ'ûl*). C'est par le biais de ces dénominateurs communs qu'une « personnalité » libanaise plus harmonieuse apparaîtrait à travers la longue durée. Bien qu'il soit un « pacte non écrit », celui-ci reste, selon Taqlâ, le plus solide et le plus constant parmi tous les accords conclus entre Libanais. Incarnant leur « droit historique » (*ḥaqq târîkhî*)[2] de posséder une entité nationale propre, ce pacte est la réalisation de la volonté de vivre en commun de tous les Libanais quelles que soient leurs tendances religieuses ou nationales. Pour cette raison, ce pacte doit rester une fin en soi et non pas gérer une période transitoire. Tout renoncement à son égard met « la cité et l'Etat en danger d'effondrement »[3] comme l'affirme le ministre, député et président du Comité de patronage du Cénacle, Henri Pharaon.

Toutefois, ce pacte ne résout pas tous les problèmes entre Libanais comme par exemple le « complexe de peur » (*murakkab al-khawf*) que signale Jamîl Makkâwî. Ce complexe est susceptible de nuire aux relations entre les Libanais. Alors que les libanistes craignent toute idée d'union politique entre Etats appartenant à la Ligue arabe, les arabistes ont peur de tout rapprochement du Liban avec l'Occident ou le monde méditerranéen[4].

Parmi les problèmes non résolus figurent aussi ceux liés à la notion de citoyenneté et à l'exercice de la démocratie. En effet, ce pacte est un accord entre des confessions et non pas entre des individus citoyens. De ce fait, chaque confession s'impose comme intermédiaire indispensable entre ses fidèles d'une part et l'Etat libanais de l'autre. L'individu ou le citoyen

[1] 'Abd al-Raḥmân SAḤMARÂNÎ, « Lubnân bayna al-siyâsa wa-al-inmâ' al-iqtiṣâdî» (Liban entre la politique et le développement économique), *Les conférences du Cénalce*, n°11-12, 1953, Beyrouth, p. 249-269. (Série : hors-série ; prononcée le 4 mai 1953).
[2] Philippe TAQLÂ, « Aḥâdîth fî al-siyâsa al-lubnâniyya », op. cit., p. 177.
[3] Henri PHARAON, « Habib Abi Chahla : homme de pacte », *Les Conférences du Cénacle*, pas de n°, Série : Hommage à la mémoire de Ḥabîb Abî Shahlâ, 1959, Beyrouth, p. 8. (prononcée le 25 novembre 1959).
[4] Jamîl MAKKÂWÎ, « At-Tâqa al-lubnâniyya », op. cit., p. 219.

libanais ne peut accéder à ses droits que par le biais de l'autorité politico-religieuse exercée par l'establishment clérical de chacune des confessions chrétiennes, musulmanes ou israélite.

Paradoxalement, la notion de citoyenneté est quasiment absente des débats au Cénacle. Parmi les quelques conférenciers qui l'évoquent l'associant au statut personnel des citoyens figurent Muhammad B'albakî et Anwar al-Khaṭîb. B'albakî met en évidence l'ambiguïté de la notion et sa polysémie. Pour une partie des Libanais, la citoyenneté ne dépasse pas la limite de l'individu, ou celle de son appartenance familiale ou régionale, alors que d'autres associent leur appartenance citoyenne à leur confession. Limitant la citoyenneté à sa dimension sociale, Ba'albkî considère que le point de départ de toute conscience positive citoyenne réside dans la prise de conscience que « l'homme est naturellement social » et que la « personne humaine ne se réalise que dans le cadre de la société » : « l'individu, *écrit Ba'albakî*, ne devient homme effectivement que lorsqu'il devient être social »[1].

C'est Khaṭîb qui aborde la question de la citoyenneté[2] d'un point de vue juridique et précisément sous l'angle du statut personnel. En effet, il observe qu'il n'existe pas au Liban un code civil unifié pour tous les Libanais. La loi du « 2 avril 1951 »[3] donne le droit à toutes les « communautés historiques » du Liban de promulguer leur propre loi afin de gérer le statut personnel de ses fidèles. Il s'agit à l'époque de douze communautés chrétiennes – Maronite, Catholique melkite, Arménienne catholique, Chaldéenne, Syriaque ou Syrienne catholique, Latine, Grecque orthodoxe, Aménienne grégorienne orthodoxe, Syrienne orthodoxe, Assyro-Chaldéenne ou Nestorienne, et Protestante -, quatre communautés musulmanes – Sunnites, Shiite (Jaafarite), Druze et Alaouite, et enfin une communauté israélite[4]. En sus, il existe une « communauté de droit commun »[5] dont les membres doivent être régis par une « loi civile » qui cependant n'a jamais vu le jour. Après un long exposé des statuts personnels selon les diverses lois civiles, chrétiennes, musulmanes et israélite, Khatîb met en évidence le fait que les

[1] Muhammad al-BA'ALBAKÎ, « Al-Muâṭin al-wâ'î », (Le citoyen conscient), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1951, Beyrouth, p. 1-21. (Série : Hors-série, prononcée le 29 janvier 1951).
[2] Sur la notion de « citoyenneté » voir Lucien JAUME, « Citoyenneté, l'homme et le citoyen », *Dictionnaire de philosophie politique*, op. cit., p. 96-99 ; et Gérard CORNU, *Vocabulaire juridique*, op. cit., p. 175 ; Pierre BOURETZ, « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », *Dictionnaire des œuvres politiques*, (dir. F. CHÂTELET, O. DUHAMEL et É PISIER, Paris, PUF, 2001, p.286-291.
[3] Anwar al-KHATÎB, « Al-Zawâj fî mukhtalaf qawânîn al-aḥwâl al-shakhsiyya », Les Archives du Cénacle, dossiers n° 352-353, p. 1. (Il s'agit de deux conférences prononcées le 12 mai 1958 et le 15 mai 1958).
[4] Jean MAZLÛM, « La question du statut personnel au Liban et en Syrie », op. cit., p. 16
[5] *Ibid.*

différences entre ces diverses communautés religieuses trouvent leur origine dans les diverses jurisprudences et n'ont aucun lien avec « la religion en tant que moyen pour adorer Dieu et se rapprocher de Lui et des idéaux » (*al-dîn ka wasîla ta'abbud wa taqarrub min Allâh wa min al-muthul al-'ulyâ*). Persuadé que la « législation communautaire » (*al-tashrî' al-ṭâ'ifî*) n'est pas compatible avec la Charte des droits de l'Homme, déclarée par l'O.N.U et qui consiste à reconnaître l'égalité de droit entre les humains quelles que soient leurs appartenances religieuses, Khatîb rappelle que cette législation n'est pas soumise à l'autorité du gouvernement libanais. Créant un « Etat hors l'Etat », et ayant une « souveraineté absolue », cette législation qui s'exprime au nom de l'Etat libanais constitue de fait, selon Khatîb, un véritable danger pour l'Etat parce qu'elle est liée à des instances étrangères qui se trouvent à Rome, à Alexandrie, en Irak, en Inde voire en Israël. Refusant les propos selon lesquels le code civil unifié représente une transgression de « l'essence de la religion » (*jawhar al-dîn*), Khatîb réclame la nécessité d'élaborer un « code civil unifié » pour toutes les communautés qui respecte d'une part « les divers systèmes » communautaires (*mukhtalaf al-anzima al-latî ta'mal bihâ al-ṭawâ'if*) et d'autres part les principes suivis dans les « Etats civils et avancés » (*al-duwal al-madaniyya al-râqiya*).

Par ailleurs, bien que les conférenciers du Cénacle ne manquent aucune occasion d'exprimer leur attachement à l'idée de démocratie en tant qu'idée universelle, celle-ci reste sujette à critique quant à sa pratique au sein du système politique libanais confessionnel. Jumblâṭ ne manque pas de rappeler que la démocratie en tant que concept s'est développée dans « les pays de l'Occident » (*bilâd al-gharb*). C'est une notion qui trouve son origine dans le christianisme. Son essence est ainsi « évangélique » (*jawhar injîlî*) et son moteur est la « contrainte amoureuse » et « la discipline librement consentie ». Reprenant un des discours d'Henri Bergson, Jumblât définit la démocratie comme « principe d'unification purement rationnel », une sorte de système dans lequel se réalise une « communauté d'obéissance librement consentie à une supériorité d'intelligence et de vertu ». Insistant sur le fait que la démocratie est un « esprit d'amour et de justice » qui contribue à la formation de l'individu et de la société, Jumblâṭ explique qu'une société démocratique ne peut que respecter la personnalité

humaine en tant que valeur suprême et promouvoir « l'intérêt public » et le « droit naturel »[1] de l'homme, opinion entièrement partagée par le ministre et le député ʻÂdil ʻUsayrân[2].

Le professeur d'économie à l'Université américaine de Beyrouth, Charles Issawi, quant à lui, recourt au président Abraham Lincoln pour définir la démocratie[3] : c'est « le gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple ». Cependant, cette « formule démocratique » qui s'oppose à toute autorité n'émanant pas du peuple et qui « exige que le pouvoir soit exercé par et pour les masses et non pas pour une classe privilégiée » n'a jamais été réalisée[4]. Persuadé que la « stratification sociale », « l'intolérance innée des hommes envers tout ce qui est différent d'eux-mêmes », et la « tendance de toute majorité à faire pression sur la minorité » ont existé et existeront toujours, Issawi modifie la formule de Lincoln pour qu'elle devienne : « le gouvernement d'une partie du peuple par une partie du peuple, pour une partie du peuple ». Néanmoins, Issawi refuse que les droits de la minorité soient réduits, notamment celui lui permettant de devenir une majorité. Dans cet enchaînement, Issawi sort de la conception américaine de la démocratie pour adhérer à celle de la Révolution française où la démocratie est un état où « l'égalité et la liberté sont unies par la fraternité ». De cette formule émane la définition définitive qui reflète le vrai sens de la démocratie : « un état où la majorité exerce le pouvoir (la minorité lui obéissant loyalement) mais respecte les droits fondamentaux de la minorité et lui laisse la possibilité de devenir une majorité à son tour »[5], formule totalement

[1] Kamâl JUMBLÂṬ, "Risâlatî ka-nâ'ib" (Ma mission comme député), op. cit., p. 4-7, 9-10, 18.
[2] ʻAdil ʻUSAYRÂN, « Al-Dîmuqrâṭiyya fî Lubnân », Les Archives du Cénacle, dossier n°255. (Conférence prononcée le 28 mars 1955).
[3] Sur la « démoratie » voir : Gérard CORNU, *Vocabulaire juridique*, op. cit. p. 322 : régime politique dans lequel le pouvoir suprême est attribué au peuple qui l'exerce lui-même, ou par l'intermédiaire des représentants qu'il élit » ; cf. également Jean-François KERVÉGAN, « Démocratie, souveraineté et représentation dans la philosophie moderne », *Dictionnaire de philosophie politique*, op. cit., p. 151-155.
[4] Charles ISSAWI, « Fondements sociaux et économiques de la démocratie », *Les Conférences du Cénacle*, Beyrouth, n°7, 1947, p. 2. (Série : Hors-série, prononcée le 3 février 1947).
[5] *Ibid*., p.3.

partagée avec Nṣûlî qui y ajoute le « bonheur » (*al-sa'âda*)[1] comme but final de toute véritable démocratie[2].

Une fois cette définition élaborée, se pose la question de savoir si cette démocratie est compatible avec la réalité libanaise. Le général Naufal n'hésite pas à déclarer que « l'esprit général » au Liban n'est pas favorable à l'avènement d'un gouvernement démocratique. Ce sont les mœurs, les préjugés, la conception de l'Etat comme « spoliateur tyrannique et non ami bienveillant », la « méfiance de certains groupes à l'égard de certains autres », et l'énorme « décalage du niveau des connaissances […] entre la multitude ignorante ou semi-ignorante et l'élite éclairée », qui rendent l'exercice de la démocratie dans la société libanaise impossible. En revanche, Pierre Eddé affirme que la démocratie au Liban est inscrite dans son histoire, et dans « la nature des choses, dans [les] mœurs [des Libanais], [leurs] coutumes et [leurs] traditions »[3]. Contrairement à l'idée de Naufal selon laquelle il y a au Liban des « groupes humains 1952 » qui vivent aux côtés d'autres groupes « modèle 1850 » voire « 1750 », rendant toute démocratie irréalisable, Eddé annonce que la démocratie, « conséquence de la structure économique et sociale du Liban et de la multiplicité des croyances religieuses », constitue la « condition première » pour unifier ces divers groupes humains. C'est par le biais de la démocratie que ces derniers accepteront les mêmes lois, les mêmes disciplines, les mêmes droits et les mêmes devoirs. Pour Eddé, le seul moyen pour transformer les Libanais de groupes humains hétérogènes, comme les décrit Naufal, en une « communauté »[4] nationale est la démocratie.

Avec Charles Ammoun, le débat passe de la pure théorie à la recherche des moyens susceptibles de rendre la démocratie plus concrète. Si, pour lui, la démocratie c'est le gouvernement du peuple par le peuple, alors le seul moyen pour permettre au peuple d'exprimer

[1] Le « bonheur » chez Issawi relève de la référence explicite états-unienne et non française : cf. la Déclaration unanime des 13 Etats unis d'Amérique réunis en Congrès le 4 juillet 1776 dans laquelle est déclaré le principe suivant : « Nous tenons pour évidentes pour elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certain droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur », cf. http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amnord/USA-hst-declaration_ind.htm, consulté le 24 août 2013.
[2] Muḥyî al-Dîn NṢÛLÎ, « Al-Bilâd bayna al-ṣaḥafa wa al-ḥukûma wa al-majlis », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1948, Beyrouth, p. 100. (Série : Réconstruction de la Maison libanaise, prononcée le 19 décembre 1948).
[3] Pierre EDDÉ, « Pour la sauvegarde du Liban dans la démocratie », op. cit., p. 196.
[4] *Ibid*., p. 197.

son opinion est « le droit de vote […] de choisir, d'élire librement ses représentants »[1]. En outre, la liberté de la presse et l'existence de partis figurent parmi les conditions indispensables pour le fonctionnement normal d'un régime démocratique. Cependant, et malgré toutes les apparences, le problème au Liban réside dans le fait qu'il y a un « manque de partis organisés autour d'une idée ou d'un programme ». Cette carence résulte, selon Ammoun, de « l'individualisme » qui caractérise le Libanais, individualisme qui est « poussé parfois aux limites de l'anarchie ». Pour lui, la démocratie libanaise doit aussi prendre en compte la question sociale – notamment « l'évolution de la classe ouvrière »[2] - afin d'élaborer de nouveaux programmes politiques adaptés aux exigences de l'époque. Les partis au Liban, et même dans tout l'Orient, ne sont que le reflet d'une mentalité politique traditionnelle, voire féodale, empêchant la création de partis avec des « programmes d'idées ». De ce fait, le Parlement libanais – comme les parlements d'Orient en général – ne se considère pas comme l'expression de la démocratie libanaise ou orientale. C'est peut-être pour cette raison que Georges Naccache déclare : « la vraie démocratie en Orient est extra-parlementaire. Elle est même anti-parlementaire. C'est en dehors de la légalité conventionnelle du suffrage que se sont réalisés […] tous les progrès économiques et tous les gains sociaux des pays d'Orient »[3].

Ghassân Tuwaynî apparaît comme le conférencier le plus critique vis-à-vis de la démocratie libanaise : « au Liban, il n'y a pas de partis démocratiques […] ». Pour lui, la démocratie libanaise est « en échec »[4] (*fashila*). Importée de l'Occident, elle n'a jamais dépassé son stade théorique en vue de se transformer en une véritable pratique politique. Expression de la « souveraineté du peuple » (*siyâdat al-sha'b*), du « pacte politique » (*ta'âqud siyâsî*), de la « théorie constitutionnelle » (*al-naẓariyya al-dustûriyya*) et de la « pluralité des opinions » (*ta'addudiyyat al-ârâ'*), la démocratie, selon Twaynî, ne peut être exercée que par des « individus et des citoyens libres et souverains ». Cependant, l'analyse scientifique, selon lui, montre bien que la « représentation populaire » (*al-tamthîl al-sha'bî*) au Liban n'est qu'une grande opération de « trucage » (*tazwîr*) menée par les forces confessionnelles et religieuses et

[1] Charles AMMOUN, « Retour à la mêlée », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1950, Beyrouth, p. 22. (Série : hors-série, prononcée le 6 mars 1950).
[2] *Ibid*., p. 23.
[3] Georges NACCACHE, « La leçon de Septembre », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1952, Beyrouth, p. 112. (Série : témoignage sur le Liban actuel).
[4] Ghassân TUWAYNÎ, « Qaḍiyyat al-shabâb al-lubnânî », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1950, Beyrouth, p. 44. (Série : hors-série, prononcée le 20 mars 1950).

renforcée par l'ignorance et l'irresponsabilité. Mise à l'épreuve, la démocratie libanaise ne respecte aucun des fondements cités ci-dessus. Incapable d'exercer ses « libertés naturelles », le peuple libanais est devenu un instrument entre les mains des gens qui tiennent le pouvoir. Pour ces derniers, tout l'appareil de l'Etat ainsi que la loi électorale ne sont que des moyens pour renforcer leurs positions et garantir leur réélection. Exploitant les sentiments confessionnels, ils incitent les gens à voter selon leur appartenance religieuse. Tuwaynî met en évidence le fait qu'il n'y a pas au Liban de citoyens dans le vrai sens du terme, mais des citoyens maronites, ou sunnites, ou shiites, ou orthodoxes ou autres. Persuadé que la démocratie est la résultante d'une longue « évolution historique naturelle et spontanée », Tuwaynî ne trouve dans la démocratie libanaise qu'une « lettre morte » : « mise à l'épreuve, la démocratie libanaise, *écrit-il*, n'est qu'une chimère »[1].

Certains conférenciers imputent les problèmes que rencontre la démocratie libanaise à la loi électorale. C'est pour cette raison qu'Asmar organise, au lendemain des élections de 1951, une série de conférences intitulée « En marge de la consultation électorale »[2] à l'occasion de laquelle il invite des candidats aux élections, Wadî' N'îm[3], Edward Ḥunayn[4], Ghassân Tuwaynî[5], Jean Skâf[6], Muḥyî al-Dîn Nṣûlî[7], Bûlus al-Khûrî[8] (l'évêque), et l'ancien ministre des Affaires étrangères Ḥamîd Franjiyyé[9]. Bien que la consultation électorale fut « techniquement correcte »[10] correcte »[10] selon la plupart des conférenciers, elle ne fut pas libre[11] pour autant. Pour ces

[1] Ghassân TUWAYNÎ, « Al-Dîmuqrâtiyya 'alà al-miḥakk », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1957, Beyrouth, p. 15. (Série : Préoccuâtions libanaises, prononcée le 26 novembre 1956).
[2] Cf. Amin ELIAS, *Les Conférences du Cénacle (index)*, Kaslik, s.e. 2007, p. 37.
[3] Wadî' N'ÎM, « I- Al-Matn », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1951, Beyrouth, p. 87-101. (Série : En marge de la consultation électorale, prononcée le 4 juin 1951).
[4] Edward HUNAYN, « II – Al-Matn », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1951, Beyrouth, p. 102-129. (Série : En marge de la consultation électorale, prononcée le 6 juin 1951).
[5] Ghassân TWAYNÎ, « III – Al-Shûf », *Les conférences du Cénacle*, n°5-6, 1951, Beyrouth, p. 130-146. (Série : En marge de la consultation électorale, prononcée le 8 juin 1951).
[6] Jean SKÂFF, « IV – Al-Biqâ' », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1952, Beyrouth, p.147-163. (Série : En marge de la consultation électorale, prononcée le 11 juin 1951, député de la Békaa).
[7] Muhuî al-Dîn NSÛLÎ, « V – Bayrût », *Les conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951, Beyrouth, p.164-179. (Série : En marge de la consultation électorale, prononcée le 13 juin 1951).
[8] Bûlus al-KHÛRÎ, « VI – Al-Janûb », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951, Beyrouth, p. 180-197. (Série : En marge de la consultation électorale, prononcée le 15 juin 1951, Khûrî est métropolite de Tyr, de Saïda et de Marjeyoun pour les Grecs Melkites orthodoxes).
[9] Ḥamid FRANJIYYÉ, « VII – Conclusion », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951, Beyrouth, p. 151-171. (Série : Min wahî al-istiftâ' al-intikhâbî [en marge de la consultation électorale], prononcée le 16 mai 1951, Frangié est député du Liban-Nord).
[10] Edward HUNAYN, « II – Al-Matn », op. cit., p. 104.
[11] Ḥamid FRANJIYYÉ, « VII – Conclusion », op. cit., p. 153.

conférenciers-candidats, le problème réside dans la loi électorale. N'imposant par la neutralité aux hommes du pouvoir, cette loi leur permet de disposer de tous les avantages qu'offrent les institutions de l'Etat (Administration, Justice, Forces publiques de Sécurité). De plus, cette loi n'arrive pas à minorer le rôle déterminant que joue la « corruption » (*al-rashwa*), qui se traduit notamment par le fait d'acheter sa place sur la liste d'un chef féodal ou politique ou d'acheter les votes des électeurs. Le modèle de scrutin en vigueur, qui est un scrutin de liste majoritaire, figure aussi parmi les écueils de la loi électorale libanaise. Pour cette raison, Ḥunayn et Skâf recommandent la proportionnelle comme nouveau système de vote, et Franjiyyé suggère le scrutin uninominal à condition que les propos de tout candidat se conforment à la nécessité libanaise suivante : « savoir que ce pays où vivent tant de communautés différentes, que ce pays de minorités ne peut vivre et prospérer que si la plus grande tolérance règne entre ses membres. Ces minorités doivent tous les jours faire un effort pour se comprendre, s'unir, trouver un moyen de vivre en commun. Toute tentative de domination des uns par les autres mettrait ce pays en danger de mort »[1]. En ce qui concerne le confessionnalisme, bien que les conférenciers se plaignent tous du « mode d'élection à base confessionnelle », ils divergent sur la manière de le supprimer. Alors que Tuwaynî appelle à renoncer tout de suite à ce mode, Franjiyyé invite à en sortir de façon plus lente mais plus sûre.

Il apparaît évident, selon les conférenciers cénacliens, que le pacte national, bien que constituant la pierre angulaire de la nouvelle philosophie politique libanaise prônée par le Cénacle, reste incapable d'instaurer un système politique où puisse s'exercer une démocratie saine dont la base principale soit le citoyen et non pas la confession.

L'intelligence libanaise contestée

Reconnu par « la conscience nationale » (*al-ḍamîr al-waṭanî*) comme le maitres à penser voire « maître de tous (*mu'allim al-kull*) », sculpteur de la « personnalité du Liban d'aujourd'hui, dans son existence nationale, arabe, méditerranéenne et mondiale »[2], Chiha s'est imposé, tout au long des années trente et quarante du XXème siècle, comme le théoricien de la jeune entité

[1] *Ibid*., p. 166.
[2] Khalîl Râmiz SARKÎS, *Ṣawt al-ghâ'ib*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1956, introduction de Michel Asmar, p. 3.

libanaise. Progressivement, la figure de Chiha devient, sous les auspices du Cénacle libanais, la « représentante de l'humanisme universel »[1], et le symbole d'une école intellectuelle, politique et économique qui a donné à la notion du « Libanais » sa dimension humaniste. Homme à diverses facettes « qui composent sa personnalité […], du poète, du penseur, de l'homme politique doublé du journaliste »[2], Chiha est considéré comme l'ingénieur du Liban en tant qu'« axe d'une hélice à trois branches, l'Afrique, l'Asie et l'Europe ». Selon cette image, le Liban est plus qu'un pont entre Orient et Occident, il est cet espace où se rencontrent et se synthétisent les courants venus des trois continents afin de créer une nouvelle « réalité nationale et internationale »[3]. Elie Tyane décrit bien le mystère de l'amour entre Chiha et le Liban : « En pleine jeunesse, Michel Chiha au grand cœur eut en effet une aventure. Il rencontra ''La Prisonnière''. Ce fut durant la première grande conflagration, à l'heure où les empires se disloquaient et tombaient en débris sur le sol. La ''Prisonnière'' était adorablement belle et follement éprise de liberté. Puis, à cause de ses chaînes, elle était malheureuse. Ce fut le coup de foudre. Cette prisonnière, […] c'était la montagne libanaise, sa patrie, notre patrie ». A la tête de son journal *Le Jour*, Chiha, intellectuel « qui répugne […] aux honneurs et aux éloges, et qui [est] étranger aux manifestations et à la publicité »[4], devient non seulement « témoin de l'intelligence »[5] libanaise mais aussi « foyer de lumière et d'inspiration éclairant la voie aux autres hommes » tout en ayant la capacité d'orienter les esprits ainsi que les événements.

Ami, voire « maître de la sagesse »[6], Michel Chiha est représenté par ses collègues comme ce « journaliste philosophe au sens grec du terme […] libre de toutes les contraintes [de l'existence] »[7] qui, de sa « fenêtre haute et […] colorée », « de [sa] tour d'ivoire », se penche chaque matin sur l'espace public : « il a toujours un regard pour la nature, douce ou sévère… et son regard va de la politique locale jusqu'aux plus lointains horizons du monde [il] considère calmement l'univers, le voit avec clarté et désintéressement […] »[8]. Pour beaucoup, il est

[1] Michel ASMAR, « Mot du Cénacle », Les Archives du Cénacle, dosssier n°208 « Hommage à Michel Chiha », 26 janvier 1954, p. 1.
[2] Elie TYANE, « Michel Chiha, le poète », Les Archives du Cénacle, op. cit., p. 3.
[3] René HABACHI, « Un Egyptien interroge le Liban », Les Archives du Cénacle, op. cit., p. 2.
[4] Ḥabîb Abî SHAHLÂ, « Mot du Comité de Patronage du Cénacle », Les Archives du Cénacle, op. cit., p.1.
[5] René HABACHI, « Un Egyptien interroge le Liban », Les Archives du Cénacle, op. cit, p. 3.
[6] Ḥabîb Abî SHAHLÂ, « Mot du Comité de Patronage du Cénacle », Les Archives du Cénacle, op. cit., p. 1.
[7] Ghassân TWAYNÎ, « Michel Chiha le journaliste », Les Archives du Cénacle, op. cit., p.2.
[8] *Ibid.*

l'« homme d'Etat » et le « réformateur »[1] qui sait excellemment comment manier les idées et les réconcilier avec le possible.

Michel Asmar est un des premiers à découvrir le génie de Chiha, et à prendre conscience de l'importance de faire sortir cette intelligence de sa tour d'ivoire afin qu'elle soit en contact direct avec le public libanais. De fait, le Cénacle libanais, par sa tribune, sa revue et ses publications, contribue à faire connaître la figure de Chiha et à la consacrer comme « gardien[ne] de la vérité » libanaise qui, tout en défendant le « Liban en soi » comme « entité se suffisant à elle-même », lui fixe « une vocation aux frontières illimitées »[2]. Ainsi, Chiha se trouve, grâce au Cénacle, entré dans la mêlée. Ses quatre conférences au Cénacle sont rassemblées dans un ouvrage intitulé *Visage et présence du Liban*[3], traduit en arabe en 1962 et en anglais[4] en 1966. Chiha devient lui-même sujet de recherche après sa mort en 1954. Ce sont Khalîl Râmiz Sarkîs et Eveline Bustros qui, en 1956, collaborent avec le Cénacle libanais pour publier leurs essais sur Chiha. Il s'agit de deux livres intitulés *La voix de l'absent*[5] et *Michel Chiha – Evocations*[6].

Bien que cette école de « l'humanisme universel » soit bien représentée au Cénacle par son fondateur Michel Chiha lui-même ainsi que par ses disciples tels Charles Hélou, Charles Ammoun, Joseph Ourghoulian et beaucoup d'autres, elle est néanmoins contestée, au sein du Cénacle même, par un autre courant mené par Georges Naccache, fondateur et rédacteur en chef de *L'Orient*, quotidien rival du *Jour*. Chiha et Naccache ont poursuivi au sein du Cénacle libanais l'affrontement déjà révélé à travers les débats générés par les échanges auxquelles ils se livraient par le biais de leurs journaux respectifs. La conférence de Naccache « Un temps à gagner »[7] illustre parfaitement ce débat. Dans cette conférence en effet, Naccache s'efforce de faire le procès de l'intelligence libanaise en général et de l'école de cet « humanisme universel » en particulier.

[1] Charles HELOU, « Michel Chiha l'homme », Les Archives du Cénacle, op. cit., p. 3
[2] Muḥyî al-Dîn NṢÛLÎ, « Michel Chiha le citoyen », Les Archives du Cénacle, op. cit., p. 3.
[3] Michel CHIHA, *Visage et présence du Liban*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1964.
[4] Michel CHIHA, *Lubnân fî shakhṣiyyatihi wa ḥuḍûrihi*, Editions du Cénacle libanais, 1962, traduit du français vers l'arabe par Fu'âd KAN'ÂN ; et Michel CHIHA, *Lebanon at Home and Abroad*, Editions of the lebanese Cenacle, 1966, translated from the frensh bu Leo ARNOLD and Jean MONTEGU.
[5] Khalîl Râmiz SARKÎS, *Ṣawt al-ghâ'ib*, op. cit.
[6] Eveline BUSTROS, *Michel Chiha – Evocations*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1956.
[7] Georges NACCACHE, « Un temps à gagner ou le procès de l'intelligence libanaise », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1950, Beyrouth, p.194-217. (Série : Hors-série, prononcée le 12 juin 1950).

Qualifiant la position des disciples de Chiha, Hélou et Ammoun et « toute la compagnie des intellectuels qu'ils représentent », d'« anti-historique »[1], Naccache reproche à ces penseurs d'être absents de l'histoire du Liban. Bien que cette carence soit reconnue par cette école, celle-ci, selon Naccache, exprime une tendance selon laquelle l'Homme, le Monde et le Liban sont donnés une fois pour toutes, comme s'ils relevaient d'un « ordre immuable, fondé sur des lois éternelles, qui régit le déroulement du temps et de l'espace, règle tous les mouvements du Macrocosme et du Microcosme, et dans cette création harmonieuse, le Liban lui-même nous est présenté comme une chose merveilleusement préétablie »[2]. Naccache se révolte contre l'idée selon laquelle le Liban « éternel » est défini et déterminé par la nature et les siècles : « nous sommes dispensés d'intervenir […] nous [Libanais] n'avons pas à nous déranger » écrit-il. Naccache réplique au slogan lancé par Hélou proclamant le Liban comme le pays du spirituel et de la liberté : « Liban est un Esprit, avec un grand E, un très grand E, le plus grand des E. le Liban c'est la Liberté, avec le plus grand des L. Le cèdre, lui aussi est éternel. D'ailleurs, ce Cèdre a pratiquement cessé d'être un arbre, nos idéologues l'ont intellectualisé, vidé de sa substance, desséché, sublimé, converti en emblème. Le Cèdre est un schéma, un Archétype »[3]. Cette tendance à figer les consciences dans « l'innocence des choses » est pour Naccache une des idées les plus nuisibles pour les Libanais qui n'ont rien à faire que se laisser aller, parce qu'ils sont guidés par un « déterminisme qui remonte à peu près à l'origine du monde »[4]. En d'autres termes, le Liban n'a pas besoin de ses fils : « le Liban idéal est un Liban sans les Libanais ». Naccache va plus loin dans sa critique, accusant cette école, qui se prétend représenter un humanisme universel, d'avoir corrompu l'esprit même de cet humanisme. Il se demande comment cette école diffuse cette attitude nuisible à la « liberté humaine » alors qu'en fait toute l'histoire, notamment chrétienne, de la révélation, de la conception mystique du péché et de la rédemption montre que « l'homme est le centre même de la pensée de Dieu et du cours du temps ». Insistant sur l'importance de « l'activisme humain » comme matrice de tout « progrès » et de tout « salut », Naccache critique l'image donnée par cette école de l'histoire du Liban qui n'est qu'un « perpétuel passé qui augmente » rejetant en dehors de lui « les Libanais vivants » et leur action.

[1] *Ibid.*, p. 202.
[2] *Ibid.*, p. 203.
[3] *Ibid*., p. 204.
[4] *Ibid*., p. 205.

Présent parmi l'auditoire, Hélou ne manque pas de réagir. Prenant ses distances avec l'école de « l'humanisme formel » telle qu'elle est décrite par Naccache, Hélou se présente comme le défenseur d'une génération et d'une métaphysique distinguant le « temporel toujours instable, toujours mouvant et relatif » et « l'intemporel, l'éternel, qui transcendent l'espace et le temps, la géographie et l'histoire »[1]. Pour Hélou, la « durée » n'est qu'une « illusion » contrairement à « la vérité » qui « est » : « juger à la lumière de la vérité, les conditions d'existence et d'évolution d'un pays, *dit-il*, […] ce n'est nullement figer ce pays dans l'immobilité. Ses habitants encore moins ! ». Mettant la révolte de Naccache sur le compte d'une confusion s'opérant dans son esprit, Hélou impute celle-ci aux références philosophiques matérialistes qui imprègnent le vocabulaire de Naccache. Quoi qu'il en soit, les deux intellectuels ne manquent pas à la fin de leur débat, qui a rendu la soirée particulièrement chaude, d'échanger des sentiments d'amitié et de respect.

Les échos de cette conférence-procès de Naccache paraissent dans la presse libanaise arabophone et francophone[2]. En effet, l'intelligentsia libanaise en général et celle représentant « l'humanisme universel » en particulier, se trouvent condamnées par un journaliste qui sait très bien comment exciter les esprits, et rendre sa plume « au besoin aussi tranchante qu'une lame d'acier ». C'est Maurice Sacre qui, tout en reconnaissant le talent de Naccache comme manieur de plume, s'attaque aux propos de ce dernier dans son article « Quand Georges Naccache fait le procès de l'intelligence libanaise » paru dans *La Revue du Liban* le 17 juin 1950[3]. A l'instar de Hélou, Sacre explique que la « conception de la conscience historique » qui a servi de base à Naccache dans le « jugement de valeur » qu'il porte sur l'œuvre accomplie par les intellectuels libanais, est due aux lectures marxistes et existentialistes de Naccache. Cependant, Sacre rappelle que la notion de l'histoire chez ces deux courants philosophiques n'est pas ouverte « sur l'éternel » : « les penseurs marxistes et existentialistes qui ont consacré à la notion de temps et d'historicité une grande partie de leurs recherches spéculatives, ont abouti par des voies différentes à la même conclusion : ils nous apprennent tous qu'une dialectique purement historique, sans ouverture sur l'éternel, une historicité qui se ramène aux seules possibilités de l'homme se procréant et se déroulant dans le temps, débouche fatalement dans le néant et enlève

[1] Réplique de Charles Hélou à Georges Naccache, *Ibid.*, p. 204-206.
[2] Cf. A.C.L., dossier n°103.
[3] Maurice SACRE, « Quand Georges Naccache fait le procès de l'intelligence libanaise », *La Revue du Liban*, Beyrouth, le 17/6/1950.

à l'existence humaine toute signification transcendante »[1]. Sacre réfute en outre les propos de Naccache selon lesquels l'intelligence libanaise ne travaille pas pour l'histoire : « sur quoi s'est-il basé pour prononcer ce verdict ? Sur quelques conférences du Cénacle et l'action de quelques politiciens ? » se demande-t-il. Citant divers domaines – littéraire, politique, économique, social – dans lesquels l'intelligentsia libanaise s'est illustrée, Sacre montre que les intellectuels les plus engagés dans la modernisation de la poésie et la littérature arabe, dans la recherche de solutions aux problèmes interarabes, dans la cristallisation des causes nationales (libanaise, syrienne et arabe) sont des Libanais : « certains d'entre eux, *écrit –il*, ont sacrifié librement leur vie pour demeurer fidèles à leur doctrine et galvaniser les générations futures. […] c'est un fait que les intellectuels de ce pays ont contribué activement et parfois bénéfiquement à la transformation de l'histoire proche-orientale ». Sacre ne manque pas de rappeler à Naccache la réalité selon laquelle « un petit peuple » comme le peuple libanais est condamné à se heurter à « des limites qu'il lui est impossible de franchir » : « on ne peut toujours pas attendre du peuple libanais une révolution aussi générale et profonde que celle du peuple français en 1789, ou du peuple russe en 1917. Il est des cimes qui demeureront [inaccessibles] pour les Libanais […] ».

Naccache répond à Sacre[2] en affirmant qu'il s'est fait dans sa conférence « l'avocat du diable ». Pour lui, il ne s'agit pas de rassurer les Libanais, mais de les amener à s'interroger et de les pousser à se projeter dans l'avenir. Bien qu'il soit favorable à l'idée selon laquelle l'engagement historique doit « déboucher dans l'éternel », Naccache refuse de considérer cet éternel comme « une confortable immobilité » : « Hegel était chrétien, *écrit-il*, et toute sa phénoménologie aboutit à Dieu ».

Délaissant la critique de l'école « spiritualiste », Naccache se tourne vers la gauche libanaise. Bien qu'il reconnaisse dans le Liban du début des années 1950 l'apparition d'une tendance de gauche, Naccache estime que celle-ci n'est pas aboutie. Qualifiant les socialistes libanais, et notamment les intellectuels et les partisans du Parti Socialiste Progressiste (P.S.P.), fondé par Kamâl Jumblâṭ en 1949, d'« amateurs venus de la Pelle et du Stylo »[3], Naccache met en évidence le fait que les idées de ce parti « n'ont rien de vraiment bouleversant ». Faisant

[1] *Ibid.*
[2] Georges NACCACHE, « Le procès de l'intelligence libanaise : Une lettre de Georges Naccache à Maurice Sacre », *La Revue du Liban*, Beyrouth, 24/6/1950.
[3] Georges NACCACHE, « La Leçon de septembre », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1952, Beyrouth, p. 116. (Série : Témoignages sur le Liban actuel, prononcée le 3 novembre 1952).

allusion à Jumblât, ce seigneur féodal, « châtelain de Mukhtâra », Naccache lui reproche de croire qu'il peut changer les choses juste en changeant leurs noms : « ce que l'on [a reproché] à M. Joumblatt [Jumblâṭ] et aux siens […], *écrit-il*, c'est justement de compromettre, par leur turbulence, par leur agitation verbale, l'aboutissement des réformes les plus élémentaires »[1]. Il se moque du fait que Jumblât essaie de créer un socialisme à la libanaise accommodant Karl Marx « à la sauce antique de la sagesse hindou ». Naccache critique également la démarche hésitante de ce parti, ses balancements, ses oscillations, cette « espèce de vision pathétique du monde », son « spiritualisme et [son] scientisme de bazar ». Ce qui lui paraît le plus dangereux dans l'attitude de ce parti c'est « ce goût morbide de la violence pour le plaisir de la violence, cette anxiété qui semble ne pouvoir s'apaiser que si le destin lui fournit, tous les matins, sa portion de catastrophe »[2]. Pour Naccache, une telle école de gauche ne mérite pas de se présenter en tant qu'école progressiste ou socialiste. Naccache appelle à un « socialisme libanais » partant non pas « de ce qu'il y a ou de ce qu'il n'y a pas dans la bibliothèque hindoue de Moukhtara », mais des possibilités immédiates du Liban.

C'est en 1950 que Kamâl Jumblâṭ expose les traits principaux de sa théorie progressiste socialiste dans deux conférences faites au Cénacle intitulées : « Une démocratie économique : le pain et le travail dans la justice et dans la liberté »[3], et « La démocratie sociale : ni droit, ni privilège sans un devoir correspondant »[4]. Pour lui, tout « socialisme » dans le monde trouve ses origines essentiellement dans la religion : « toute religion, *écrit-il*, est née avec un socialisme économique en germe et une frange d'une petite communauté socialiste (les associations évangéliques des tous premiers siècles, le corpus social et économique de l'Islam en ses débuts, les congrégations bouddhistes ou confucianistes et jusqu'aux formations des Ikhouan Wahhabites de l'hétérodoxe Ibn el-Séoud tout près de nous) »[5]. Même le socialisme européen et tous les mouvements d'émancipation économique et sociale restent incompréhensibles sans « le sermon sur la montagne », prononcé par Jésus-Christ, où sont incluses les idées de « justice intégrale ». Le « communisme marxiste », quant à lui, est, selon Jumblâṭ, une « expérience

[1] *Ibid.*, p. 117.
[2] *Ibid.*, p. 118.
[3] Kamâl JUMBLÂṬ, « Une démocratie économique : Le pain et le travail dans la justice et la liberté », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1950, Beyrouth, p. 68-85. (Série : Hors-série, prononcée le 17 avril 1950).
[4] Kamâl JUMBLÂṬ, « La démocratie sociale : ni droit, ni privilège sans un devoir correspondant », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1950, Beyrouth, p. 135-157. (Série : Hors-série, prononcée le 24 avril 1950).
[5] Kamâl JUMBLÂṬ, « Une démocratie économique : Le pain et le travail dans la justice et la liberté », op. cit, p. 68.

chrétienne […] qui a renié ses origines ». Partant de la définition de Strachey du socialisme économique « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », Jumblâṭ expose la doctrine de son parti. Bien qu'il adopte les principes du socialisme, le P.P.S, selon son fondateur, vise à fonder des « collectivités et [des] institutions humaines sur l'idéal humain le plus élevé ». Partant de sa conception de l'homme comme « être psychique, moral, social et économique », ce parti se fixe comme but final « l'homme » : « l'unique but de toute activité et de toute institution humaine est l'épanouissement à la fois complet et harmonieux des potentialités de l'individu ; la collectivité, en toutes ses institutions, notamment politiques, n'est pas une fin en soi, mais un moyen pour la réalisation de l'Homme »[1]. Pour atteindre ce but, Jumblâṭ n'écarte pas le recours à l'action violente et parle de « la révolution totale ». Jumblâṭ, qui se situe à ce moment de son parcours intellectuel entre une doctrine druze, une culture occidentale et une autre hindoue, insiste sur le fait que le chef ou l'élite sont choisis par la nature. De ce fait, il est persuadé que le principe de « l'évolution biologique » est l'ordre qui assure la meilleure organisation d'une société qui doit être guidée par des « véritables chefs » déjà élus par la nature comme le prône la doctrine druze[2]. Quant à l'influence de la culture occidentale, elle transparaît dans les principes de ce parti que Jumblâṭ résume ainsi : « égalité essentielle dans les droits et les devoirs », « égalité politique entre les citoyens », « justice inspirée de la fraternité », « respect des libertés individuelles », « individualisme personnaliste », et attachement à la « propriété privée »[3]. A l'hindouisme, c'est l'idée de « l'authenticité » que Jumblât emprunte après son voyage au « Pays des sages »[4] où il a passé trois mois. Cette idée consiste à appeler l'homme à se réaliser, en d'autres termes à « se retrouver tel qu'il est dans la nudité, dans la splendeur de l'être ». A la différence de la culture occidentale qui invite l'homme à agir et à « se construire en construisant le monde », la culture hindoue l'appelle à « devenir la chose [qu'il] est en vérité, […] être un

[1] *Ibid.*, p. 70.
[2] Cf. Ḥamza Ibn ʻALÎ, Ismâʻîl al-TAMÎMÎ et Bahâ' al-Dîn al-SAMMÛQÎ, *Rasâ'il al-ḥikma* (Les écpitres de la Sagesse), Beyrouth, réédités par Dâr li-ajl al-maʻrifa, 1986 ; Anonyme, *Kitâb al-nuqat wa al-dawâ'ir*, Rio de Janeiro, 1920, et réédité à l'imprimerie de la Revue *al-ʻAwâṣif* par Munîr Labâbîdî (copie photocopiée à la Bibliothèque centrale de l'Usek), Ḥâmid Ibn SÎRÎN, *Maṣâdir al-ʻaqîda al-durziyya* (Les origines de la doctrine druze), Beyrouth, Dâr li-ajl al-maʻrifa, 1985 ; Anwar YÂSÎN, *Al-Sulûq al-durzî* (L'attitude des Druzes) et Sâmî MAKÂRIM, *Aḍwâ' ʻalà maslak al-tawḥîd ''al-Durziyya''* (Le Druzisme), Introduit par Kamâl Jumblâṭ, Beyrouth, Dâr Ṣâdir, 1966.
[3] Kamâl JUMBLÂṬ, « La démocratie sociale : ni droit, ni privilège sans un devoir correspondant », op. cit., p. 39-40.
[4] Cf. Kamâl JUMBLÂṬ, « Au pays des sages », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1952, Beyrouth, p. 1-14. (Série : Hors-série, prononcée le 11 février 1952). Cf. également l'introdution d'Asmar : Cette conférence donnée le 11 février 1952, est le récit schématique du voyage effectué en voiture par M. Kamal Joumblat aux Indes, sur invitation du Parti Socialiste hindou. Le séjour de trois mois du Chef du Parti Progressiste Socialiste du Liban au Pays des Sages, lui a permis une meilleure connaissance d'un des plus grands pays de l'Asie, de son peuple et de son évolution ».

avec soi-même »[1]. Alors que l'Occident se réalise dans un « monde mental qu'il construit au dehors, qu'il comprend au dehors », qui n'est que la construction et la projection même de sa propre pensée, où il y a conflit entre la « nature » et « l'esprit » du fait de l'incapacité de comprendre l'essence même de l'âme, l'Inde réussit à réconcilier et à traduire cela dans tous les aspects de la vie « individuelle, familiale, sociale, politique, artistique, ou religieuse ». Cette « authenticité », telle qu'elle s'est développée aux Indes, est posée par Jumblâṭ comme critère de toute sagesse : « soyez authentiques […], telle est la loi et tels sont les prophètes »[2].

Ainsi, le socialisme libanais tel qu'il est présenté par le P.P.S n'est, selon l'avis critique de Naccache, qu'un essai d'harmoniser les principes de la doctrine religieuse druze de Jumblâṭ avec les principes du christianisme, du socialisme occidental et de « l'authenticité » hindoue.

Par ailleurs, la critique de Georges Naccache n'épargne pas les autres courants politiques, comme les Phalanges libanaises [*Katâ'ib*] par exemple, parti qu'il a quitté mais dont il était un des fondateurs en 1936. Naccache explique que la raison pour laquelle il s'est engagé au début de sa vie politique dans ce parti fut la capacité de ce mouvement à sortir « du rationnel » et à se plonger dans « le populaire ». Cependant, ce parti a perdu le soutien de la masse ouvrière et de la jeunesse intellectuelle parce qu'il n'a pris en compte que le combat « national » sous prétexte de ne pas « compromettre l'ordre établi »[3]. 'Abîd 'Âsî, au nom de son parti, réplique le 17 juin 1950 dans la revue *al-'Amal*[4], affirmant la primauté de la « cause nationale » : « notre méthode consiste à défendre notre entité nationale, à savoir lutter pour garantir la survie du Liban ». Bien qu'il reconnaisse l'importance de la question sociale, celle-ci, selon lui, ne peut pas être traitée indépendamment de la question nationale. En effet, le fondateur des *Katâ'ib*, Pierre Gemayel a eu l'occasion de monter à la tribune du Cénacle afin d'exposer les principes de son parti. Gemayel présente les *Katâ'ib* comme « école et mouvement »[5] qui prêche le « patriotisme » et « l'amour de la patrie libanaise ». Confirmant les propos de 'Abîd, Gemayel déclare que la cause prioritaire de leur parti c'est le « Liban, Liban d'abord ». Leur vraie tâche consiste à lutter contre les séparatistes, panarabistes ou syrianistes et à affirmer l'identité libanaise du Liban. Attachées à

[1] *Ibid.*, p. 8.
[2] *Ibid.*p. 13.
[3] Georges NACCACHE, « Un temps à gagner ou le procès de l'intelligence libanaise », op. cit. p. 211.
[4] *Al-'Amal*, 17/9/1950.
[5] Pierre GEMAYEL, « Mouvement et école », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1950, Beyrouth, p. 87-107. (Série : Hors-série, prononcée le 1er mai 1950).

la liberté de « conscience, religieuse, d'association, de parole et des écrits », les Phalanges œuvrent pour aider « le citoyen libanais à prendre conscience de ses obligations et de ses droits »[1]. Bien qu'il défende quelques principes sociaux, tels que « la libération individuelle », « l'unité sociale », « la libération sociale de l'ignorance, de la misère, de l'emprise des féodaux, de l'emprise des sociétés étrangères d'exploitation », Gemayel ne développe pas, comme l'affirme Naccache, une voie socialiste propre à son parti. Sa doctrine est claire et bien définie : le « nationalisme libanais »[2].

Ce cri lancé par Naccache contre les divers volets de l'intelligentsia libanaise montre bien la volonté du Cénacle de réunir toutes ces idées afin d'en faire sortir une philosophie politique prenant en compte leur diversité. Celle-ci, basée sur les valeurs prônées par l'école « humaniste et spirituelle » de Chiha et l'école « nationale libanaise » de Gemayel, commence à absorber les principes de l'école sociale dès le début des années cinquante, non comme le présente Jumblât, mais selon le critère développé par Naccache : une philosophie qui « parle la langue du peuple », « la langue du travail, de la peine, du métier, […] qui serait la vraie langue de l'histoire »[3] ; une philosophie qui soit un reflet du milieu naturel libanais, et qui réconcilie les Libanais avec leur « sol et [leur] vérité » : « C'est à travers nous-mêmes que nous retrouverons nos chances. Et nous reprendrons alors notre départ pour l'histoire, non pas à la cadence de boogie-boogie, mais au rythme, qui est le nôtre, au rythme, honnête et fort, de la ''dabké[4]'' »[5]. En d'autres termes, l'universalité souhaitée par les Libanais ne peut se réaliser, selon Naccache, qu'en respectant la condition selon laquelle ils doivent être « le plus simplement, le plus courageusement, le plus concrètement, le plus exhaustivement SOI »[6].

[1] *Ibid.*, p. 99.
[2] *Ibid.*, p. 105.
[3] Georges NACCACHE, « Un temps à gagner ou le procès de l'intelligence libanaise », op. cit. p. 216.
[4] Danse folklorique libanaise.
[5] *Ibid.*, p. 217.
[6] Georges NACCACHE, « La Leçon de septembre », op. cit., p. 124.

CHAPITRE IV

LES PREMIERS ARPENTEURS

Parallèlement aux séries de conférences visant à élaborer une mythologie et une philosophie politique libanaises, Michel Asmar, conscient de l'importance des techniciens dans la construction des différents secteurs de la vie libanaise, fait appel à des économistes, banquiers, urbanistes, architectes, ingénieurs, spécialistes d'éducation et d'autres disciplines pour venir au Cénacle exposer leurs points de vue et leurs propositions en vue de la reconstruction de la « Maison libanaise ». En ce qui concerne les secteurs économique et financier, des experts de diverses nationalités, libanaise, française, anglaise et américaine, ont été conviés, qui se sont partagés entre deux courants : le premier défendant un libéralisme presque absolu, et le second appelant l'Etat à jouer un rôle plus direct dans la gestion économique et financière du pays. Au demeurant, l'organisation de la cité s'est imposée comme un sujet prioritaire durant les années 1946 – 1958. Michel Asmar invite les urbanistes libanais les plus engagés et élargit l'invitation à quelques étrangers afin de bénéficier de leurs expériences. Il fait de même dans les domaines relatifs à l'éducation et à la jeunesse, où il fait appel aux responsables des plus grandes écoles du pays et aux experts dans les diverses universités du Liban, auquels il adjoint quelques spécialistes étrangers. Partant de l'idée que la culture (*al-thaqâfa*) est la voie par excellence pour instruire les nouvelles générations, leur garantir un meilleur avenir et renforcer les fondations du pays, Asmar prend cependant progressivement conscience qu'elle ne peut devenir efficace qu'associée à l'éducation (*al-tarbiya*). Ainsi culture et éducation paraissent aux cénacliens les deux voies inséparables dans la construction de l'avenir libanais.

C'est avec ces premiers arpenteurs que le Cénacle libanais jette les prémices du projet qu'Asmar et sa tribune porteront durant la deuxième période de l'histoire du Cénacle : l'édification de l'Etat libanais.

Une politique économique en débat : l'émergence d'une école sociale face à l'école libérale absolue

Farouche défenseur de la liberté absolue, Michel Chiha est persuadé que l'originalité de l'économie libanaise réside dans son « libéralisme »[1]. Cette tendance qu'il reflète se résume parfaitement par son expression : « l'avenir du Liban se subordonne fondamentalement à la liberté. Liberté dans la foi, liberté dans l'entreprise. […] C'est avec la liberté que les possibilités du Liban croîtront et que ce petit territoire maintiendra et développera, dans l'ordre, une prospérité dont les conditions complémentaires sont l'équilibre et l'intelligence »[2]. Considéré comme le fondateur de cette école libérale, Chiha part de la théorie du « génie libanais »[3] et défend la thèse selon laquelle l'Etat doit réduire au minimum son intervention dans l'économie. Bien qu'il considère l'Occident supérieur sur le plan des sciences exactes, du génie mécanique, de la statistique, Chiha refuse de prendre exemple sur lui « dans l'ordre de la philosophie politique, de la connaissance de la nature humaine et de la science économique et financière ». Pour Chiha, la « psychologie empirique » des Libanais est différente de la « psychologie scientifique » des occidentaux. Estimant que les Libanais sont meilleurs que les occidentaux dans leur connaissance de l'homme et de ce qui peut concourir à son bien-être, Chiha refuse d'adopter les habitudes fiscales et les législations économiques de l'Occident de peur que celles-ci n'altèrent la « nature humaine » des Libanais. Pour lui, ces législations occidentales dans le domaine économique ne sont que « des illusions mortelles » pour les Libanais. A l'instar du regard porté par les étrangers sur l'économie libanaise, Chiha considère que ce pays est un « pays heureux » sur le plan économique. Redoutant les erreurs que « les techniciens de l'Occident peuvent suggérer de bonne foi » au gouvernement libanais, Chiha appelle à des « lois modérées » basées sur la connaissance des hommes et des mœurs des Libanais d'où sont exclues

[1] Michel CHIHA, « Présence du Liban », op. cit., p. 19. Sur la notion de libéralisme voir Philippe RAYNAUD, « Libéralisme », *Dictionnaire de philosophie politique*, op. cit., p. 393-400 ; dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, LALANDE définit le « libéralisme » comme « une doctrine politico-philosophique [qui] réclame pour tous les citoyens la ''liberté de pensée'' ». Sur le plan économique, le « libéralisme économique » selon LALANDE est la « doctrine économique suivant laquelle l'Etat ne doit exercer ni fonctions industrielles, ni fonctions commerciales, et ne doit pas intervenir dans les relations économiques qui existent entre les individus, les classes ou les nations », p. 558-559. Quant à Gérard CORNU, il écrit dans son *Vocabulaire juridique* : « le libéralisme économique est une doctrine économique (ou politique gouvernementale) qui érige en système l'abandon de l'économie à la loi du marché et dont la traduction juridique est l'affirmation en principe de la liberté des conventions, l'intervention de l'Etat dans les relations économiques étant réduite au minimum, sinon exclue, p. 606.

[2] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : Perspectives d'avenir », op. cit., p. 262, 264.

[3] Georges CORM, « Al-Iqtiṣâd fî muḥâḍarât al-Nadwa », *A'd al-Nadwa*, op. cit., p. 577.

autant que possible toutes formes de contraintes et d'entraves. Prenant en compte les réalités humaines, historiques et géographiques du Liban, Chiha élabore une économie politique libanaise dont le facteur fondamental est « l'activité libanaise à l'étranger et avec l'étranger », secret de sa « prospérité à travers des dizaines de siècles ». Conformément à leur nature universelle, les Libanais de la métropole, selon Chiha, ne doivent pas adopter une idéologie ou un enseignement économique figés. Afin d'assurer leur présence dans les quatre coins du globe et de chercher fortune « au-delà des mers », ils sont invités à une « connaissance des langues, des usages, des moyens de transport de toute sorte, du réseau de transit international, de la qualité des escales, de l'équipement des comptoirs »[1]. En outre, et tout en considérant la « xénophobie » comme forme de « suicide », Chiha rappelle aux Libanais la nécessité d'accueillir les étrangers de la façon la plus libérale et la plus fraternelle possible sur la base de la formule : « [traite] ton prochain comme toi-même ».

C'est la distribution « de services et de marchandises » qui occupe la place centrale dans cette économie, et cela au détriment de l'industrie. Pour Chiha, la grande industrie est « interdite [au Liban] par la nature elle-même ». Persuadé que les « industries seront centralisées dans les plus grands pays », où l'on produit « pour des continents entiers », Chiha appelle les Libanais à croire en leur vocation de distribution et non pas de fabrication. Pour lui, ce en quoi les Libanais excellent c'est la machine intellectuelle qui s'exprime dans les domaines des services et du commerce et qui leur donnent « pour champ d'action la planète entière ». Autre raison pour laquelle Chiha refuse l'industrialisation du Liban, c'est que cette opération « complique[rait] inévitablement le problème social ». En revanche, les Libanais peuvent trouver toutes leurs chances dans la « distribution [des biens matériels, des services, de la connaissance et de l'expérience] sur le territoire [libanais] et à l'extérieur »[2]. Comme leurs ancêtres Phéniciens, les Libanais d'aujourd'hui sont « des marchands et des commerçants d'idées » et non pas des producteurs. Leur originalité réside dans le fait qu'ils rapportent « leurs trésors de si loin » par le biais de l'intelligence et de l'art : « Le professeur est notre homme, le médecin est notre homme, l'artiste est notre homme, l'hôtelier est notre homme, et l'artisan qualifié, tout comme le marchand, le commissionnaire, le courtier, le voyageur de commerce ». Au regard de ces considérations est ainsi justifiée l'insistance de Chiha sur la liberté comme première règle de

[1] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : Perspectives d'avenir », op. cit., p. 264.
[2] *Ibid.*, p. 265.

l'économie politique libanaise. En effet, toute activité d'échange, et d'intelligence de la relation, est subordonnée à la liberté : « Ainsi l'avenir des Libanais s'inscrit dans le plus vaste éclectisme, dans la connaissance, dans la curiosité, dans le mouvement »[1]. Dans ce système, toute intervention de l'Etat apparaît comme un danger. Pour cette raison, il l'appelle non seulement à s'interdire d'imposer de lourdes taxes, mais aussi à éviter de jouer le rôle de l'emprunteur, de peur d'agiter la société, de dévaluer la monnaie, de vider le budget de sa substance et de détruire « l'épargne, les patrimoines et les cadres sociaux »[2].

Chiha trouve un allié chez Arnold Toynbee. A l'instar de Chiha, en effet, Toynbee part de la situation géographique du Liban pour définir son rôle économique. Situant le Liban entre deux mers, la méditerranée à l'Ouest et la « mer sèche – la mer des steppes et des déserts » à l'Est qui s'étend jusqu'aux bords occidentaux des Indes et de la Chine, Toynbee estime que « l'activité économique libanaise » est capable de se propager vers l'Occident ainsi que vers l'Orient désertique du faite de la capacité des Libanais à parler aussi bien la langue des Arabes que celles des occidentaux et à connaître les mœurs de leurs voisins. Ne représentant pas une force militaire susceptible d'inquiéter leurs voisins, les Libanais peuvent bâtir un « double empire colonial »[3] et commercial à travers les deux mers voisines.

Cette idée qui donne à la distribution des services et des marchandises une place centrale dans l'économie libanaise implique la nécessité de développer le secteur du « transit ». C'est le baron français Maxime de Dumast, général d'aviation, chef de cabinet du Ministre de l'air français et administrateur-délégué de la Compagnie du Port de Beyrouth, qui s'adresse à l'auditoire cénaclien parlant du transit en tant que « vocation du Liban »[4]. Considérant Beyrouth comme l'héritière de la Tyr phénicienne et les commerçants libanais d'aujourd'hui comme les « dignes continuateurs des commerçants phéniciens », Dumast voit la capitale libanaise comme « principal marché du transit dans le Proche et Moyen-Orient ». Situé sur la « voie la plus courte » entre Orient et Occident, Beyrouth, selon Dumast, est devenue « la porte de l'Asie ». Comme Chiha, Dumast est persuadé que la situation géographique du Liban impose son rôle comme le lieu de transit naturel, dans tous ses modes (par la mer, par la terre, par l'air et par les

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 261.
[3] Arnold TOYNBEE, « Le Liban expression de l'histoire », op. cit., p. 228.
[4] Maxime De DUMAST, « Le Transit, vocation du Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1953, Beyrouth, p. 27-67. (Série : Hors-série, prononcée le 9 février 1953)

tubes ou ‘‘pipes lines’’), de l’Orient vers l’Occident et réciproquement. Dumast explique comment, dès 1952, les rivages du Liban, Biddâwî (nord de Tripoli) et Zahrânî (sud de Saïda) sont devenus des ports pour exporter le pétrole irakien et saoudien vers l’Occident. Quant au transit aérien, il a connu une grande révolution avec la construction de l’aérodrome de Khaldih qui est devenu une « plaque tournante des avions de quatorze compagnies régionales et internationales […] qui survolent le Proche et le Moyen-Orient »[1]. Sur le plan maritime, le port de Beyrouth avec sa vaste zone franche est le « mieux équipé de toute la côte d’Asie pour le commerce de transit ». Par ailleurs, le fait que Beyrouth soit desservie par « des routes, des voies ferrées, […] des entrepôts […] »[2] lui assure le statut de meilleure ville de transit sur la côte occidentale de l’Asie. Sur le plan terrestre, les réseaux ferroviaire et routier, relient le Liban à l’intérieur de la Syrie et jusqu’à l’Iran. Dumast n’hésite pas à subordonner la survie du Liban à son rôle de « trait d’union entre la mer et la terre ». Dès lors, il invite les Libanais à créer, à l’instar de leur ancêtres phéniciens, une « marine nationale » formée de « cargos de moyen tonnage » qui desservira la région Est-méditerranéenne ainsi que les villes de Djeddah, Khartoum, Dahran, Bahrein et Koweit. Les Libanais sont invités aussi à développer leurs voies ferrées et routières, notamment celles reliant Beyrouth à Damas, Téhéran et Bagdad, Dahran, Amman et Koweit.

Joseph Ourghoulian, économiste qui va devenir, en 1963, le premier vice-gouverneur du gouverneur de la Banque du Liban (BDL), se situe dans le courant de Michel Chiha. Optant pour le libéralisme, école selon laquelle on « laisse aux individus le soin et l’honneur d’être eux-mêmes juges de leurs intérêts, de conduire eux-mêmes leurs affaires, pour réaliser leur idéal de bonheur »[3], Ourghoulian refuse le propos selon lequel le libéralisme exclut l’intérêt public de la vie économique. Contrairement à ceux qui associent le libéralisme à l’anarchie, Ourghoulian essaie de persuader son auditoire que celui-ci implique une « discipline, [un] ordre, [une] mesure, [une] sagesse ». Bien qu’il « ne promette pas la lune », le libéralisme, selon Ourghoulian, est capable d’apporter des garanties sociales aux citoyens en assurant « la liberté de la monnaie », sa « stabilité » et son « honnêteté ». A l’instar de Chiha, Ourghoulian appelle à une

[1] *Ibid.*, p. 38. Les compagnies évoquées sont de 14 nationalités : libanaise (Air Liban et Middle East Air Lines), anglaise, française, italienne, égyptienne, américaine, brésilienne, chypriote, irakienne, saoudienne, jordanienne, hollandaise, turque et suédoise.
[2] *Ibid.*, p. 40.
[3] Joseph OURGHOULIAN, « Problèmes économiques et financiers », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1954, Beyrouth, p. 86. (Série : Lignes de force d’un avenir libanais ; prononcée le 11 janvier 1954).

politique économique compatible avec « la réalité libanaise » à savoir la situation géographique du Liban et les caractères spécifiques des Libanais[1]. Pour Ourghoulian, toute forme d'étatisme ou de dirigisme (l'intervention de l'Etat dans les activités des individus : réglementation et contrôle du commerce, des changes, etc.) qui oublie la nature humaine et ne respecte pas son intelligence est contradictoire avec cette réalité. Partant de l'évidence selon laquelle le système politique doit se combiner avec le système économique, Ourghoulian justifie la liberté économique par le fait que la nature du système politique libanais est fondée sur la liberté : « Si vous tenez à la liberté politique, vous commettriez une grossière imprudence à ne pas attacher le même prix à la liberté économique, parce que vous laisseriez détruire insidieusement le mode de vie que vous prétendez défendre. Il y a des contradictions qui portent la mort. La liberté politique, la liberté économique, et toutes les autres politiques forment une unité irréductible : la liberté. Et l'histoire enseigne que la perte de l'une d'elles menace toutes les autres »[2]. D'ailleurs, l'économie politique libanaise ne peut se concevoir, selon Ourghoulian, qu'en prenant en compte la situation géographique du pays. Etant une « côte qui s'étire au pied d'une montagne heureuse et […] une plaine munificente », le Liban apparaît comme une « route universelle et un lieu de rencontre »[3]. Ourghoulian rejoint également Chiha dans l'idée selon laquelle l'économie libanaise doit s'axer sur le commerce et la distribution des services plutôt que sur l'industrie : « ce n'est pas à son agriculture locale, ce n'est pas à son commerce local, ce n'est pas à son industrie locale que le Liban doit son niveau de vie. […] Pas plus que la production, l'importation n'est une fin en soi. On produit ou l'on importe si on peut vendre. C'est de nos importations que vit notre commerce local, dont les clients ne sont pas seulement les Libanais. D'une façon plus générale, le Liban se présente comme un entrepôt de marchandises, un centre de distribution »[4].

La conception de la politique monétaire procède des principes de cette économie libérale. Etant un « instrument de compte, […] de paiement et […] d'épargne », la « bonne monnaie »,

[1] Pour plus d'informations sur l'économie libanaise voir l'ouvrage de Tûfîq KASBÂR, *Iqtiṣâd Lubnân al-siyâsî*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2003. Cf. aussi dans *Middle East economic papers 1961*, Beirut, Economic Research Institute- American University of Beirut, Dâr al-kitâb, 1961, p. 83 les chiffres suivants : PIB/habitant entre 1946 et 1960 (Liban : 308 $; Chypre : 397 $; Iran : 95 $; Iraq : 135$; Israël : 602$; Transjordanie : 110$; Arabie Saoudite : 150 $; Turquie : 192$; Egypte : 118$; Syrie : 152 $; République Arabe uni : 123 $). Voir également une critique du « miracle libanais [économique] » dans Samîr KHALAF, *Lubnân fî madâr al-'unf*, op. cit. p. 209-212.
[2] *Ibid.*, p. 87.
[3] *Ibid.*, p. 91.
[4] *Ibid.*, p. 94.

selon Ourghoulian, doit être « libre et indépendante »[1] vis-à-vis de l'Etat et de toute monnaie étrangère. En conséquence, la banque d'émission doit être indépendante de l'Etat. C'est cette indépendance qui, selon Ourghoulian, lui permet de résister à toute sorte de démagogie, de propagandes ainsi qu'aux appétits et passions qui peuvent animer ceux qui dirigent l'Etat. Cela est d'autant plus important que cette banque doit avoir la capacité de discuter toute demande de crédit venue de l'Etat, ses modalités et son remboursement. Quant aux impôts, une fois de plus, Ourghoulian soutient la théorie de Chiha selon laquelle la « fiscalité libanaise doit être délibérément placée sous le signe de la modération et de la psychologie la plus compréhensive ». Pour lui, cela fait partie de l'arsenal économique du Liban. Ainsi le rôle de l'Etat, selon le système économique proposé par Ourghoulian, est réduit à son « pouvoir général de police ». Il est même invité à partager avec le secteur privé le travail que ce dernier assure dans le domaine des services en consacrant « la totalité de ses ressources à des services et des travaux qui ne peuvent être accomplis que par lui ». Cependant, n'échappe pas à Ourghoulian l'importance du « contrôle vigilant » que l'Etat doit exercer sur le secteur privé afin de veiller au bien commun.

Bien qu'il reconnaisse les avantages de l'économie libérale, l'économiste Albert Badr reproche à ce système non seulement la marginalisation des secteurs de l'agriculture et de l'industrie mais aussi le fait qu'il creuse le fossé entre les riches et les pauvres[2]. Tout en lui demeurant attaché, Badr appelle le gouvernement à intervenir à condition que cette intervention soit planifiée. Cette idée trouve un écho chez Joseph Chader, député, président de la Commission parlementaire pour la Finance, et membre du parti *Kata'ib.* Bien qu'adepte d'une politique économique « foncièrement libérale »[3], Chader met en évidence l'importance de la planification comme vecteur de l'intervention de l'Etat dans l'économie. Néanmoins, il ne fait pas de propositions précises dans ce sens alors qu'il est très clair sur les valeurs qu'il défend avec presque la même terminologie que Chiha (1-vocation mondiale de l'économie libanaise, 2-liberté d'importation et d'exportation des marchandises, de l'or et des devises, 3- législation souple, 4-Adoucissement des règlements relatifs aux régimes douaniers, au transit, aux zones franches, 5-fiscalité légère).

[1] *Ibid.*, p. 103.
[2] Albert BADR, « Al-Siyâsa al-iqtiṣâdiyya al-lubnâniyya » (La politique économique libanaise), *Les Conférences du Cénacle,* n°6, 1956, Beyrouth, p. 363. (Série : Le Liban et son destin ; prononcée le 23 avril 1956).
[3] Joseph CHADER, « Grands travaux et relèvement social », *Les Conférences du Cénacle,* n°7-12, 1956, Beyrouth, p. 337. (Série : Le Liban et son destin ; prononcée le 21 mai 1956).

C'est le secrétaire général de l'Association des industriels libanais, Edmond Tehini, qui fut parmi les premiers à critiquer le « libéralisme absolu » : « cette politique […], *écrit-il*, n'a engendré que déboires, et le fameux slogan ''importer ou mourir'' fut un boomerang : une fois lancé il est revenu nous frapper en pleine poitrine. Il devient indispensable d'avoir une économie surveillée et de procéder à un contrôle de toutes les valeurs »[1]. Pour lui, une économie libre ne peut pas être pratiquée dans un « pays où rien n'est contrôlé ». Tehini appelle donc l'Etat à faire preuve de dirigisme, à l'instar des pays voisins et des grands pays européens. Il propose une « économie réglementée » où commerce, agriculture et industrie seraient équilibrés. Cet équilibre pourrait être assuré, selon lui, par un « Commissariat aux Affaires Economiques » composé de divers services et dont la tâche consisterait à s'occuper de toutes les branches de l'économie libanaise : commerce (intérieur et extérieur), agriculture, industrie, transit, finance, etc.). Reprochant à l'administration, notamment celle chargée de diriger l'économie, son désintérêt vis-à-vis des activités économiques, Tehini appelle non seulement à assurer une coordination efficace avec les institutions de l'économie privée, mais aussi à prendre plusieurs mesures afin de protéger le commerce et de promouvoir en même temps l'agriculture et l'industrie. Parmi ces mesures figurent une loi pour « l'encouragement et la protection de l'industrie », un « code du travail » garantissant les intérêts des ouvriers et des patrons, un « crédit industriel à long terme et à faible taux d'intérêt », des « traités de commerce avec les pays étrangers et notamment les pays voisins », une simplification de toutes les formalités administratives, une réduction des prix du carburant et de l'électricité.

Contrairement aux affirmations de Chiha et de ses disciples selon lesquelles le Liban est, depuis les Phéniciens, le pays du commerce et des services, le juriste et banquier, Edouard Noun, affirme que le « Liban antique » fut aussi un « pays producteur […] en matière de viticulture et de pêche, de mines et de métallurgie, de filature et de tissage, d'artisanat et d'art, d'hydraulique, de médecine, de physique et chimie et […] d'industrie navale »[2]. Contestant la pertinence des propos de Chiha, Noun considère que le Liban moderne peut « s'équiper par ses propres moyens » et redevenir un pays industriel. Pour lui, le Liban n'est pas voué à être seulement un

[1] Edmond TEHINI, « Remous économiques au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1952, Beyrouth, p.68-95. (Série : Hors-série, prononcée le 5 mai 1952).
[2] Edouard NOUN, « L'avenir économique du Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1953, Beyrouth, p. 216. (Série : Hors-série, prononcée le 18 mai 1953).

distributeur de marchandises et de services ; sa vraie vocation consiste à affirmer son indépendance, laquelle est, selon Noun, subordonnée à son développement industriel.

En effet, Noun va plus loin que les tenants du libéralisme dans l'analyse de la réalité libanaise. Alors que la situation géographique du Liban constitue le premier facteur justifiant les thèses libérales, la structure de la société libanaise occupe le premier rang dans le raisonnement de Noun. Pour lui, la nation libanaise est formée de deux fractions, chrétienne et musulmane, qui « ont consenti, au moyen d'un pacte librement conclu, à vivre sur ce territoire une vie sociale et nationale commune »[1]. Partant de là, un « terrain commun de vie » semble indispensable afin d'assurer une « vie nationale en commun ». Ce terrain ne peut se situer, selon Noun, « en dehors [du cadre] social ». Aussi, proclame-t-il explicitement la nécessité du passage du libéralisme absolu au socialisme, « religion des masses », qui assurerait aux Libanais, chrétiens et musulmans, non seulement la liberté et l'égalité, mais aussi l'ordre et la justice. Le socialisme de Noun ne favorise « ni libéralisme, ni dirigisme », mais une « économie proportionnelle » dont le « génie » résiderait dans le fait de libérer « les salaires et la circulation monétaire des concepts qui les maintiennent fixes, pour les rendre proportionnels à l'ensemble de la production »[2]. Cette nouvelle organisation susceptible d'élever le niveau de vie des habitants redonne à la « politique de production » une place de premier rang. Noun critique le fait que le commerce au Liban se fait dans un sens unique, celui de l'importation, donnée qui « ne tient compte que des intérêts d'une oligarchie, à qui le système permet de conserver des moyens certains de domination »[3]. Dans le régime économique qu'il prône, la production imposerait un commerce dans les deux sens, importation et exportation, permettant une meilleure distribution des richesses nationales. D'ailleurs, Noun n'hésite pas à démystifier ce que les apôtres de l'école libérale nomment « le miracle libanais » : « Il n'y a point de miracle, il y a le fait que l'épreuve du temps n'a pas encore pu se manifester pleinement »[4]. Il explique ce « miracle » par le simple fait que l'économie libanaise a profité de la « période pléthorique » de 1939-1946 où les alliés (français et anglais)[5] ont dépensé beaucoup d'argent au Liban.

[1] *Ibid.*, p. 218.
[2] *Ibid.*, p. 233.
[3] *Ibid.*, p. 220.
[4] *Ibid.*, p. 221.
[5] Sur les alliés au Liban voir Nadine MÉOUCHY et Peter SLUGLETT avec la collaboration de Gérard KHOURY et Greoffrey SCHAD, *Les mandats français et anglais dans une perspective comparée*, Copenhagen, Leinden, 2004.

Dans la même mouvance, Joseph Naggear, ancien élève de l'Ecole polytechnique et de l'Ecole nationale des ponts et des chaussées et ancien Secrétaire d'Etat, insiste sur la nécessité de faire de la productivité l'axe de la politique économique libanaise. Sa position est résumée par l'expression : « produire toujours plus, mieux, et à meilleur compte »[1]. A l'instar de Noun, Naggear appelle à une forme de complémentarité entre le secteur privé et l'Etat dans la gestion économique du pays : « là où l'initiative privée ne doit pas ou ne peut pas intervenir, l'Etat doit être présent : institutions politiques, justice, administration, législation, outillage public, grands travaux, organisation et coordination de la mise en valeur des richesses nationales »[2]. Contrairement à l'école du libéralisme absolu, l'intervention de l'Etat en vue du bien général ne peut pas être qualifiée, selon Naggear, de chimère.

Une autre théorie de Chiha est aussi discutée par nombre de conférenciers cénacliens. Il s'agit de celle qui consiste à dire que « sans émigration, [les Libanais] ne pourr[aient] pas vivre, mais si l'émigration devenait trop forte, [ils] pourr[aient] en mourir »[3]. Bien que certains conférenciers ne traitent que des résultats de ce phénomène appelant l'Etat à renforcer les rapports entre les Libanais de la métropole et ceux qui vivent ailleurs[4], et à transformer la présence des Libanais de l'étranger en une « force matérielle »[5], d'autres, comme le professeur d'économie à l'Université américaine de Beyrouth, Sa'îd Ḥmâdih, refusent de considérer l'émigration comme solution à la forte croissance démographique au Liban[6]. Pour eux, il faut limiter l'émigration et la seule solution à cet effet consiste à promouvoir les secteurs productifs comme l'agriculture et l'industrie. L'imputant à la nature critique de l'économie libanaise et le qualifiant de « danger national »[7], la vice-présidente de l'Association mondiale des jeunes filles

[1] Joseph NAGGEAR, « L'Equipement économique du Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1948, Beyrouth, p. 79. (Série : Reconstruction de la Maison libanaise, prononcée le 1er mars 1848).
[2] *Ibid.*, p. 80.
[3] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : Perspectives d'avenir », op. cit., p. 259.
[4] Moussa MOBARAK, « Le Liban dans la dernière étape », *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1948, Beyrouth, p. 26.
[5] Fâḍil Sa'îd 'AQL, « Khawâtir fî al-ightirâb wa al-mughtaribîn » (Réflexions sur l'émigration et les émigrés », *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1956, Beyrouth, p. 191-214. (Série : Le Liban et son destin ; prononcée le 6 février 1956).
[6] Sa'îd ḤMÂDIH, « Machâkilunâ al-iqtisâdiyya wa kayfa nu'âlijuhâ» (Nos problèmes économiques : Comment les résoudre), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1947, Beyrouth, p. 319. (Série : Hors-série, prononcée le 6 janvier 1947).
[7] Joseph Abû KHÂTIR, « Shahâda fî al-mughtaribîn » (Témoignage sur les émigrés), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1949, Beyrouth, p. 12. (Série : Témoignages sur le temps présent, prononcée le 27 décembre 1948, Khâtir est ministre libanais délégué au Mexique). Cf. également : Maḥmûd JAMMÛL, « Shâb amâm al-mushkila al-ijtimâ'iyya » (Un jeune devant la crise sociale), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957, Beyrouth, p. 506-507. (Série : Préocuppations libanaises-témoignages ; prononcée le 7 mars 1957).

chrétiennes, Jamâl Karam Ḥarfûsh, et l'ambassadeur libanais au Mexique et en Italie, Joseph Abû Khâṭir, craignent que ce problème de l'émigration provoque un rapide changement dans la population libanaise entraînant un affaiblissement de « l'unité sociétale » (*al-wiḥda al-ijtimâ'iyya*)[1]. Cependant, le phénomène de l'émigration apparaît pour la plupart des conférenciers cénacliens comme insoluble. Bien qu'ils recommandent tous une meilleure exploitation des richesses du sol libanais comme vecteur de lutte contre l'émigration, plusieurs soulignent la réalité selon laquelle le Liban est un pays qui connaît une forte croissance démographique et un espace restreint incapable de répondre aux exigences vitales et économiques de ses enfants. Dès lors, l'émigration, bien qu'elle apparaisse comme « gaspillage d'énergie ou de patrimoine humain », constitue un « affranchissement de la misère et une exportation noble de cerveaux et de bras […], créatrice de liens puissants et féconds avec le monde extérieur »[2]. Président de la chambre de Commerce et d'Industrie à Beyrouth et du Bureau permanent des Chambres unies du Commerce et de l'Industrie et de l'Agriculture des pays arabes, 'Abd al-Raḥmân Saḥmarânî va plus loin quand il invite le gouvernement libanais à trouver à l'étranger des débouchés pour les jeunes libanais[3]. Pour lui, l'émigration libanaise joue un rôle dans la réduction de la pression que la croissance démographique exerce sur la vie économique.

Par ailleurs, le débat autour des rapports entre l'économie libanaise et l'économie syrienne s'est imposé entre 1947 et 1950. En effet, la puissance mandataire, la France, a géré économiquement les deux pays comme s'ils formaient une entité économique unique. Bien qu'ils aient acquis chacun leur indépendance, en 1943, quelques domaines sont restés en administration commune comme la monnaie et la douane. C'est en 1947 que les divergences sont apparues sur les choix à faire à propos de la gestion de ces « intérêts en commun ». Le débat trouve des échos à la tribune du Cénacle libanais. Ourghoulian est le plus clair dans son appel à une séparation totale entre les deux économies : « on nous propose, *écrit-il*, une union qui nous isole de l'univers et nous enlève toutes nos libertés, sans lesquelles, c'est d'une évidence éclatante, nous

[1] Jamâl Karam ḤARFÛSH, « Min al-tamayuz al-ijtimâ'î ilà al-wiḥda al-waṭaniyya », (de la singularité sociale à l'unité nationale), *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1954, Beyrouth, p. 127. (Série : Energies engagées ; prononcée le 14 décembre 1953).

[2] Fouad SAADÉ, « Le développement de l'agriculture au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1953, Beyrouth, p. 145. (Série : Hors-série, prononcée le 2 mars 1953).

[3] 'Abd al-Raḥmân SAḤMARÂNÎ, « Lubnân bayna al-siyâsa wa-al-inmâ' al-iqtiṣâdî» (Liban entre la politique et le développement économique), *Les conférences du Cénalce*, n°11-12, 1953, Beyrouth, p. 256. (Série : hors-série ; prononcée le 4 mai 1953).

ne pourrions exister »[1]. Bien que l'union économique ouvre aux Libanais le grand marché syrien, celle-ci, selon Ourghoulian, risque de leur faire perdre le reste du monde. La vraie question pour lui n'est pas de savoir si « le Liban et la Syrie sont complémentaires », mais de considérer que : « le Liban et l'univers sont complémentaires ». L'opposition d'Ourghoulian à toute union économique avec la Syrie revêt une autre dimension puisqu'elle touche à l'indépendance politique du Liban : « l'indépendance de notre monnaie, *déclare-t-il*, doit être absolue ». Pour lui, l'indépendance de la monnaie libanaise et, par suite de l'économie libanaise vis-à-vis de la monnaie et de l'économie syriennes est une question « d'être ou de ne pas être ». Juriste et président du Haut Conseil économique, Gabriel Menassa, soutient l'avis d'Ourghoulian. Mettant en évidence la divergence entre l'économie libanaise, « complexe », axée sur « la production des services » et l'économie syrienne « plus simple », centrée sur « la production des biens de consommation », Menassa estime que toute union serait nuisible au Liban autant qu'à la Syrie[2]. De plus, la contradiction entre les deux doctrines économiques constitue un obstacle supplémentaire à une telle union. Alors que la Syrie, « pays producteur », a intérêt « à développer son commerce au détriment de l'intermédiaire libanais » et à « protéger son industrie » par le renforcement des entraves douanières, le Liban a intérêt à promouvoir le commerce et le transit en supprimant autant que possible les « murailles douanières ». Il paraît dès lors évident que les mesures prises par chacun des deux pays constituent une forme de « suicide » pour l'économie de l'autre. Partant de là, Menassa appelle le Liban – « Pays de transit, admirablement situé sur le littoral méditerranéen, carrefour et escale naturelle de toutes les voies de communications maritimes, aériennes, terrestres et ferroviaires ; centre unique de villégiature et de sports d'hiver dans le Proche-Orient ; habité par un peuple particulièrement doué pour le négoce, le bon accueil et l'hospitalité »[3] – a être fidèle à sa vocation économique et commerciale dont l'assise est le « libéralisme commercial ». À cette fin, Menassa invite le gouvernement libanais à mener des négociations avec les Etats membres de la Ligue des Etats arabes afin de libérer les échanges commerciaux. Il ne lui échappe cependant pas qu'il convient d'insister sur la nécessité pour chaque Etat membre de la Ligue de « respecter la pleine souveraineté » de l'autre, de façon à ce que tous ces Etats soient « dans une situation d'égalité

[1] Joseph OURGHOULIAN, « Problèmes économiques et financiers », op. cit., p. 96.
[2] Gabriel MENASSA, « Reconstruction de l'économie libanaise », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1948, Beyrouth, p. 58. (Série : Reconstruction de la Maison libanaise, prononcée le 2 février 1948).
[3] *Ibid.*, p. 71.

absolue »[1]. Paradoxalement, Menassa suggère une forme de « coopération économique » entre les Etats arabes avec un « Secrétariat général économique », dont le siège serait à Beyrouth. Ce paradoxe n'échappe pas à Noun qui écrit : « lorsqu'il s'agit de l'union économique entre tous les pays arabes, nul ne trouve à redire, l'indépendance du Liban n'est pas en danger ; mais lorsqu'il s'agit de la seule Syrie, le danger devient immédiat et il faut rejeter toute idée d'union »[2]. Noun est persuadé qu'une forme de coopération entre les deux économies peut être établie qui protège les intérêts des deux pays tout en respectant l'indépendance de chacun d'eux. Partant de là, il préconise que les négociations entre les deux pays soient confiées à un « comité de spécialistes ou d'experts » et non pas aux politiciens. Contrairement à ses collègues cénacliens, Noun estime que la séparation, et non pas l'union, va étouffer le Liban économiquement et le déstabiliser politiquement. Pour lui, si le Liban a besoin d'horizon, c'est la Syrie, porte de « l'hinterland » arabe, qui va lui permettre de « donner libre cours à son besoin d'expansion ». Tehini, quant à lui, essaie d'analyser la situation du point de vue des Syriens. Pour lui, il est évident que la séparation entre les deux économies – qui va enfin avoir lieu en mars 1950 – est l'aboutissement d'une ligne que la Syrie a suivi « méthodiquement » depuis 1948 : « Or, *écrit-il*, à bien examiner les choses et sans vouloir analyser plus longuement la psychologie du voisin, il est facile de se rendre compte que Damas à tout à gagner et rien à perdre du fait de la scission »[3]. Tehini explique comment la Syrie, souhaitant ne plus répondre de la suprématie commerciale des Libanais, a favorisé la création et le développement d'un corps de commerçants syriens exerçant une activité d'importation. De la sorte, la Syrie dispose d'importateurs lui permettant de s'approvisionner directement à la source, sans avoir recours aux relais libanais. Ainsi la question, pour Tehini, n'est pas du tout politique ou philosophique comme le pensent ses collègues : il s'agit, selon lui, tout simplement d'un choix de la Syrie qui lui a été dicté par « l'intérêt supérieur » de sa propre économie.

Enfin, il reste à noter que le débat sur la politique économique au Liban n'était pas uniquement théorique. Plusieurs conférenciers, notamment ceux qui ont parlé de nouvelle organisation économique, ont insisté sur la nécessité de réaliser un « équipement économique

[1] *Ibid.*, p. 73.
[2] Edouard NOUN, « L'avenir économique du Liban », op. cit., p. 239.
[3] Edmond TEHINI, « Remous économiques au Liban », op. cit., p. 88.

national » qui mette en valeur les richesses naturelles du pays, en favorisant les secteurs de la production tout en renforçant les secteurs du commerce et de la distribution de services.

Bâtisseurs et urbanistes au service de la cité

Nombreux sont les conférenciers cénacliens qui figurent parmi les premiers bâtisseurs de la « Maison libanaise » et qui croient que le Liban, contrairement aux affirmations de l'école libérale, est un pays non seulement riche par ses ressources humaines mais aussi par ses ressources naturelles. Parmi eux figure Maurice Gemayel, considéré par plusieurs comme un des premiers « hommes d'Etat et pionniers de la planification au Liban »[1]. Accusant les politiciens confessionnels « d'organiser l'appauvrissement du pays de manière chronique [et de procéder] de façon à ce qu'il ne puisse plus reconstituer une richesse nationale pour se redresser »[2] Gemayel explique comment ceux-ci ont réussi à convaincre les Libanais que leur pays est naturellement pauvre. Dès lors, les Libanais se trouvent dans l'obligation soit d'intégrer le clan « des intérêts confessionnels sous l'égide d'un féodal [confessionnel] », soit de quitter le pays vers l'étranger. Ainsi, le pays devient l'otage à la fois de ces politiciens « féodaux-confessionnels » et de son propre « appauvrissement »[3], ce qui annihile tout espoir d'un développement économique, politique et social. Pour Gemayel, le seul remède à cette situation consiste à enrichir le pays et par suite à « libérer le peuple du complexe d'asservissement dû à son appauvrissement ». Ceci dit, Gemayel essaie en premier lieu identifier les « richesses naturelles » du pays avant de définir l'action en vue de les mettre en valeur. Contrairement au « mythe érigé en dogme officiel » qui décrit le Liban comme un pays pauvre, Gemayel affirme que ce pays se situe au rang des pays jouissant « d'un potentiel de richesse qui, toutes proportions gardées, est parmi les plus importants du monde »[4]. Le nouvel équipement libanais que propose Gemayel repose sur trois volets : ses ressources en eau, l'énergie électrique (produite par l'eau) et le facteur humain. C'est sous l'angle de la planification de ces trois facteurs que Gemayel envisage la nouvelle politique économique qui se trouve en même temps « viable » et « indépendante de toute idéologie », libérale ou sociale.

[1] *Maurice Gemayel Rajul dawla wa râ'id taṣmîm*, Kaslik-Liban, Pusek, 2011.
[2] Maurice GEMAYEL, « Tel Peuple, tel gouvernement ? Tel gouvernement, tel peuple ? », op. cit., p. 222.
[3] *Ibid.*, p. 223.
[4] *Ibid.*, p. 229.

Qualifié de « *A natural scientist* »[1], Ibrâhîm ‘Abd al-‘Âl est reconnu par la plupart de ses concitoyens comme « le grand serviteur et le grand constructeur »[2] de son pays. Diplômé de l’Ecole d’Ingénieurs de Beyrouth, il poursuit ses études à Paris où il suit une spécialisation en hydraulique et devient directeur général des Travaux Publics et du Contrôle des Sociétés en 1949[3]. Ayant une grande connaissance de territoire libanais, « du régime des pluies et des neiges, des variations des cours d’eau, des possibilités que recèlent les cavités de la terre libanaise », ‘Abd al-‘Âl n’hésite pas à entretenir des contacts avec les paysans du terroir afin de connaître le pays « pierre par pierre et homme par homme »[4]. Persuadé que le Liban ne peut pas être seulement une « terre d’amitiés, de culture et de tolérance » mais est aussi une « synthèse de [données] favorables à la vie humaine », ‘Abd al-‘Âl consacre sa vie à mobiliser « les énergies libanaises, physiques et humaines » visant non seulement le développement de la « terre libanaise » mais également épanouissement de « l’homme libanais ».

Bien qu’il reconnaisse la validité de la théorie libérale selon laquelle c’est la nature libanaise qui a forgé l’homme libanais[5], ‘Abd al-‘Âl insiste sur le fait que celui-ci est, et a toujours été capable d’agir sur la nature. Il étaye son propos en recourant à une comparaison entre le Mont-Liban et la « Montagne alaouite » qui ressemble dans ses composantes et dans sa structure à la montagne libanaise. Alors que cette dernière fut « éclatante », la montagne des alaouites est « restée obscure ». Le mérite en revient, selon ‘Abd al-‘Âl, à l’homme libanais qui, jouissant de la liberté, a réussi à exploiter la montagne libanaise, malgré l’insuffisance de grandes ressources, à y créer une économie certes modeste mais équilibrée[6]. Cependant, cette montagne élargie et transformée en une république en 1920, est désormais en « continuel développement »[7]. Ce développement, pour lui, ne doit pas rester seulement axé sur le commerce

[1] Richard LIPPINCOTT, “Ibrahim Abd-El-Al the realizer”, *Les conférences du Cénacle*, n°6, 1960, Beirut, p. 14. (Serie: Ibrâhîm ‘Abd Al-‘Âl; done at the 15th of may 1960).
[2] Pierre GEMAYEL, « Ibrahim Abd-El-Al le Libanais», *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1960, Beyrouth, p. 21. (Série : Ibrâhîm ‘Abd Al-‘Âl ; prononcée le 15 mai 1960).
[3] Alban de JERPHANION, « Ibrahim Abd-El-Al de l’élève au professeur à l’école supérieure d’ingénieurs », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1960, Beyrouth, p. 6. (Série : Ibrâhîm ‘Abd Al-‘Âl; prononcée le 15 mai 1960).
[4] Omar NAMI, « Ibrahim Abd-El-Al l’humaniste », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1960, Beyrouth, p. 18-19. (Série : Ibrâhîm ‘Abd Al-‘Âl, faite le 15 mai 1960).
[5] Ibrâhîm ‘ABD AL-‘ÂL, « Essor du Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957, Beyrouth, p. 113-130. (Série : Préoccupations libanaises ; prononcée le 4 février 1957).
[6] Ibrâhîm ‘ABD AL-‘ÂL, « Energies libanaise », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1952, Beyrouth, p. 31. (Série : Hors-série, prononcée le 7 avril 1952).
[7] Ibrâhîm ‘ABD AL-‘ÂL, « Les aménagements hydrauliques dans l’économie libanaise », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1951, Beyrouth, p. 81. (Série : Hors-série, prononcée le 14 mai 1951).

commerce et la distribution des services, mais sur la « productivité ». Cela implique « une utilisation plus efficace des ressources afin de produire avec un minimum d'effort et de peine pour l'homme, des denrées alimentaires, des vêtements, des habitations et d'autres nécessités et commodités de l'existence, en plus grande quantité et en meilleure qualité »[1]. Bien qu'il ne vise pas à la contestation de l'école libérale favorisant le développement des « services tertiaires » (commerce, banque, professions libérales), ʻAbd al-ʻÂl propose une nouvelle vision économique dans laquelle, la richesse libanaise ne serait plus importée de l'extérieur mais produite sur le territoire libanais. Il résume sa vision par l'expression : « Il faut que le territoire devienne la base même de l'Etat »[2]. S'il est naturel de promouvoir les activités commerciales, il est aussi indispensable, selon lui, d'exploiter les richesses humaines et naturelles du sol libanais. Alors que le commerce et la distribution des services dépendent de facteurs étrangers et constituent par suite des secteurs incertains, les richesses humaines et naturelles représentent des ressources beaucoup plus pérennes dont dépendent la stabilité et la survie du pays.

Dans cette vision de ʻAbd al-ʻÂl, l'agriculture occupe une place primordiale. Développer le secteur agricole suppose une meilleure exploitation du sol libanais. Cette opération paraît envisageable parce que le Liban est le seul pays du Moyen Orient qui jouit d'une véritable richesse en eau. Citant les diverses sources d'eaux qui existent (al-Sukkar, Qâdîsha, ʻÂqûrâ, al-ʻAsal, Afqâ, al-Laban, Sannîn, Yammûnih, Birdawnî, Jezzîn, d'al-Dâlih, Jʻîtâ, d'al-Safâ, al-Bârûk, et enfin la grande source de l'Oronte), ʻAbd al-ʻÂl propose un plan qui consiste à réaliser des grands projets d'irrigation, d'approvisionnement en eau potable et d'équipement électrique des cours d'eau. C'est dans ce cadre qu'il élabore le grand projet du « Litânî » qui consiste à exploiter les eaux du fleuve *al-Lîtânî* afin, d'une part d'amener l'eau potable et l'eau d'irrigation aux régions arides libanaises, notamment celles du Sud et, d'autre part, de produire de l'électricité pour couvrir les besoins du pays sur une durée de vingt cinq ans[3]. L'importance d'un d'un tel projet incite ʻAbd al-ʻÂl à le concevoir comme « un projet national »[4] (*mashrûʻ qawmî*)

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 84.
[3] Ibrâhîm ʻABD AL-ʻÂL, «Al-Machârîʻ al-mâʼiyya fî Lubnân » (Les projets hydrauliques au Liban), *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1948, Beyrouth, p. 109-139. (Série : Reconstruction de la Maison libanaise, prononcée le 1é avril 1948).
[4] Cf. aussi : Salîm LAḤŪD, « Al-Lîtânî : wujûhahu al-siyâsiyya wa-al-iqtiṣâdiyya wa-al-fanniyya » (Litani : ses aspects politiques, économiques et techniques), *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1956, Beyrouth, p. 106-122. (Série : le Liban et son destin ; prononcée le 19 décembre 1955).

et « la clé de l'avenir du Liban »[1]. Parallèlement, ʻAbd al-ʻÂl propose des plans pour irriguer les plaines de Baalbek et du sud de la Béqaa depuis la source d'al-Yammûnih, de Tyr et de Saïda (sud Liban) depuis le fleuve al-Qâsimiyya, du ʻAkkâr (nord Liban) depuis les fleuves al-Bârid, ʻArqâ et al-Kabîr, et du Hermil (nord-est du Liban) depuis l'Oronte.

Un autre aspect de la vision de ʻAbd al-ʻÂl réside dans l'attention qu'il porte à la campagne libanaise. Toute exploitation des richesses naturelles du sol libanais reste pour lui incomplète sans une politique visant à corriger le « déséquilibre […] entre la campagne et la ville » et à « réduire l'écart entre les deux sociétés, la rurale et la citadine ». Par le biais des projets d'approvisionnement en eau potable, la montagne libanaise et les régions rurales au nord, et au sud du pays ainsi que dans la Béqaa, équipées en eau potable, en eau d'irrigation et en électricité, peuvent présenter « de grandes possibilités » et devenir « le fruitier du Moyen Orient »[2].

A cette exigence d'équipement en eau et en électricité, Joseph Naggear ajoute la nécessité de réaliser une description exacte du sol libanais par des « [relevés] topographiques à plusieurs échelles, ainsi que la détermination des limites des propriétés et l'identification de chacune d'elles ». De plus, il parle de la nécessité de l'élaboration d'une « carte géologique » avant de procéder à un « inventaire méthodique des ressources [que les Libanais peuvent tirer] de leur sous-sol pour alimenter en matières premières [leur industrie] »[3].

Ingénieur agronome et président du Haut Conseil de l'Agriculture au Liban, Fouad Saadé, à l'instar de ʻAbd al-ʻÂl, donne à l'agriculture une « place spéciale »[4] dans la nouvelle organisation économique du pays où doit se réaliser un développement harmonieux du commerce, de l'industrie, de l'agriculture et des ressources de l'émigration et du tourisme. Pour lui aussi, l'agriculture constitue un « facteur de stabilité économique » et un « élément de consolidation de la structure sociale », sachant que près de la moitié de la population libanaise vit d'activités rurales. Comme il jouit d'un climat d'une grande variété, d'un sol riche et varié, de

[1] Ibrâhîm ʻABD AL-ʻÂL, « Wasâ'ilunâ al-lubnâniyya » (Nos moyens libanais), *Les Conférences du Cénacle*, Beyrouth, n°3-4, 1950, p. 70. (Série : Hors-série, prononcée le 2 avril 1950).
[2] Ibrâhîm ʻABD AL-ʻÂL, « La Paysannerie libanaise », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1953, Beyrouth, p. 119-142. (Série : Hors-série, prononcée le 16 février 1953).
[3] Joseph NAGGEAR, « L'Equipement économique du Liban », op. cit., p. 85.
[4] Fouad SAADÉ, « Le développement de l'agriculture au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1953, Beyrouth, p. 143. (Série : Hors-série, prononcée le 2 mars 1953).

ressources considérables en eau, et qu'il dispose de capacités humaines suffisantes, le Liban est capable de développer le secteur agronome de façon à répondre à ses besoins. De plus, le fait que le Liban est « un pays à petite propriété, où la terre est possédée par une écrasante majorité de la population et où la proportion des grands propriétaires est particulièrement réduite », attenue beaucoup les « problèmes de la féodalité rurale et de la grande propriété posés dans les pays voisins » (Egypte, Syrie, Irak). Saadé propose donc un plan consistant à rationaliser l'usage de l'eau d'irrigation, à adopter des techniques modernes (recherches, enseignement, vulgarisation de ces techniques), à organiser des débouchés pour les jeunes agronomes et à mettre à disposition des paysans des crédits à faible taux d'intérêt afin de les aider à exploiter leurs terrains. Les principaux objectifs visés par ce plan consistent à rénover la « culture céréalière » afin de satisfaire les besoins des Libanais – point sur lequel s'unissent la majorité des experts qui réclament une « politique du blé » qui doit être appliquée d'urgence –, à étendre l'agriculture fruitière, à développer l'élevage des animaux, et enfin à développer des industries agricoles et rurales diverses. Un autre élément doit venir renforcer ce plan : il s'agit de promouvoir « l'artisanat » considéré comme une « forme spéciale d'industrie familiale » (élevage du ver à soie, distillation de parfums et de liqueur, travaux manuels comme la confection de broderie et dentelle, etc.)[1].

Parallèlement à l'agriculture, l'industrie se présente aussi comme vecteur principal de la production. Sans entrer dans les détails, Naggear expose les traits principaux de l'équipement industriel. Il s'agit, d'améliorer constamment la technicité et la « qualification de la main d'œuvre ». Naggear réclame également une législation sociale qui crée « une caisse de compensation pour charges familiales » et une autre pour les « assurances sociales » alimentées par les contributions de l'Etat, des patrons et des ouvriers. Naggear propose aussi la constitution d'un « organisme » composé de représentants de l'Etat et des industriels afin de coordonner les efforts, notamment ceux relatifs à la « centralisation de la documentation économique et les recherches scientifiques et techniques », à « l'approvisionnement en matières premières, [au] contrôle de la qualité de la production exportable, [à la recherche] des débouchés, [à la

[1] Edmond TEHINI, « Remous économiques au Liban », op. cit., p. 77.

formation] des techniciens et de la main d'œuvre spécialisée, [et à la participation à] l'administration d'une caisse de crédit industriel »[1].

Bien qu'il qualifie d'audacieux ceux qui songent à « fonder une entreprise » industrielle au Liban, Tehini est persuadé que l'industrie libanaise représente le « grand facteur qui apporte une contribution de premier ordre à l'équilibre de [la] vie économique »[2]. De même, le professeur à l'Université américaine de Beyrouth et président de l'Institut pour les études industrielles, Munîr Dîb 'Aṭiyyih considère le développement de l'industrialisation au Liban revêt un caractère essentiel. Pour lui, l'existence et la place du Liban dans le monde sont liées à ce développement. Persuadé que la vocation commerciale du Liban arrive à son terme vu l'évolution des moyens de transports qui vont marginaliser le rôle des médiateurs et des commerçants, et que la lutte contre l'Etat israélien industrialisé ne peut se faire que par le biais d'une forte industrie libanaise, 'Aṭiyyih estime que le Liban doit se transformer et de pays consommateur devenir un pays créateur. Partant de ces réflexions, 'Aṭiyyih propose un plan pour développer le secteur industriel consistant à : renforcer les moyens de transports, améliorer la production et la qualité de l'énergie électrique, élaborer des mesures pour assurer la qualité de la production industrielle, créer des programmes pour l'enseignement et la formation techniques, et créer des institutions pour les recherches industrielles »[3]. L'économiste et directeur de l'Institut des recherches économiques à l'Université américaine à Beyrouth, Albert Badr, suggère d'ajouter au plan de 'Aṭiyyih le développement des deux marchés : intérieur – en améliorant les conditions de vie dans la campagne (enseignement, hygiène, protection de la famille, amélioration des moyens de transports entre les villes et les régions rurales) et extérieur – par la suppression des obstacles douaniers entre le Liban et les pays voisins, la conclusion de conventions commerciales avec les pays occidentaux, et la création d'antennes dans ces pays[4]. Badr appelle également à élever le niveau technique et le niveau de vie de la main d'œuvre libanaise (formation professionnelle, organisation des syndicats, création d'une caisse pour la sécurité sociale et les retraites).

---

[1] Joseph NAGGEAR, « L'Equipement économique du Liban », op. cit., p. 88.
[2] Edmond TEHINI, « Remous économiques au Liban », op. cit., p. 75.
[3] Munîr Dîb 'AṬIYYIH, « Al-Taṣnî' fî Lubnân : mûjibâtuhu wa muqawwimâtuhu » (L'industrie au Liban : ses nécessités et ses fondements), *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957, Beyrouth, p. 161-178. (Série : Préoccupations libanaises, prononcée le 7 février 1957).
[4] Albert BADR, « Al-Inmâ' al-ṣinâ'î fî Lubnân » (Le développement industriel au Liban), *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1953, Beyrouth, p. 90-116. (Série : Hors-série, prononcée le 23 mars 1953).

En 1945, les Etats-Unis lancent le « programme américain d'aide mutuelle, militaire, économique et technique » (*United States mutual assistance programs, military, economic and technical*)[1]. Cette assistance qui s'étend à soixante pays, considérés par les Etats-Unis comme des pays appartenant au « monde libre », entre en vigueur au Liban en 1951. Se rendant compte de l'importance de cette assistance pour la réalisation de l'équipement économique et technique du Liban, Michel Asmar invite Edwin A. Locke[2], représentant du Sous-secrétaire d'Etat aux Affaires Etrangères des Etats-Unis, délégué à l'Assemblée consultative de l'UNRWA et coordinateur de l'assistance économique et technique américaine au Proche Orient, à parler de ce programme à l'auditoire cénaclien. Axé sur l'idée du « *self-help* », ce programme fournit une aide technique et des « spécialistes dans les branches » de l'économie afin de montrer aux acteurs économiques du Proche et du Moyen-Orient comment « au moyen d'une meilleure technique, ils peuvent s'aider eux-mêmes » afin d'élever « leur niveau de vie par leurs propres efforts et en s'appuyant sur les ressources de leurs pays ». Locke explique comment ce programme illustre, d'une part, la volonté des Etats-Unis d'offrir aux pays considérés comme membres du monde libre le « *know-how* » américain et, d'autre part, le désir de ces pays de « sauvegarder leur souveraineté nationale récemment acquise ».

Directeur de la « Mission d'opérations au Liban », Hugh Farley, à son tour, expose à la tribune du Cénacle les réalisations de ce programme d'assistance. Parmi elles, il cite : « l'achèvement des études sur le bassin du Litani »[3] ainsi que celles relatives à l'exploitation hydraulique et hydro-électrique de ce fleuve qui ont coûté un million de dollars. Farley explique comment sa mission a soutenu techniquement la préparation d'autres projets hydrauliques parmi lesquels figurent : les études relatives à d'autres cours d'eau (al-Kabîr, 'Arqâ, al-Bârid, Abû 'Alî, Nahr al-Kalb, Nahr Ibrâhîm, Nahr Bayrût, al-Dâmûr, al-awwalî et l'Oronte). D'ailleurs, un groupe de sept spécialistes américains a rejoint l'Ecole des Arts et Métiers afin de participer à la formation professionnelle de la « main d'œuvre spécialisée » en opérations industrielles et commerciales. Dans ce même cadre, cent quatre-vingt jeunes libanais ont obtenu des « bourses d'études supérieures dans différentes branches [comme] l'agriculture, le génie, la santé publique,

[1] Hugh FARLEY, *United States Technical and Economic Assistance to Lebanon. Mission to Lebanon (point IV)*, Beirut, Editions du Cénacle libanais, 1954, p. 6. (conférence prononcée le 8 novembre 1954).
[2] Edwin A. LOCKE, « L'Economie arabe : Réalités et perspectives », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1952, Beyrouth, p. 173-194. (Série : Hors-série, prononcée le 5 décembre 1952).
[3] *Ibid.*, p.8.

l'éducation, l'administration » soit à l'Université américaine de Beyrouth soit aux Etats-Unis. En ce qui concerne la vie rurale, le programme américain a entrepris deux projets dans les villages de ʻAdlûn, de Maghdûshih, de Saksakiyyé, de Ṣarafand, d'al-Ghâziyyih, de Qâsmiyyih, de Sannîn, de Baskinta, qui consistent à développer « l'enseignement, l'agriculture, la santé publique, et l'adduction [d']eau » et à promouvoir « l'artisanat qui [fait] partie de la vie de chaque famille […] comme la tapisserie, la poterie, le tissage, la couture, la vannerie ». Les activités du programme américain touchent aussi, selon Farley, le domaine de la santé publique, en intervenant sur le plan des « vaccinations extensives, des pulvérisations d'insecticides, des cours pour sages-femmes » et dans la diffusion dans les écoles et les villages de « toutes sortes de brochures concernant la santé publique ». L'assistance américaine n'est pas limitée seulement au secteur public, elle concerne aussi le secteur privé notamment sur le plan de la « formation des infirmières ». En ce qui concerne l'assistance dans le domaine industriel, « une institution indépendante […] a été établie », avec la collaboration des hommes d'affaires libanais, l'Association des industriels libanais et le Ministère de l'Economie nationale, « pour permettre le développement de l'industrie libanaise, l'amélioration de la qualité de ses produits pour qu'ils puissent entrer en concurrence sur les marchés mondiaux, accroître la productivité et diminuer les prix de revient »[1]. Elle est installée dans la rue de Ḥamrâ à Râs-Beyrouth. De même pour l'élevage des animaux, la mission américaine a entrepris une opération pour améliorer la race des animaux et pour accroître la production de la viande et du lait et cela par l'importation de « 22 taureaux et génisses » de Hollande. De plus, « des poussins de la meilleure qualité ont été importés » et distribués aux fermiers. Farley conclut à la fin de son exposé que l'objectif principal de sa mission consiste à assurer la stabilité et la santé économique dans le Moyen-Orient tout en œuvrant pour la prospérité du Liban[2].

Le tourisme est aussi considéré par les conférenciers cénacliens comme un secteur principal de l'économie libanaise. Doté, selon Najîb ʻAlam al-Dîn, président du Conseil administratif de la compagnie *Middle East Airlines* et membre du Conseil libanais pour le Tourisme, d'un climat et d'un relief variés, de monuments historiques et archéologiques qui s'étendent sur tout son territoire et qui couvrent toutes les étapes de son histoire, ainsi que de plusieurs sites naturels monumentaux, le Liban est considéré comme un pays touristique de

[1] *Ibid.*, p. 14.
[2] *Ibid.*, p. 20.

premier ordre[1]. Commissaire général du Tourisme, Georges Rayess n'hésite pas à qualifier ce secteur – sous ses deux formes : hivernage et estivage – d'« une autre forme d'industrie, que l'on peut définir comme un appel [aux voisins du Liban] qui étouffent de chaleur et qui veulent, au cours de leurs vacances, jouir de la fraîcheur de la montagne »[2]. Bien que le tourisme relève du « loisir », Rayess considère qu'il possède, à l'instar du travail, une « science », des « règles » et des « lois » qui doivent être étudiées et respectées. Aussi, Rayess propose-t-il une série de mesures afin de promouvoir le tourisme, parmi elles : la suppression des visas entre le Liban et les pays voisins, notamment l'Egypte, l'Irak et la Syrie, la valorisation des sites historiques et naturels, l'aménagement des centres et des rues des villes et des villages (1- application généralisée de l'urbanisme, 2- aménagement du service d'eau potable et d'eaux ménagères, 3- surveillance et extension de la distribution régulière du courant électrique, 4- multiplication des jardins publics dans tous les centres, avec abondance de fleurs, 5- plantation d'arbres forestiers, 6- création de garages publics pour dégager les rues, 7- création d'abattoirs, 8- construction et surveillance de vespasiennes, création d'égouts dans toutes les villes et les principaux centres, 9- création de centres sportifs dans les principales régions et organisation de compétitions internationales, 10- multiplication des attractions, des fêtes et des spectacles divers, 11- création de foires périodiques, 12- développement du transport régulier et de qualité, 13- création d'une banque de crédit hôtelier, 14- création de nouveaux hôtels dans toutes les régions et restauration des hôtels existant ainsi que des restaurants, 15- construction d'hôtels à bon marché pour fonctionnaires et étudiants)[3]. A cela s'ajoutent la nécessité de lutter contre la vie chère et de mener une « propagande » à l'extérieur par le biais de la création d'offices de tourisme à l'étranger.

L'organisation de la cité figure aussi parmi les sujets auxquels le Cénacle s'est intéressé. C'est le Suisse Ernest Arnold Egli, architecte, urbaniste, et chef du service de l'urbanisme et des municipalités au Ministère de l'Intérieur libanais, qui s'attaque à cette question dans sa

[1] Najîb ʻALAM AL-DÎN, « Al-ʻUsus al-ṣaḥîḥa li-ṣinâʻa siyâḥiyya lubnâniyya » (Les véritables fondements pour une saine industrie touristique libanaise), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1965, Beyrouth, Beyrouth, p. 9-29. (Série : Hors-série ; prononcée le 22 avril 1965).
[2] Georges RAYESS, « Tourisme, estivage et hivernage au Liban », *Les Conférences du Cénacle,* n°3-4, 1950, Beyrouth, p. 45. (Série : Hors-série, prononcée le 27 mars 1950).
[3] *Ibid.*, p. 64.

conférence magistrale du 10 mai 1950[1]. Mettant l'accent sur la diversité de la structure de la société libanaise, Egli explique comment certains Libanais, par leur ignorance de l'idée du « sacrifice consenti » au profit des autres concitoyens, rend la tâche des urbanistes très compliquée. Conscient du refus que beaucoup de Libanais expriment de la subordination de leurs intérêts à « l'intérêt de la collectivité »[2], Egli voit en Beyrouth la meilleure incarnation de l'anarchie urbaine au Liban. C'est une « ville qui ne correspond plus du tout aux exigences actuelles, ni aux progrès modernes. Ses logements sont en partie mal conçus, ses rues sans alignement se composent d'échantillons de tous les styles. Ses artères sont congestionnées par les embouteillages, ses transports en commun insuffisants ; le nombre de ses taxis et de ses voitures privées exagéré. Aucune loi ne régit l'espacement suffisant des maisons, l'emplacement des cours et des jardins, la limite d'exploitation d'un terrain ; les règlements existant ne sont pas respectés. La ville manque de jardins et de squares ; des fabriques ont été construites un peu partout et des ateliers ont envahi jusqu'aux trottoirs. Une bonne partie des magasins et ateliers ne possèdent pas d'installations sanitaires. Les rues servent donc de dépotoirs. Les passants y déposent leurs détritus et se soulagent contre les murs. La ville est terriblement bruyante, sonore d'une cacophonie de klaxons, de hauts parleurs, des cris poussés par des marchants ambulants et les racoleurs pour les services d'autobus. Beyrouth souffre d'asphyxie. La ville manque de terrains de jeux, de sports, de cimetières modernes, de halls centraux, de gares routières, d'espaces prévus pour le stationnement de voitures »[3]. Egli propose une politique urbaine générale et invite le gouvernement libanais doit à substitue à sa politique « déraisonnable » consistant à agrandir continuellement Beyrouth, une autre basée sur un « équilibre » entre « les différentes villes d'une part, et entre citadins et villageois de l'autre ». En outre, Egli suggère plusieurs mesures afin de changer la mentalité libanaise en vue d'une meilleure acceptation de l'urbanisme[4]. En tête de ces mesures figure « l'enseignement civique » à travers lequel tout enfant serait amené « doucement et progressivement » à sentir et à vivre « l'idéal de la communauté nationale ». A l'enseignement civique s'ajoute aussi la mise en place de règles juridiques (loi générale d'urbanisme, loi sur le remembrement parcellaire, loi réglementant

[1] Ernest EGLI, « L'Urbanisme au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1950, Beyrouth, p. 159-177. (Série : Hors-série, prononcée le 10 mai 1950).
[2] *Ibid.*, p. 162.
[3] *Ibid.*, p. 174.
[4] Sur l'histoire de l'urbanisme voir Michel RAGON, *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme modernes*, Paris, Le Seuil, 2010, 2 tomes ; et Le CORBUSIER, *L'Urbanisme*, Paris, Flammarion, 1994.

l'expropriation, loi portant réglementation de la construction, loi sur la constitution des sociétés immobilières chargée des grands travaux urbains, loi réglementant la construction d'habitations à bon marché, loi sur le trafic de la circulation, loi sur les établissements classés), dont le but premier consiste à assurer aux citadins des « habitations qui donnent force et santé physique et morale aux jeunes générations » et cela par la garantie à tous les citadins d'« appartements sains, pratiques, d'un prix accessible ». Sur le plan financier, Egli suggère plusieurs mesures : « encaisser les bénéfices réalisés par des services publics » (tramway, compagnie d'électricité, usine de gaz, compagnies des eaux), « taxes sur les produits de luxe », et émission d'« emprunts ». Sur le plan technique, Egli insiste sur le respect du paysage libanais dans la construction des nouvelles habitations : « la valeur des arbres pour le sol, le charme d'un doux paysage, le site précieux au touriste, le droit à la beauté et à la santé, les saines traditions des paysans. On devrait sauvegarder à la montagne un ordre digne et grâcieux, composé de tous ces éléments coordonnés que sont les maisons et les espaces libres, les jardins et les forêts, les chemins et les paysages, les routes et les sites naturels. C'est cela qu'on appelle un projet régional »[1]. Il propose aussi la formation d'un personnel spécialisé, topographes, architectes, ingénieurs, dessinateurs, et artisans, et que cela soit fait sur la base du « talent, [de] l'intelligence, [et de la] conscience professionnelle »[2]. Toutes ces mesures ne peuvent être efficaces que si elles sont coordonnées par un « Comité national d'Urbanisme » qui doit incarner la collaboration de plusieurs ministères avec les divers « services d'archéologie et de statistique » et les « institutions privées, tels que les chemins de fer, les sociétés immobilières, les entreprises de fourniture d'énergie, d'eau, etc. ». Egli enfin souligne la nécessité de subordonner tout plan urbain au critère artistique, d'où l'importance qu'il accorde à l'architecture.

Naggear a lui aussi mis en valeur l'importance de l'architecture en concevant l'urbanisme comme « ensemble de prévisions et de mesures destinées à faire régner l'ordre, la lumière et la joie dans la cité »[3], mais c'est l'architecte 'Aṣim Salâm qui évoque le plus explicitement l'importance de l'architecture dans l'organisation de la cité[4]. Il déplore le fait que les Libanais d'aujourd'hui n'ont pas réussi à créer une « école architecturale moderne », contrairement à leurs

[1] *Ibid.*, p. 170.
[2] *Ibid.*, p. 172.
[3] Joseph NAGGEAR, « L'Equipement économique du Liban », op. cit., p. 87.
[4] 'Âṣim SALÂM, « Fannu al-'amâra fî Lubnân » (L'architecture au Liban), *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1957, Beyrouth, p. 442-458. (Série : Lettres et Arts ; prononcée le 20 mai 1957).

ancêtres qui avaient élaboré un style bien défini devenu un standard à suivre. Salâm reproche aux architectes libanais modernes le fait qu'ils rejettent les leçons héritées de l'école traditionnelle, qui répondaient parfaitement aux exigences de la nature et de l'esprit libanais, au profit d'un modèle venu d'ailleurs, incompatible avec ces exigences. Insistant sur l'urgence d'élaborer un plan urbain respectant les principes élémentaires de l'architecture libanaise, Salâm appelle les autorités à arrêter la construction anarchique, notamment dans la région de *Râs Bayrût*, opération qu'il qualifie de « crime architectural » (*jarîma mi'mâriyya*)[1].

Education et culture : deux voies inséparables dans la construction de l'avenir libanais

Bien que la culture constitue la quintessence du projet du Cénacle libanais, c'est à l'éducation[2] que Joseph Za'rûr, directeur général du Ministère de l'Education, donne la priorité dans l'édification de l'avenir libanais : « Il faut construire par l'éducation (*al-tarbiya*) avant de construire par la culture (*al-thaqâfa*) »[3]. Za'rûr réussit à persuader Michel Asmar de l'importance de l'éducation dans tout engagement dans la cité. C'est pour cette raison que l'éducation et l'enseignement s'imposent comme sujets phares durant les années quarante et cinquante.

Du fait de ses rapports intellectuels avec l'Occident depuis la fondation du Collège maronite de Rome en 1584, le Liban est perçu par les conférenciers cénacliens comme pionnier dans la « renaissance de l'enseignement » (*al-nahḍa al-ta'lîmiyya*) en Orient[4]. L'instituteur Ḥassan Farrûkh rapporte comment les élèves de ce Collège ont joué un rôle d'intermédiaire entre Orient et Occident se transformant en savants et préparant le terrain pour la renaissance arabe du XIXe siècle. Pour Fu'âd Ifrâm al-Bustânî « l'histoire de l'enseignement au Liban n'est que

[1] *Ibid*., p. 454-455.
[2] Sur l'éducation au Liban voir les travaux de Chantal VERDEIL, « Sélim Takla à l'École de droit de Beyrouth. une institution française dans la fièvre de l'immédiat après-guerre », *Sélim Takla 1895-1945 une contribution à l'indépendance du Liban*, Paris – Beyrouth, Karthala – Dar An-Nahar, 2004 ; « Les écoles d'Orient : le réseau scolaire congréganiste en Syrie (1880-1914) », B. Delpal, B. Hours, C. Prudhomme (dir), France-Levant de la fin du XVIIe siècle à la Première guerre mondiale, 2005, Paris Geuthner, p. 145-166 ; et « Les " petites écoles " jésuites (1830-1914) », L. NORDIGUIAN (dir.), Le P. Joseph Delore (1873-1944), Beyrouth, 2003, Presses de l'Université Saint-Joseph, 187 p, pp. 49-56.
[3] Témoignage de Khalîl Râmiz Sarkîs, op. cit.
[4] Ḥassan FARRÛKH, «Al-Nahḍa al-ta'lîmiyya fî Lubnân fî maṭla' al-qarn al-'ishrîn » (La renaissance d'enseignement au Liban à l'aube du XXème siècle), *Les Conférences du Cénacle*, n°8-9, 1949, Beyrouth, p. 276. (Série : Hors-série, prononcée le 14 février 1947).

l'histoire du Liban-même »[1]. Dès « l'aube de l'histoire » le Liban, bien avant l'époque phénicienne, était terre des « écoles » et de « multilinguisme ». Depuis le « premier maître libanais *Qadmûs* » jusqu'aux élèves du Collège maronite et du Collège de *'Ayn Waraqa* (au Mont-Liban, fondé en 1789), l'enseignement au Liban fut caractérisé par son orientation « démocratique » ou « populaire » et son « multilinguisme »[2].

Au-delà de ces exposés selon lesquels le Liban est « pays de la science », foyer « des langues », « terre de la lumière »[3], les conférences du Cénacle revèlent aussi un vrai débat autour de la réalité de la culture, de l'éducation et de l'enseignement. Ministre de l'Education nationale et des Beaux Arts, Ra'îf Abi Lamma' subordonne toute renaissance dans les domaines de l'éducation et de l'enseignement à deux conditions : l'indépendance politique du pays et la prospérité économique de la société[4]. Il convient de s'accorder sur la véritable identité du pays parce que « c'est du Liban, […] de sa personnalité et de sa place au soleil, de sa spiritualité et de son rôle, de sa vitalité et de son devenir […] » qu'il s'agit, selon Ignace Maroun, directeur du Collège de la Sagesse et président de la Ligue culturelle pour l'enseignement libre au Liban[5]. Pour lui, le problème de l'éducation, de l'enseignement, de l'instruction et de l'avenir de la jeunesse ne peut se poser qu'en fonction du « Liban d'abord, Liban ensuite et Liban enfin », d'où l'importance qu'il attache au fait de mieux comprendre la personnalité du Liban et la psychologie du Libanais. Pour Maroun, le Liban d'aujourd'hui doit être fidèle au « Liban d'hier » qui « fut un pays d'humanisme, un asile pour les libertés, une terre de foi »[6]. Ainsi, le but principal de toute politique éducative doit consister, selon Maroun, à élever des Libanais ayant un « esprit ouvert à l'humanisme, un caractère féru de libertés [et un] cœur pieux qui croit ». Partant de là, Maroun appelle à une éducation qui renforce les « disciplines de l'esprit » plutôt que celles de la science. Refusant toute tentative menée par l'Etat pour imposer l'école publique, Maroun s'appuie sur l'article 26 de la Déclaration des Droits de l'homme pour

[1] Fu'âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Târîkh al-ta'lim fî Lubnân », (L'histoire de l'enseignement au Liban), *Les conférences du Cénacle*, n°9-12, 1950, Beyrouth, p. 160. (Série : Hors-série, prononcée le 27 novembre 1950)
[2] *Ibid.*, p. 180.
[3] Ra'îf Abî al-LAMMA', «Al-Ta'lîm fî Lubnân bayn al-ḥaqâ'iq wa al-âmâl wa al-aḥlâm », (L'enseignement au Liban : réalités, attentes et visions), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1951, Beyrouth, p. 40. (Série : Hors-série, prononcée le 12 janvier 1951).
[4] *Ibid.*, p. 43.
[5] Ignace MAROUN, « Liban d'abord », *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1951, Beyrouth, p. 24. (Série : Hors-série, prononcée le 19 février 1951).
[6] *Ibid.*, p. 31.

défendre l'école privée et le droit des parents au choix de l'éducation à donner à leurs enfants : « une école officielle laïque, *dit-il*, ne saurait correspondre aux besoins du peuple libanais. Si la gratuité de son accès entasse sur ses bancs une foule de plus en plus dense d'élèves, ne nous y trompons pas, c'est le signe d'une triste infortune. De tous leurs cœurs, les Libanais aspirent à une éducation qui les laisse eux-mêmes, hommes de foi »[1]. Pour Maroun, et contrairement à la politique scolaire laïque menée par le Ministère de l'Education, être citoyen n'implique pas un renoncement à la foi et aux traditions des pères.

Salîm Ḥaydar, quant à lui, propose une « école libanaise » (*madrasa lubnâniyya*) ayant pour socle un « Liban arabe et humain » (*lubnân al-'arabî wa al-insânî*)[2]. A l'instar de Maroun, Ḥaydar définit le Liban comme « pays de l'esprit, de la tolérance, de la fraternité » et de l'ouverture. Néanmoins, Ḥaydar ne rejoint pas Maroun sur la primauté de l'école privée. Bien que les écoles et les instituts privés soient caractérisés par leur haut niveau d'enseignement, ils restent, à ses yeux, des institutions « étrangères » et « confessionnelles ». Tout en insistant sur la nécessité de renforcer la présence de ces institutions comme « trait d'union entre Orient et Occident » et de garantir la liberté d'enseignement, Ḥaydar, ainsi que le directeur du Ministère de l'Education nationale et des Beaux Arts, Najîb Ṣadaqa, appellent, d'une part, à exercer une forme de « contrôle » (*murâqaba*) sur ces institutions, et d'autre part, à renforcer « l'école publique […] non confessionnelle »[3]. Associant la « maison libanaise » à « l'école libanaise », et consacrant « le nationalisme libanais, arabe et humain » (*al-qawmiyya al-lubnâniyya, al-'arabiyya, al-insâniyya*) comme boussole pour l'enseignement, Ḥaydar assigne à cette école le rôle de « former le Libanais idéal, […] arabe et universel »[4]. Zakî Naqqâsh, directeur du Collège musulman *al-Maqâṣid*, s'accorde avec Ḥaydar sur la nécessité d'assurer un « contrôle » sur les institutions étrangères au Liban. En outre, il appelle à fonder des écoles primaires et des « laboratoires collectifs » dans toutes les villes libanaises[5]. Bien qu'il considère le

[1] *Ibid.*, p. 34.
[2] Salîm ḤAYDAR, « Al-Ta'mîr min al-asâs », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1949, Beyrouth, p. 23. (Série : La reconstruction de la Maison libanaise, prononcée le 17 janvier 1949).
[3] Najîb ṢADAQA, « Qaḍâya al-tarbiya » (Les questions de l'éducation), *Les conférence du Cénacle*, n°5, 1954, Beyrouth, p. 247-274. (Série : Lignes de force d'un devenir libanais ; prononcée le 22 février 1954).
[4] *Ibid.*, p. 25.
[5] Zakkî al-NAQQÂSH, « Qadiyyatunâ al-kubrâ », (Notre grande cause), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1951, Beyrouth, p. 22-37. (Série : Hors-série, faite le 5 février 1951, Naqach est Directeur du Collège musulman *Al-Maqâssid* à Beyrouth).

multilinguisme comme un vecteur aidant le Liban à rester un trait d'union entre l'Orient et l'Occident, Naqqâsh revendique l'arabisation du programme éducatif.

L'Américain, Stephen Penrose, président de l'Université américaine, et le Français, Victor Pruvot, président de l'Université Saint-Joseph, accordent quant à eux plus d'importance à « l'expérience pratique » qu'aux « disciplines de l'esprit » dans le système pédagogique libanais. Exprimant son admiration à l'égard de « la jeunesse libanaise [qui] possède un ensemble de qualités naturelles qui n'est dépassé dans aucune autre partie du monde »[1], Penrose met l'accent sur son rôle pour assurer la « prospérité future de la nation ». Tout en insistant sur l'importance des éducateurs, pour qui « l'enseignement » ne doit plus être une « profession ou […] un métier » mais une « vocation dans toute l'acception du terme », Penrose rejoint Maroun et Ḥaydar sur la nécessité d'établir un « système pédagogique typiquement libanais […] ayant ses propres caractéristiques » répondant aux besoins de la jeunesse libanaise. Penrose reproche au programme éducatif libanais de l'époque d'écraser cette jeunesse par une « quantité de connaissances détaillées » et théoriques ne pouvant être assimilées que par une « élite », au lieu de s'adresser à l'ensemble des étudiants, quel que soit leur niveau. Mettant l'accent sur l'absence de « l'expérience pratique » et des « méthodes actives » de ce programme, Penrose explique que toute théorie ne peut devenir « familière à l'étudiant » qu'à la suite d'une « expérience personnelle »[2], le manque d'expérience pratique pouvant engendrer un affaiblissement de « l'esprit critique ». La « nature autoritaire d'un système pédagogique qui glorifie le mot imprimé et déifie le professeur » contribue à aggraver cet affaiblissement et renforce le « mépris » qu'éprouvent les étudiants à l'égard du « travail manuel » réservé, à leurs yeux, aux « illettrés qui doivent gagner leur pain à la sueur de leur front »[3]. Aussi Penrose appelle-t-il le gouvernement libanais à renforcer la formation pratique par la création des « écoles professionnelles et techniques » et des « laboratoires » afin de permettre au plus grand nombre de jeunes de trouver leur voie et de développer un « esprit de coopération ».

Victor Pruvot, quant à lui, refuse de fonder le système éducatif sur une base uniquement spirituelle comme le suggère Maroun : « L'âge de la contemplation est passé, nous sommes

[1] Stephen PENROSE, « Une meilleure jeunesse pour un meilleur Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1950, Beyrouth, p. 244. (Série : Hors-série, prononcée le 24 novembre 1950).
[2] *Ibid.*, p. 248.
[3] *Ibid.*, p. 250.

arrivés à l'âge de l'action : il ne s'agit plus de contempler le monde, il s'agit de le faire, de le refaire, ou peut être de le défaire »[1]. Partant de là, il propose un « enseignement technique diversifié » afin de former des jeunes capables de répondre aux besoins de la reconstruction non seulement de la ville mais aussi de la campagne sur le plan de l'agriculture et de l'industrie. Le monde, « cette grande usine », selon Pruvot, n'a plus besoin uniquement de rêveurs : « il faut former des techniciens capables, qui seront les réalisateurs et les bénéficiaires de cette grande œuvre ». D'où l'importance de la « spécialisation » qui consiste à répartir les emplois en fonction « des possibilités de chacun ». Ainsi, la tâche principale de l'éducation consiste, selon Pruvot, à effectuer une « série de tests habilement choisis », dans le but d'aider l'enfant à « déterminer [sa] voie » et par suite de dégager « le spécialiste dont la société a besoin ». C'est ainsi qu'une « société rationnellement organisée » et productive peut se construire. Bénéficiant de compétences et où chacun serait « à sa place »[2], cette société serait capable de garantir à tous la possibilité d'acquérir une « perfection morale » et « une satisfaction raisonnable de [leurs] intérêts ». L'enfant, selon le système proposé par Pruvot, n'est plus écrasé par des connaissances inutiles. A l'instar de ce qui est exprimé par Ḥaydar dans une de ses conférences[3], ce qui est cherché par Pruvot est la capacité de tout enfant à « exercer cette fonction essentielle de l'esprit humain : raisonner et juger ». Plus précisément, Pruvot suggère une réforme du système éducatif dans lequel, d'une part le latin serait enseigné pour donner « l'accès à une littérature éducatrice où domine l'ordre et l'équilibre » développant chez l'enfant l'esprit d'analyse et de synthèse et la capacité de saisir le « détail précis tout en gardant la vue de l'ensemble » et où, d'autre part, la « formation technique » serait assurée afin d'apprendre à l'élève « la précision du geste de l'ouvrier »[4].

Cependant, Pruvot, dans son projet de réforme du système éducatif, ne rejette pas entièrement les valeurs humanistes. Bien que les plus hautes valeurs du monde soient, pour lui, « les plus inutiles », celles-ci « donnent un sens et une dignité à la vie ». Pour que le but de l'éducation et de l'instruction réussisse à « faire l'homme » et par suite « la civilisation », l'expérience technique ne peut être séparée des valeurs humanistes : « n'avons-nous pas trop

[1] Victor PRUVOT, « Enseignement technique ou humaniste ? », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1951, Beyrouth, p. 8. (Série : Hors-série, prononcée le 22 janvier 1951).
[2] *Ibid.*, p. 10.
[3] Salîm ḤAYDAR, « Al-ta'lîm fî khatar » (L'enseignement est en danger), *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1954, Beyrouth, p. 224-246. (Série : Lignes de forces d'un devenir libanais ; prononcée le 15 février 1954).
[4] Victor PRUVOT, « Enseignement technique ou humaniste ? », op. cit., p. 14-15.

souvent rencontré des gens, *s'interroge-t-il*, trop bien de notre temps, admirablement motorisés, équipés d'une mécanique incomparable, et qui ne sont dans leur esprit et dans leur cœur que des barbares »[1]. Paradoxalement, Pruvot, exprimant au début de sa conférence son désaccord avec la tendance contemplatrice exprimée par Maroun, subordonne in fine sa réforme à l'esprit : « toute cette richesse matérielle, cette machine gigantesque qui doit être pour la personne et pour l'esprit, elle est aussi fille de l'esprit, car c'est lui qui l'a créée »[2]. Ainsi, il paraît évident que Pruvot ne cherche pas à remplacer la primauté spirituelle exprimée par Maroun par une tendance matérialiste. Il essaie de redéfinir, dans le cadre d'une civilisation saine, les rapports entre l'expérience technique et artistique[3] et les valeurs humanistes en insistant sur l'importance de la « machine » tout en affirmant la primauté de « l'esprit » : « ce qui fait la supériorité d'une civilisation même technique, ce n'est pas le nombre de machines dont elle dispose, mais c'est l'esprit capable de les connaître, de les réparer, de les perfectionner, de les créer. […] La technique est une belle chose, la machine est un engin merveilleux, fille de l'esprit : mais à la condition qu'elle reste à sa place d'esclave ».

De son côté, Marie-Ange Abi Saleh, docteur en sciences sociales de la Sorbonne et directrice de l'Institut des sciences sociales rattaché à l'Université libanaise, dans sa conférence, « Les jalons nouveaux de la pédagogie et leur application au Liban », expose les traits caractéristiques de ce qu'elle appelle une « école moderne »[4]. Contrairement à « l'école traditionnelle » qui demande à l'enfant de mémoriser juste pour « faire plaisir à son professeur », « l'école moderne » est basée sur des principes selon lesquels l'enfant découvre lui-même « son individualité propre », « sa logique » et « ses intérêts spéciaux »[5]. Axée sur le respect de la « liberté de l'enfant » et sur l'étude approfondie de sa « psychologie » et réconciliant le « théorique et le verbal » avec « les travaux pratiques », cette école moderne vise le développement des facultés physiques et morales de l'enfant de façon à ce qu'il soit plus apte à s'adapter à un « monde peuplé d'objets », en étant dans « un contact permanent avec le réel »[6].

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 20.
[3] Qayṣar GEMAYEL, «Mustaqbal al-ta'lîm al-fannî fî Lubnân », *Les Conférences du Cénacle*, n°8-9, 1948, Beyrouth, p. 289-302. (Série : hors-série, prononcée le 2 mai 1947).
[4] Marie-Ange ABI-SALEH, « Les jalons nouveaux de la pédagogie et leur application au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1956, Beyrouth, p. 186-206. (Série : Culture et interférences ; prononcée le 27 février 1956).
[5] *Ibid.*, p. 189.
[6] *Ibid.*, p. 203.

Ainsi se dégage un système qui donne à la « pédagogie expérimentale » son rôle dans la formation des élèves. Mettant l'accent sur l'absence d'application de cette nouvelle pédagogie au Liban[1], Abi Saleh reproche aux institutions scolaires d'aggraver les différences entre les divers groupes sociaux : « les Ecoles reflètent des classes riches et des classes pauvres. Les écoles officielles semblent destinées aux gens pauvres et déshérités. Les écoles privées sont fréquentées par les classes aisées : souvent des annexes, par esprit de charité, sont fondées et qu'on dénomme : ''chez les gratuits'', ''chez les pauvres'', ''en bas'' par opposition à en haut »[2]. La fracture entre les Libanais ne se fait pas seulement sur un plan social, mais résulte aussi de données confessionnelles : « l'enseignement au Liban, *écrit Maurice Gemayel*, se confond avec l'éducation ou la formation confessionnelle. C'est dans nos écoles que naissent les querelles partisanes animées par un sentiment de fanatisme religieux qui marque […] la discorde entre les citoyens d'une même nation »[3].

Dans ce système soumis totalement à la réalité sociale qui entretient l'inégalité des chances entre les enfants, il devient difficile d'opérer une « refonte générale » de la société libanaise et une « transformation dans le sens de l'homogénéité et de l'unité ». Pour cette raison, Abi Saleh appelle historiens et sociologues à se pencher sur l'étude des « caractéristiques », des « valeurs », des « constantes sociales et historiques », des « aspirations » et des « besoins » du peuple libanais, afin de modeler un système éducatif adapté et performant. Maurice Gemayel partage ce point de vue : « nous devons, *écrit-il*, avant toute chose et en premier lieu équiper le pays d'un système scolaire en harmonie avec ses besoins et imposer surtout un programme d'enseignement qui puisse fournir à chaque secteur de l'économie du pays, à chacune de ses ressources, le facteur humain nécessaire pour l'exploitation et la valorisation de nos possibilités techniques, économiques, politiques, culturelles et humaines »[4]. Gemayel n'hésite pas à appeler

[1] Sur la pédagogie voir Clermont GAUTHIER (dir), Jean-François DESBIENS, Annie MALO, Stéphane MARTINEAU et Denis SIMARD, *Pour une théorie de la pédagogie. Recherches contemporaines sur le savoir des enseignants*, Paris – Bruxelles, De Boeck Université – Les presses de l'Université Laval, 1997 ; Bernadette CHARLIER et Daniel PERAYA, *Technologie et innovation en pédagogie. Dispositifs innovants de formation pour l'enseignement supérieur*, Bruxelles, De Boeck, 2003.
[2] *Ibid.*p. 200.
[3] Maurice GEMAYEL, « La planification du facteur humain », A.C.L., dossier n° 230, conférence prononcée le 24 mai 1954, p. 8.
[4] Maurice GEMAYEL, « La planification du facteur humain », op. cit. p. 6.

à laïciser l'enseignement à l'instar de l'Angleterre, des Etats Unis ou de la Norvège[1]. De même, Ṣadir Yûnis voit dans la « laïcisation de l'enseignement » (*'almanat al-ta'lîm*) et par suite dans la laïcisation de la société et du gouvernement (*'almanat al-ḥukm*) le seul moyen, permettant d'unifier la société libanaise[2].

Abi Saleh fixe les objectifs du nouveau système éducatif : une éducation morale, une formation du « caractère [de l'enfant] », un développement du « sens de la responsabilité et de l'autonomie morale » et un « respect des autorités et des lois ». Dans ce nouveau système l'enseignement ne doit pas se limiter à la formation des ingénieurs, des médecins et des avocats, mais doit aussi assurer celle des cadres pour l'agriculture et pour l'industrie, d'où l'importance des écoles primaires techniques.

Par ailleurs, nombre de conférenciers cénacliens évoquent l'importance de l'éducation civique comme vecteur principal pour former « le citoyen conscient ». A l'instar de Zaqî Naqqâsh, Salîm Ḥaydar et Najîb Ṣadaqa, May Fayad place l'éducation civique au centre de tout système éducatif. Définissant le « civisme » comme le « zèle pour la patrie » et comme l'« art de souffrir et de se réjouir avec les autres, dans le cadre d'une société organisée avec amour, par des citoyens conscients de leurs obligations nationales »[3], elle souligne que quelles que soient les capacités théoriques et techniques des individus, ceux-ci ne peuvent avoir du « sens » que par leur « attachement [à leur] Mère-Patrie » où ils « reconnaîtr[ont] [leur] valeur humaine »[4]. Néanmoins, le « civisme », selon Fayad ne se limite pas seulement à la « société nationale », il la dépasse vers une société plus grande : « l'humanité ». Mettant l'accent sur le « régime personnel d'indifférence et de laisser-aller » qu'éprouvent les Libanais envers la nature et l'intérêt public », et leur reprochant leur insensibilité aux « aspirations d'autrui », leur aveuglement vis-à-vis du beau et de l'esthétique, Fayad constate que ce régime est la source de leur « oisiveté » et de leur « abandon ». A cela s'ajoute un sentiment permanent d'insécurité, sentiment qu'ils n'arrivent à calmer que par « l'argent » considéré par eux comme seul moyen de survie. Cela engendre une

[1] Si l'école laïque française n'apparaît pas ici comme une référence explicite c'est parce que Gemayel reste toujours prudent à l'égard de ce modèle laïque qui écarte totalement l'enseignement religieux ainsi que toute dimension d'ordre religieux de l'enseignement public et de la vie publique en général.
[2] Ṣâdir YÛNIS, « Shâb amâma al-thaqâfa » (Un jeune devant la culture), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957, Beyrouth, p. 520. (Série : Préoccuppations libanaises-témoignages ; prononcée le 7 mars 1957).
[3] May FAYAD, « Civisme et raffinement », *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1956, Beyrouth, p. 230. (Série : Le Liban et son destin ; prononcée le 12 mars 1956).
[4] *Ibid.*, p. 232.

indifférence « aux soins de la Mère-Patrie »[1]. Partant de là, Fayad appelle à donner plus de place à l'éducation civique dans toutes ses dimensions – sociologique, politique, spirituelle – dans le système d'enseignement, condition indispensable pour parvenir à construire une « conscience nationale et sociale d'un peuple qui pratique la liberté de se mettre d'accord sur des libertés accessibles à tous »[2]. Gemayel, quant à lui, voit dans cette éducation civique un moyen pour « discipliner la nation » parce que les Libanais, à ses yeux, sont des « indisciplinés » qui confondent toujours « la liberté avec l'anarchie »[3].

La culture, selon les conférenciers cénacliens, apparaît ainsi complémentaire à l'éducation. Bien qu'il la définisse comme « pensée, esprit et goût » et comme « patrimoine » exprimé par une civilisation dans une époque historique précise et dans un lieu précis, la culture, selon Salîm Ḥaydar, ne peut être vivante qu'en s'ouvrant librement sur la pensée humaine universelle[4]. Profondément attaché à l'ouverture du Liban, Ḥaydar souhaite néanmoins que ce pays soit d'abord lui-même, d'où l'importance d'une éducation qui soit compatible avec la personnalité libanaise et une culture qui vienne couronner l'éducation en donnant à cette personnalité sa vocation universelle.

Considérant « la raison », « l'humanisme » et « l'esprit scientifique » comme conditions nécessaires à toute culture, Najîb Ṣadaqa estime que leur insuffisance et le manque de spécialisation met la culture libanaise en danger[5]. Bien que le nombre des illettrés diminue, et que le nombre des écoles et des élèves s'accroisse, la majorité des Libanais ne sont pas cultivés du fait de l'absence de la « liberté de pensée personnelle » (*ḥuriyyat al-tafkîr al-shakhṣiyya*)[6]. Ṣadaqa en voit la preuve dans l'ambiguïté des notions comme « le bien, la justice et le beau » dans les esprits de la plupart des Libanais. Sortir de cet état exige, selon lui, d'une part, une éducation visant la suppression de l'analphabétisme et la garantie de l'enseignement basique au plus grand nombre des Libanais et, d'autre part, le développement d'un mouvement culturel en dehors de l'école qui soutienne les écrivains et les savants afin qu'ils produisent davantage.

[1] *Ibid.*, p. 241.
[2] *Ibid.*, p. 249.
[3] Maurice GEMAYEL, « La planification du facteur humain », op. cit., p. 12.
[4] Salîm ḤAYDAR, « Inmâ'u al-thaqâfa fî Lubnân » (Le développement de la culture au Liban), *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1953, Beyrouth, p. 46-68. (Série : Hors-série, prononcée le 9 mars 1953).
[5] Najîb ṢADAQA, « Al-Nahḍa al-thaqâfiyya fî Lubnân », (La renaissance culturelle au Liban), *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1950, Beyrouth, p. 148. (Série : hors-série, prononcée le 5 décembre 1950).
[6] *Ibid.*, p. 152.

Ṣadaqa insiste aussi sur le rôle de la « démocratie » et sur « l'égalité des chances » entre les Libanais dans l'épanouissement de la culture. De même, Ṣadir Yûnis, ne trouve d'issue à la crise culturelle au Liban qu'en édifiant une « culture libanaise créatrice » (*thaqâfa lubnânoyya khallâqa*) en harmonie avec ses deux dimensions arabe et méditerranéenne, qui soit en même temps fidèle à son passé et ouverte à la « civilisation moderne »[1]. Cela nécessite, selon Yûnis, un sentiment national unifiant les Libanais. Ce sentiment ne peut exister et se diffuser que par le biais d'une « école libanaise » et d'une éducation civique visant la création d'une « nouvelle génération » attachée à son « entité libanaise » (*al-kayân al-lubnânî*)[2].

Entre une école prônant un libéralisme absolu et une autre revendiquant la planification, Michel Asmar, cet homme venu d'un milieu modeste qui n'a jamais perdu sa sensibilité à l'égard des défavorisés, opte pour une voie médiane qui consiste d'une part, à garantir la liberté économique et, d'autre part, à faire adopter quelques principes sociaux comme la planification et l'intervention de l'Etat dans les secteurs qui relèvent de l'intérêt public. En matière d'éducation, l'Etat est appelé d'une part à garantir le multilinguisme, la liberté de l'enseignement et l'existence des écoles privées, et d'autre part à multiplier les écoles publiques, laïciser le système éducatif, favoriser l'expérience pratique et la spécialisation et renforcer l'éducation civique. Quant à la culture, elle doit être, par son humanisme, autant libanaise qu'universelle.

*

Du Cénacle des Douze au Cénacle libanais, Michel Asmar passe du statut d'homme de Lettres à celui de travailleur culturel. Posant le Liban comme principe positif et comme « deuxième dieu », Asmar opte pour la culture comme vecteur d'engagement dans la reconstruction de cette nouvelle entité nationale qu'il surnomme : « la Maison libanaise ». Distinguant entre activité politique active et directe, d'une part, et action politico-culturelle plus

[1] Ṣâdir YÛNIS, « Shâb amâma al-thaqâfa », op.cit., p. 518.
[2] *Ibid.*, p. 532.

large qui consiste à diriger les esprits d'une manière positive, d'autre part, Asmar fixe, avec beaucoup de finesse, la mission du Cénacle qui consiste à faire « du politique sans faire de la politique ».

Durant sa première période entre 1946 et 1958, le Cénacle libanais concentre ainsi ses réflexions et activités sur le rappel des mythes fondateurs du Liban et la classification de notions telles que « l'identité libanaise », la « nation libanaise », « l'être libanais », « le peuple libanais » et contribue également à ouvrir les débats autour de la nature du régime politique et du régime économique à instaurer.

D'Egbert, le « premier Libanais », au « Libanais d'aujourd'hui », la mythologie trace l'histoire d'une civilisation libanaise connue dans les anciens temps par la civilisation phénicienne et revivifiée par la suite entre le XVIe et le XIXe par les deux émirs du Mont-Liban, Fakhr al-Dîn et Bashîr, avant qu'elle ne soit incarnée sur les plans, politique, juridique et international par l'Etat du Grand Liban fondé le 1er septembre 1920 et indépendant depuis 1943. Cette mythologie est renforcée par une définition claire du Liban en tant qu'entité nationale. « Fils de la rencontre de la montagne et de la mer », « [concentré] historique produit par les siècles », synthèse de toutes les civilisations qu'a connues le Proche-Orient, « individualité géographique », le Liban est lui-même avant tout : il est libanais. Quant à ses divers visages, arabe, méditerranéen ou européen, ils ne sont que des qualités supplémentaires à de sa personnalité fondamentale qui est libanaise. Cependant, ce « soi libanais » (appelé « libanité »), n'est pas enfermé sur lui-même, il est, au contraire, ouvert sur ses voisinages arabes, méditerranéens et européens, il est « humaniste ».

Alors que la majorité des conférenciers cénacliens s'accordent sur les traits principaux de l'identité libanaise, nombre d'entre eux divergent à propos du régime politique libanais ainsi qu'à propos de la politique économique. Parmi eux certains défendent le confessionnalisme comme régime raisonnable incarnant politiquement la structure de la société libanaise marquée par des appartenances religieuses différentes. D'où, à leurs yeux, l'importance du pacte national conclu en 1943 considéré comme pierre angulaire de ce système. D'autres revendiquent une laïcisation complète qui touche tous les aspects de la vie libanaise, éducative, culturelle, sociale, administrative et politique. Néanmoins, ce débat n'aboutit à une synthèse que durant la deuxième

période du Cénacle libanais (1959 – 1967) où le Cénacle adopte une solution médiane entre confessionnalisme et laïcité consistant à distinguer, et non pas à séparer, la religion et l'Etat.

Sur le plan de la politique économique, le débat est engagé entre une école qui défend un libéralisme absolu et qui refuse toute forme d'intervention de l'Etat dans l'économie, et une autre appelant l'Etat à jouer un rôle économique par le biais de la planification et de la coopération entre les secteurs public et privé dans le but d'assurer le bien commun des Libanais. Ce débat n'est dépassé que dans la deuxième période de l'histoire du Cénacle durant laquelle se dessinent les traits d'une politique économique conciliant « libéralisme », « planification » et « justice sociale » (*'adâla ijtimâ'iyya*).

Durant douze années le Cénacle libanais traite des sujets qui relèvent de la construction culturelle de la nouvelle entité libanaise. L'objectif principal étant d'enraciner l'idée libanaise dans les cœurs et les esprits des Libanais. D'où l'importance de la mythologie et de la philosophie politique. Cependant, le Cénacle ne néglige pas l'évocation des sujets liés à la construction matérielle du Liban comme la politique économique, l'inventaire des ressources matérielles et humaines et la réforme des systèmes pédagogiques. À partir de là, le Cénacle effectue son passage vers une deuxième période durant laquelle il s'engage dans le projet du président Fu'âd Chihab visant l'édification de l'Etat libanais.

DEUXIÈME PARTIE

LE CÉNACLE ET LE CHÉHABISME : L'ÉDIFICATION DE L'ÉTAT LIBANAIS (1958 – 1967)

À la suite de son élection, le président Fouad Chéhab appelle Rashîd Karâmih à former le premier gouvernement du nouveau mandat. Provoquées par l'expression lancée par le nouveau Premier ministre dans laquelle Karâmih annonce l'intention de son gouvernement de « récolter les fruits de la révolte [de 1958] », et par l'assassinat du journaliste anti-nassérien Fu'âd Ḥaddâd, les Phalanges, parti chrétien, appellent à une grève générale. Quelques jours plus tard, cette grève se transforme en une « contre révolution » (*thawra muḍâda*). Chéhab réalise d'emblée que le pays ne peut se calmer qu'avec un gouvernement où seront représentées les principales forces politiques y compris les Phalanges. Un nouveau cabinet de quatre ministres est formé le 14 novembre 1958 dont le slogan est « ni vainqueur, ni vaincu » (*lâ ghâlib wa lâ-maghlûb*)[1].

Une fois la stabilité assurée, la tâche de ce gouvernement et de ceux qui vont lui succéder consistera non seulement à mettre un terme aux dissensions internes entre courant libaniste et courant arabiste, mais aussi à mettre en application de nouvelles politiques visant une réforme sur tous les plans, politique, économique, administratif et social ; c'est l'ensemble de ces politiques, ou ce style de gouvernance[2], que, dans une conférence au Cénacle, Georges Naccache va appeler « le chéhabisme ». Soucieux de l'indépendance du Liban et de sa souveraineté, Chéhab mène une politique extérieure qui consiste, d'une part, à renforcer les relations d'amitié avec Nasser tout en préservant les relations avec les autres pays de langue arabe, et d'autre part, à pratiquer une « neutralité positive » vis-à-vis des deux camps, occidental et soviétique[3]. Quant à la politique intérieure, Chéhab fait appel au dominicain Louis Joseph Lebret, directeur de la mission Irfed (Institut international de recherches et de formation en vue du développement)[4] à Beyrouth entre 1959 et 1964, afin de bâtir une politique de « reconstruction et de réforme fondée sur deux axes principaux, celui de la solidarité sociale et celui de la construction de l'Etat »[5]. Pour ce président, la cohésion sociale et l'édification de l'Etat constituent le fondement d'une « coopération parfaite entre l'Etat et les citoyens » grâce à laquelle les Libanais vont passer d'un statut de communautés au statut de « nation » et de « peuple »[6]. Sur le plan social, les

[1] Kamâl SALÎBÎ, *Târîkh Lubnân al-ḥadîth*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1977, p. 250.
[2] Farâd al-KHÂZIN, *Tafakkuk awṣâl al-dawla fî Lubnân (1967-1976)* (le démantèlement de l'Etat libanais 1967-1976), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2002, p. 239 ; et Fâḍîl Sa'îd 'AQL, *Falsafat al-Shahâbiyya* (la philosophie du Chéhabisme), Beyrouth, Manshûrât al-'Aql, p. 34, 36, 39-40.
[3] Bâsim al-JISR, *Fu'âs Shihâb dhâlika al-majhûl*, Beyrouth, Sharikal al-maṭbû 'ât li-al-nashr, 2000, p. 71-72.
[4] Denis PELLETIER, *Economie et Humanisme- de l'utopie communautaire au combat pour le tiers monde 1941-1966*, Paris, Cerf, 1996, p. 9-12, 15, 17, 19, 33, 45, 47, 49, 89, 91, 339.
[5] Georges CORM, *Le Liban contemporain histoire et société*, Paris, La découverte, 2003, p. 107.
[6] Nicolas NAṢÎF, *Jumhûriyyat Fu'âd Shihâb*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr wa mu'assasat Fu'âd Shihâb, 2008, p. 382.

gouvernements de son mandat s'attaquent « à la pauvreté rurale et aux déséquilibres régionaux : désenclavement des villages isolés, adduction d'eau et d'électricité, développement du réseau d'écoles publiques et de dispensaires, bonification des sols ». D'autre part, « une caisse nationale de sécurité sociale sera créée pour la retraite et l'assurance maladie des salariés »[1]. Quant à la construction de l'Etat, Chéhab procède à la création et à la réorganisation de « grandes institutions », comme le Conseil de la Fonction publique et l'Inspection centrale (1959), la Banque centrale du Liban (1963), la Cour des comptes[2], la Direction générale de la statistique et le Conseil exécutif des grands travaux[3].

Simultanément à la séparation de la Syrie et de l'Egypte le 28 septembre 1961[4], le Parti populaire syrien au Liban mène en vain une tentative pour renverser le président Chéhab le 31 décembre 1961. Cette opération qui échoue provoque l'entrée en scène des officiers du « deuxième bureau (service du renseignement militaire) » (*al-maktab al-thânî*) de l'armée libanaise comme acteur sur la scène politique libanaise[5], sous prétexte de défendre le président et et la République. Le régime libanais réussit cependant à sauvegarder sa nature démocratique. Bien qu'il existe au Parlement une majorité de députés favorables au renouvellement de son mandat, le président Chéhab refuse, à la fin de son sexennat en 1964, toutes les tentatives visant à le prolonger. Après douze ans d'indépendance, se tiennent pour la première fois des élections présidentielles dans une atmosphère politique saine et stable.

Ami du Cénacle libanais, le nouveau président, Charles Hélou, se situe pendant les deux premières années de son mandat dans la ligne du chéhabisme. Décidé à poursuivre les réformes engagées durant le mandat de son prédécesseur, Hélou s'oppose aux ingérences des officiers militaires dans la vie politique. Un affrontement intérieur s'engage alors entre chéhabistes et anti-chéhabistes. Ce conflit s'aggrave progressivement avec la montée en puissance des mouvements révolutionnaires armés palestiniens (les *fidâ'iyyîn*) au Liban notamment après juin

[1] Georges CORM, *Le Liban contemporain histoire et société,* op. cit., p. 107.
[2] Nicolas NAṢÎF, *Jumhûriyyat Fu'âd Shihâb*, op. cit., p. 414, 419.
[3] Georges CORM, *Le Liban contemporain histoire et société,* op. cit., p. 108.
[4] Patrick SEAL, *Assad, al-ṣirâ' 'alà al-sharq al-awsat*, Beyrouth, Sharikat al-maṭbu'ât li-al-tawzî', 2002, p.114-116.
[5] Nicolas NAṢIF, *Al-Maktab al-thânî ḥâkimun fî al-ẓull*, Beyrouth, Mukhtârât, 2005, p. 70, 83.

1967, date de la deuxième défaite des armées égyptienne[1], syrienne et jordanienne face à l'armée israélienne[2].

Bouleversé par les événements de 1958, Michel Asmar, quant à lui, se rend compte de la fragilité de la réalité libanaise. Bien qu'il soit toujours attaché aux mythes fondateurs lancés par les pères du Grand Liban du haut de sa tribune, Asmar réalise que ce Liban, en tant que nation et que peuple, ne peut survivre et s'épanouir que s'il est capable de bâtir un Etat et des institutions solides, outils indispensables pour assurer une bonne gestion des différents secteurs de la vie publique de ce pays récemment créé. Asmar trouve dans le projet chéhabiste une réponse positive à ses aspirations pour le Liban. Aussi n'hésite-t-il pas à faire de sa tribune un levier intellectuel et culturel pour ce projet. Le nouvel engagement du Cénacle va ainsi se développer autour de quatre axes[3].

Le premier est philosophique. En effet, René Habachi, philosophe libanais d'origine égyptienne[4] et l'un des conférenciers cénacliens les plus productifs, persuade Michel Asmar que la philosophie est un pilier essentiel pour toute renaissance et pour tout projet relatif à la construction de l'Etat. Rejetant l'existentialisme athée de Jean-Paul Sartre[5], de même que le marxisme tel qu'incarné dans l'Union soviétique et trouvant dans l'école personnaliste, développée par le penseur catholique français Emmanuel Mounier[6], la philosophie la plus compatible avec la réalité sociétale en Orient et au Liban, Asmar et Habachi œuvrent durant toute cette époque pour la diffuser parmi l'intelligentsia libanaise et arabophone. A cet effet, le Cénacle libanais accueille les maîtres du personnalisme comme Denis de Rougemont et Jean-Marie Domenach[7]. Mais, c'est René Habachi qui va jouer un rôle majeur dans l'adaptation de

[1] C'est la troisième défaite pour l'armée égyptienne : le Sinaï a été occupé par les Israéliens avec l'appui initial des Britanniques et des Français en 1956.
[2] Kamâl DÎB, *Târîkh Sûriya al-mu'âṣir min al-intidâb al-faransî ilà ṣayf 2011*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2011, p. 283-303.
[3] Amin ELIAS, *Lubnân bi qalam mufakkirî al-Nadwa. Muḥâḍarât mukhtâra min al-Nadwa al-lubnâniyya* (Liban écrit par la plume des penseurs du Cénacle), Kaslik-Liban, 2012, p. 5-21.
[4] Sur sa vie voir : Chantale HOSS, *René HABACHI, les monothéismes et la paix*, Paris, Médiaspaul, 2003 ; et Jean Salim SAADE, *Philosophie méditerranéenne et engagement libanais (dans l'œuvre du Dr. René Habachi),* Kaslik, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 1993.
[5] Jean-Paul SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
[6] Cf. Rolf KÜHN, « Emmanuel Mounier », *Dictionnaire des philosophes*, (dir. Denis HUISMAN), Paris, PUF, 2009, p. 1367-1372.
[7] Denis de ROUGEMONT, « Le dialogue des cultures », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1963, Beyrouth, p. 5-24 et Jean-Marie DOMENACH, « Situation présente du personnalisme », *Les Conférences du Cénacle*, n°9, 1963, Beyrouth, p. 9-21. Sur le contexte de la colonisation cf. Bernard LUGAN, *Pour en finir avec la colonisation : l'Europe,*

cette philosophie à la réalité orientale et libanaise avec l'élaboration de ce qu'il appelle « un personnalisme de chez nous »[1]. A son effort s'ajoute celui de Khalîl Râmiz Sarkîs qui va essayer de traduire les idées personnalistes dans son œuvre en langue arabe parue aux éditions du Cénacle[2].

Contribuer à la construction de l'Etat libanais constitue le deuxième volet de l'engagement du Cénacle. C'est de la tribune du Cénacle que le journaliste Georges Naccache annonce l'avènement du « chéhabisme » dont l'objectif est l'édification de l'Etat[3]. Pour sa part, l'abbé Lebret présente la conclusion de la mission qu'il a dirigée pendant cinq ans (1959-1964)[4], et qui a élaboré le premier véritable projet socio-économique à cette fin[5]. En outre, Asmar organise plusieurs séries de conférences traitant des sujets relatifs aux diverses institutions libanaises en particulier l'administration, l'armée et l'université[6].

Développer et diffuser le concept de la « justice sociale » constitue le troisième axe de l'action du Cénacle. En effet, Asmar, qui est parti de rien, prend conscience après les événements de 1958 que « la culture seule est insuffisante pour sauvegarder la stabilité au Liban et que la solidarité sociale est devenue indispensable »[7]. Il invite donc à deux reprises, en 1959 et en 1960, le prêtre catholique français, fondateur d'Emmaüs, l'abbé Pierre, pour en traiter[8]. La coopération

---

l'Afrique XVe-XXe siècles, Paris, Editions du Rocher, 2006 ; et Olivier DARD, Daniel LEFEUVRE, *L'Europe face à son passé colonial*, Paris, Riveneuve, 2008.

[1] René HABACHI, « Un Personnalisme de chez nous ou ''peut-on être personnaliste sans cesser d'être oriental ?'' », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1960, Beyrouth, p. 80-108. (Série : Une philosophie pour notre temps ; cette série de conférences a été traduite du français vers l'arabe par Fu'âd KAN'ÂN, *Falsafa li-zamâninâ al-ḥâḍir*, Beyrouth, Les éditions du Cénacle libanais, 1964.

[2] Khalîl Râmiz SARKÎS, *Arḍunâ al-jadîda*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1962 ; et K.R. SARKÎS, *Maṣîr*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1965 ; et K.R.SARKÎS, *J'îtâ*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1970.

[3] Georges NACCACHE, « Un nouveau style : le Chéhabisme », *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1961, Beyrouth, p. 4-35. (Série : Considérations libanaises ; prononcée le 14 novembre 1960).

[4] Louis Joseph LEBRET, « Le Liban au tournant », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1964, p. 9-42.

[5] Pour voir la totalité du rapport, cf. *Besoins et possibilités de Développement du Liban*, 3 volumes publiés par le Ministère du Plan et *Le Liban face à son développement* publié par l'I.F.D (Institut de formation en vue de développement, Beyrouth, 1963. A cette époque la population au Liban s'élevait à environ 1 857 000 habitants, et comptait environ 38 000 fonctionnaires et 100 000 étudiants ; cf. Tûfîq KASBAR, *Iqtiṣâd Lubnân al-siyâsî*, op. cit., p. 297-298.

[6] Cf. les séries : Liban demain et ses institutions actives, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1966 ; Les Muḥâfaẓât-s, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1961 ; et L'Université et sa mission, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1963.

[7] Témoignage de Khalîl Ramiz SARKÎS, op. cit.

[8] L'abbé PIERRE, « Une conférence de l'abbé Pierre », *Les Conférences du Cénacle*, pas de n°, 1959, Beyrouth, p. 1-48 ; conférence prononcée dans la salle du Cinéma *Le Capitole* le vendredi 16 janvier 1959 ; et « Liban terre de la preuve », *Les Conférences du Cénacle*, n°5, Beyrouth, p. 25-54.

entre le Cénacle et l'abbé Pierre se concrétise en février 1959 lors de la création de l'association « Oasis de l'espérance » (*wâḥat al-rajâ'*)[1].

Le quatrième volet, le dialogue interreligieux, lié à la voie personnaliste, reconnaît au spirituel son rôle dans la cité. Asmar a conscience de la fracture croissante qui se creuse entre chrétiens et musulmans et qui trouve son origine à la fois dans le conflit sur l'identité du Liban, le conflit sur le pouvoir, les positions contradictoires vis-à-vis du mouvement militaire croissant des *Fidâ'iyyîn* palestiniens au Liban. Il invite des représentants de toutes les confessions à se rencontrer et à discuter des diverses problématiques touchant les rapports entre l'Etat et la religion, entre le spirituel et le temporel, ou encore la notion de la loi ou la *sharî'a*, et la critique de la religion[2].

A travers ces quatre thématiques qui l'occupent dans cette deuxième phase de son histoire, le Cénacle montre son attachement indéfectible à ce qui a toujours constitué sa cause première : le Liban, tel qu'il a été défini par les conférenciers de sa première époque, et principalement par Michel Chiha.

[1] Les Archives du Cénacle, Volume XXIII « Participation d'Asmar aux diverses associations », dossier n°13 « Oasis ».
[2] Cf. série : Christianisme et islam au Liban, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, n°12, 1965, Beyrouth, Les éditions du Cénacle.

CHAPITRE V

LE PERSONNALISME
UNE PHILOSOPHIE POUR LE LIBAN ET POUR L'ORIENT

Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, trois courants philosophiques étaient dominants : le marxisme, l'existentialisme et le personnalisme. Sauf une frange minoritaire[1], l'existentialisme athée, tel qu'il est présenté par Jean-Paul Sartre[2], ne réussit pas à séduire les esprits libanais. Le marxisme, en revanche, soutenu par une puissance politique, économique et militaire, internationale, l'Union soviétique, est ressenti tant par la classe politique que par l'intelligentsia comme une menace[3] au « mythe du Liban, terre où les communautés religieuses coexistent et se respectent dans la recherche de Dieu »[4]. En effet, durant les années cinquante et soixante, la majorité de cette intelligentsia trouve dans le communisme et dans « l'athéisme » qui le sous-tend des « ennemi[s] à la fois du christianisme et de l'islam »[5], religions considérées par les intellectuels, et notamment par Michel Asmar, comme « deux composantes » du Liban. Dès lors, c'est le personnalisme d'Emmanuel Mounier qui apparaît à l'intelligentsia libanaise, majoritairement croyante, ainsi qu'au Cénacle libanais comme la pensée capable, d'une part, de porter et d'endiguer l'influence du communisme et de l'athéisme et, d'autre part, de porter et d'accompagner le projet libanais.

[1] Maurice SACRE, « En Marge de la Pensée Existentielle », *Les Conférences du cénacle*, n°9-10, 1949, Beyrouth, p. 125-149. (Série : Hors-série, prononcée le 9 mai 1949).
[2] Cf. Michel CONTAT, « Sartre Jean-Paul (1905-1980) », *Dictionnaire des philosophes* (dir. Denis HUISMAN), Paris, PUF, 2009, p. 1647 ; cf. aussi Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le néant essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2010.
[3] Pour mesurer l'inquiétude de cette intelligentsia et celle de la classe politique libanaise vis-à-vis de la doctrine marxiste il suffit de lire les deux derniers chapitres du livre édité par l'armée libanaise en 1963 : *La formation nationale libanaise* (Al-tanshi'a al-waṭaniyya al-lubnâniyya), Beyrouth, Ministère de la Défense nationale, 1963, p. 503-538.
[4] Dominique AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les Dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, Paris, Cerf, 2005, p. 928.
[5] *Ibid*., p. 23.

C'est Edouard Saab dans sa conférence au Cénacle en 1955[1] qui le premier évoque le personnalisme non seulement comme axe pour faire face au communisme propagé dans les pays environnants, mais aussi comme solution aux maux libanais tels que « le relâchement des mœurs » et « le confessionnalisme ». Pour lui, cette « doctrine » est la seule capable d'aller « jusqu'au cœur de l'homme pour le purifier et l'alléger par un acte d'introspection collective, par un acte d'amour et d'abandon ».

Au début des années cinquante, Asmar fait une rencontre décisive avec René Habachi au Caire avec qui il va vivre l'une des aventures philosophiques les plus remarquées au Liban[2]. Né à Héliopolis en 1915, Habachi poursuivit ses études à Grenoble avant de passer un doctorat d'Etat en philosophie à Paris à la fin des années trente, en même temps qu'il étudie la musique au conservatoire Allemand Bergrün. En France, Habachi s'ouvre « à l'influence des grands maîtres du personnalisme français »[3] dont Emmanuel Mounier qu'il rencontre en 1939[4]. De retour en Egypte, il est, de 1940 à 1951, professeur de philosophie pour le programme du baccalauréat français et il crée et dirige le Club de philosophie de Zamâlik[5]. Michel Asmar se rend au Caire en en 1953 pour rencontrer René Habachi et lui proposer de prononcer une conférence sur l'Egypte dans un cycle sur le « Monde arabe ». Habachi intervient donc au Cénacle dans ce cadre[6]. Mais la rencontre des deux hommes, leur conviction partagée qu'il faut et qu'ils peuvent redonner à la philosophie sa place dans la formation des courants intellectuels et dans l'organisation de la cité, et par ailleurs, l'arrivée de Nasser au pouvoir en Egypte, convainquent Habachi de s'installer au Liban. A partir de 1958 il devient le conférencier le plus présent et le plus prolifique du Cénacle puisqu'il va y prononcer plus de cinquante conférences[7]. À la suite de Michel Chiha, mort en 1954, Habachi devient la figure phare du Cénacle jusqu'à 1967, date de son départ à Paris pour diriger le département de philosophie à l'Unesco.

---

[1] Edouard SAAB, « L'expérience personnaliste d'Emmanuel Mounier », *Les Conférences du Cénacle*, A.C.L., dossier n° 245, prononcée le 24 janvier 1955.
[2] Michel ASMAR, « Introduction au cycle de conférence : René Habachi philosophe libanais », *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1967, Beyrouth, p. 7-8.
[3] Chantale HOSS, *René HABACHI, les monothéismes et la paix*, op. cit. p. 30.
[4] Edouard SAAB, « L'expérience personnaliste d'Emmanuel Mounier », op.cit. p. 15.
[5] Maurice SALIBA, *René HABACHI un philosophe libanais*, Paris, sans éditeur, avril 2000.
[6] René HABACHI, « Egypte d'aujourd'hui, Orient de toujours », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1953, Beyrouth, p. 183-212. (Série : Le Monde arabe : 1953, prononcée le 16 avril 1953).
[7] Cf. Amin ELIAS, *Les Conférences du Cénacle (index)*, Kaslik-Liban, sans éditeur, 2008.

Asmar et Habachi se rejoignent sur l'idée que tout projet politique, économique et social doit être conçu désormais à travers une conception globale de la vie et s'intéresser à la personne, à la civilisation et à la cité. Asmar souhaite que son Cénacle soit le levier intellectuel du projet chéhabiste, mais c'est à condition que cela se réalise dans le cadre d'une philosophie globale compatible avec la réalité orientale et libanaise. Et Habachi n'a guère de mal à le persuader, lui le fervent catholique, de faire de ce personnalisme la philosophie qui va couronner le projet chéhabiste.

Marxisme et athéisme et le « désarroi de l'intelligence orientale »

Depuis les années cinquante, le communisme soviétique réussit progressivement à nouer de fortes alliances dans les pays voisins du Liban comme l'Egypte, la Syrie et l'Irak. Révoltées contre « l'impérialisme mondial » représenté par les Etats-Unis et ses alliés européens, les élites nationalistes arabes, notamment dans ces trois pays, trouvent dans les deux versions du marxisme (communiste et socialiste) un allié objectif contre les puissances coloniales occidentales. En revanche, la majorité de l'intelligentsia au Liban, notamment chrétienne, qui se considère comme le dernier refuge de la culture occidentale en Orient, ne voit dans l'avance du marxisme qu'une menace.

Si certains conférenciers, tels Edmond 'Aun[1] et Jean Mourad[2], évoquent le sujet du marxisme ou des « socialismes » de manière principalement descriptive, René Habachi aborde ce sujet avec un esprit critique. Dans ses exposés, il essaie d'expliquer l'alliance objective entre « arabisme » et « communisme ». Persuadé que l'antagonisme entre ces deux courants va se révéler un jour, Habachi montre que leur coalition est due à un « projet commun anti-occidental »[3].

[1] Edmond 'AUN, « Al-Mârksiyya » (le Marxisme), A.C.L., dossier n°363, prononcée le 12 mars 1959.
[2] Jean MOURAD, « Les socialismes », A.C.L., dossier n°361, prononcée le 5 mars 1959 ; cf. aussi une conférence sur le capitalisme : Yûsif SÂYIGH, « Al-Ra'smâliyya » (le Capitalisme), A.C.L., dossier n°360, prononcée le 2 mars 1959.
[3] René HABACHI, « Nationalisme et marxisme chez les Arabes. Impasse ou issue vers le progrès », *Les conférences du Cénacle*, pas de n°, 1959, Beyrouth, p. 42. (Série : Notre civilisation au tournant ; prononcée le 19 mars 1959).

Regardant le nationalisme arabe comme « onde tardive » dans le « mouvement de crise de nationalités qui a périodiquement secoué toute l'histoire du XIXème siècle européen », Habachi explique comment les pays d'Orient se sont trouvés en plein XXème siècle « jetés là » dans un monde partagé entre les puissances occidentales. Sortis d'un grand « sommeil » et se trouvant dans des « situations internationales qu'ils n'avaient pas choisies », ces pays nourrissent un « refus » de ce « monde tout-fait qui s'imposait [à] eux » ainsi que de leur « passé souillé d'outrage »[1]. Arrachés à ce passé, ces pays ne trouvent leur espoir que dans un « idéal réconfortant », le nationalisme arabe, grâce auquel ils souhaitent se projeter dans l'avenir. L'institution de « l'Etat d'Israël » contribue à « jet[er] l'huile sur le feu » et à renforcer leur ressentiment contre l'Occident. Perçu par eux comme la « dernière flèche occidentale », les « Arabes » se persuadent que cet Etat exprime bien le « souci [des puissances occidentales] de les maintenir en division et infériorité ». En fait, Habachi donne, d'une manière ou d'une autre, raison à ce sentiment arabe : « l'Occident aurait dû prévoir que cet Etat d'Israël, que certains concevaient comme refuge pour les uns, apparaîtrait aux autres sous la forme d'un dernier outrage. […] Il faut une erreur politique caractérisée pour s'illusionner que l'Etat d'Israël, tel que l'Occident l'a fait, sera un jour intégré à l'Orient arabe. C'est à penser que l'Occident qui depuis si longtemps fréquente la Méditerranée orientale n'a rien compris aux Arabes »[2]. Bien qu'il n'hésite pas à « sympathiser » avec cette « part du nationalisme arabe » révoltée contre l'Occident, Habachi s'efforce, au terme d'un raisonnement méthodique, de montrer que le terme « nation arabe », en tant qu'identité s'étendant de l'Irak au Maroc ne peut pas résister à la critique. À ses yeux, ni l'islam - religion universaliste -, ni l'économie, ni l'histoire, ni la race, ne peuvent servir de fondements à cette « nation arabe ». Celle-ci ne s'établit, pour lui, que sur un « niveau empirique de solidarité humaine » et sur « un niveau théologique d'unité religieuse » : « pour preuve, prenez le mot arabe ''Oumma'', équivalent du mot nation. Pour un arabe religieux, ''Oumma'' vise à la fois une fraternité humaine et une fraternité surnaturelle dans l'au-delà pour tous les êtres qui seront sauvés par leur foi en islam »[3]. Ne dépassant pas le stade empirico-théologique, la « nation arabe » se fonde pour les groupements religieux, comme les « Frères musulmans » par exemple, « sur Dieu et la filiation divine », alors qu'elle se base chez les « mouvements laïcisés » sur « l'expérience empirique d'une communauté d'intérêts

[1] *Ibid*., p. 45.
[2] *Ibid*., p. 46.
[3] *Ibid.*, p. 49.

économiques, une similitude de langue, un voisinage de frontière, et surtout une sympathie de destin historique ». Divergeant quant à la conception qu'ils se font de la « nation arabe », les divers groupements trouvent dans l'anti-occidentalisme un moyen de s'unir contre le « malheur » commun. L'anti-occidentalisme constitue selon Habachi la principale source du « nationalisme arabe » qui, dépourvu de bases scientifiques et raisonnables, s'appuie, d'une part, sur la « foi » des « masses croyantes et non laïcisées » majoritairement musulmanes et, d'autre part, sur la « solidarité de vie ou de devenir pour les groupements progressistes qui distinguent le temporel du spirituel ».

Ce climat empirico-théologique où sont prolongées « les chances d'une société médiévale avec ses différences de classes en seigneurs et vassaux, impliquant une répartition économique favorable au petit groupe des privilégiés dans le dépouillement et parfois l'insécurité totale du plus grand nombre », et où sont nourris des sentiments hostiles vis-à-vis de l'Occident, forme, aux yeux de Habachi, « un sol [éminemment] propice au ferment communiste ». A cela s'ajoute une « triple séduction » susceptible de favoriser la percée du communisme dans les pays de langue arabe. Il s'agit, premièrement, d'une forme de « liquidation du passé ». Constituant depuis des siècles un « cadavre inutile et encombrant », le passé des « Arabes », où s'est arrêté toute évolution dès le début du Moyen Âge[1], se présente pour eux comme une « histoire lourde d'humiliation sociale autant que politique »[2]. Désireux de trouver une idéologie ainsi que des moyens afin de faire leur rentrée « dans le présent et de faire face immédiatement à l'avenir », les « Arabes », devenus « présentistes », ne trouvent refuge que chez la « Russie soviétique » : « elle est seule à se présenter comme la planche de salut vers la science, la justice et le progrès ». En second lieu, le marxisme s'adresse aux intellectuels cultivés de langue arabe comme « un système complet et même une vision de l'avenir assez cohérente et prometteuse d'un bonheur terrestre à l'abri des guerres meurtrières ». Le marxisme représente en effet à la fois une « théologie » (liquidant « l'Evangile et le Coran et tous les rites religieux trompeurs et dépassés »), une « philosophie » (jetant « derrière elle Avicenne, Averroès, St. Thomas, Aristote et Platon »), une « politique » (assurant la « fraternité de démocraties réelles » et proposant un moyen pour « échapper à l'impérialisme » occidental), une « sociologie » (supprimant les

[1] René HABACHI, « L'Existentialisme et notre jeunesse ou la vitalité de la pensée », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1960, Beyrouth, p. 16. (Série : Une philosophie pour notre temps ; pas de date).
[2] René HABACHI, « Nationalisme et marxisme chez les Arabes. Impasse ou issue vers le progrès », op. cit., p. 52.

« frontières entre classes ») et enfin une « économie » (qui « récompense chacun à la mesure de son travail »). Dès lors, le marxisme, et c'est son troisième attrait, apparaît comme le système alternatif au « nationalisme socialiste » qui a échoué dans la plupart des pays arabes et s'est transformé en une forme de « conservatisme »[1].

Pour ses adeptes, le marxisme apparaît ainsi comme le régime qui doit permettre de répondre intelligemment aux besoins des pays de langue arabe en leur proposant un système comprenant un « matérialisme historique, un matérialisme dialectique, un athéisme et une désaliénation de l'homme ». C'est de ce marxisme que Habachi se propose de faire une analyse critique afin de comprendre, notamment, son refus de Dieu. Il met en évidence le fait que Marx ne peut se comprendre sans Hegel[2]. Pour celui-ci, explique Habachi, il y a une « situation de l'homme, un devenir historique et un absolu-Dieu »[3]. Définissant l'homme comme « conscience déchirée », Hegel le définit comme un être tiré entre le « relatif » et « l'absolu », il est l'expression consciente de « l'inconscient de la matière ». En fait, l'homme, selon Hegel, n'est que l'étape médiane, entre cet inconscient de la matière et « la conscience unifiante qui en résultera au terme de tous les conflits humains, [cette] conscience totale et totalisante » qui est « Dieu lui-même ». Dans ce schéma hégélien, le sujet n'est pas l'homme mais Dieu qui se fait à travers l'histoire. La liberté humaine ne permet pas à l'homme de sortir de cette dialectique, elle consiste seulement « à comprendre la nécessité de la dialectique et à s'identifier à elle ». Ainsi, selon Hegel, c'est « Dieu qui se fait, et l'homme ne cesse de se défaire au bénéfice de la divinité »[4]. Habachi conclut : « c'est ce Dieu-là – mangeur d'homme - que refuse le marxisme »[5]. Habachi n'hésite pas à donner raison à Marx pour avoir délivré l'humanité d'un tel Dieu. Ainsi « l'humanisme marxiste », comme l'explique Habachi, n'est que cette révolte menée par « l'athéisme moderne » qui renverse le raisonnement hégélien : « Si Dieu doit entrer en compétition avec l'homme, s'il faut opter pour Dieu contre l'homme, rien ne pourra jamais empêcher que le sursaut de la dignité humaine n'opte pour l'homme et contre Dieu, pour la

[1] René HABACHI, « Que nous apporte le Marxisme ou le retour au sens de la terre », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1960, Beyrouth, p. 47-48. (Série : Une philosophie pour notre temps ; pas de date).
[2] Cf. Jacques D'HONDT, « HEGEL Georges Guillaume Frédéric (1770-1831) », *Dictionnaire des philosophes*, op. cit, p. 843-850 ; F. HEGEL, *Phénoménologie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1993, 2 tomes.
[3] René HABACHI, « Que nous apporte le Marxisme ou le retour au sens de la terre », op. cit., p. 53.
[4] *Ibid.*, p. 57.
[5] Voir comment d'autres spécialistes catholiques de Hegel analysent cela : Gaston FESARD, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.

victoire de l'homme sur la débâcle de la divinité, et s'il faut un Dieu puisqu'on ne peut se passer d'un but de l'histoire, que l'homme soit à lui-même son propre Dieu, et qu'il devienne ainsi le seul but de l'histoire. C'est cette subite éclipse du Dieu de Hegel et son remplacement par l'homme qui change le climat de la civilisation depuis le XIXème siècle, constituant le fondement de l'humanisme athée »[1]. Bien qu'il soit attaché à sa foi, Habachi reconnaît à « cet athéisme vindicatif », et notamment à Marx[2], d'avoir tué un « Dieu anti-homme », le « Dieu de Hegel ». Il ne s'agit donc pas de tuer le « Dieu respectueux de l'homme et amoureux de la liberté humaine »[3]. Habachi ajoute que Marx n'a pas seulement raison en rejetant la « conception théologique » hégélienne de la divinité, il a aussi raison de renoncer à ce « Dieu capitaliste », défendu par « quelques religions », ce Dieu qui « s'accommode de la souffrance humaine, exploitant l[a] misère [des hommes] en leur promettant un paradis de délices, les retenant au ras de sol, agenouillés dans la servitude ». Selon cette religion, Dieu n'est que « l'image inversée des malheurs » des hommes : « plus leur misère est grande plus leur dieu sera riche, et plus ils défaillent, plus leur délire se compose en Dieu-sécurité ». Ainsi, Habachi met en évidence le fait que Marx n'a tué que le Dieu capitaliste de Hegel et n'a détruit que la religion, « opium du peuple », que connaissait « l'Europe de 1830 ». Voulant en finir avec tout Dieu et toute religion Marx déclare : « ce n'est pas Dieu qui fait l'homme mais l'homme qui fait Dieu ». Pour lui, explique Habachi, toute transcendance n'est qu'une perte de l'homme, une atteinte à la liberté humaine : « il n'y a [donc] que l'homme, il n'y a pas de Dieu. L'homme seul est Dieu »[4].

Si l'histoire pour Hegel est l'histoire d'un Dieu qui se fait, elle est pour Marx « l'histoire de la lutte des classes ». Habachi explique comment Marx renverse « ontologiquement » la dialectique de Hegel. Alors que ce dernier tend l'histoire « entre deux états de conscience », Marx la tend entre « deux états de réalité ». Hegel décrit la « croissance de Dieu au mépris de la réalité humaine », et Marx, fixant l'homme comme « sujet de l'histoire » et remplaçant la « conscience » par la « matière », parle d'un « combat réel et non une simple explication idéaliste et théorique », d'où la naissance du « matérialisme historique ». Dans ce schéma marxiste, ce n'est plus Dieu qui est « l'être du monde » et qui est fait par la conscience, mais

[1] *Ibid.*, p. 58.
[2] Cf. Bernard ROUSSET, « MARX Karl (1818-1883) », *Dictionnaire des philosophes*, op. cit, p. 1292-1300 ; voir aussi Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998.
[3] René HABACHI, « Que nous apporte le Marxisme ou le retour au sens de la terre », op. cit., p. 59.
[4] *Ibid.*, p. 61.

c'est l'homme qui est cet « être », et c'est lui qui « détermine la conscience ». De ce fait, la conscience devient le « reflet des conditions économiques et sociales » vécues par l'homme. Dans ce même schéma où la primauté est à la matière et non pas à la conscience, le « travail » devient le vecteur avec lequel l'homme serait capable « d'humaniser le monde ». Face à l'image hégélienne selon laquelle l'homme est le médiateur entre « l'inconscience de la matière » et « la conscience totale » ou Dieu, Marx dresse la sienne consistant à faire de la matière une « médiatrice entre l'homme et lui-même », sachant que l'homme est Dieu de lui-même : « la matière est comme en chantier où l'humanité est en travail et se travaille elle-même »[1].

C'est ce « système complet », « cohérent », « critique », « puissant », et porteur d'une « vision finale » que le marxisme, selon Habachi, propose aux nouvelles générations de langue arabe, y compris aux Libanais. C'est un système sans Dieu dans lequel ces générations cultivent « l'illusion d'un progrès indéfini » et d'un avenir affranchi d'un passé obscur et d'une religion « figée dans sa lettre et en son esprit »[2]. Dans sa conférence « La montée de l'athéisme en Orient et le problème de Dieu », Habachi annonce que « Dieu se meurt en Orient »[3]. C'est précisément ce phénomène qui l'inquiète le plus : « Que dieu vienne à disparaître et toutes nos valeurs retomberont d'un coup, comme dégonflées, sans que nous disposions de valeurs de rechange. […] Au total, les cultivés parmi nous craignent d'avouer que Dieu pour eux s'est éteint, parce qu'ils ne savent encore par quoi le remplacer ; et les masses, lorsqu'il vient à s'éteindre pour elles, lui substitueront un dieu qu'elles n'auront pas choisi, c'est-à-dire quelque idole divinisée »[4].

Ce qui préoccupe le plus Habachi, c'est le fait que « l'athéisme n'est point l'affaire d'une crise individuelle ou de quelque minorité. Il constitue un mouvement global de civilisation » ; mouvement qui est dû, à ses yeux, au « choc des civilisations ». Confronté d'une part à un Dieu occidental « démembré et qui s'efface » et d'autre part à un Dieu soviétique « qui est logiquement nié », l'Orient « déraciné », où « Dieu apparaît démodé » devient une proie facile à

[1] *Ibid.*, p. 65.
[2] René HABACHI, « Proche-Orient et culture. Quelle voie pouvons-nous prendre pour nous constituer une culture originale ? », *Les Conférences du Cénacle*, pas de n°, 1959, Beyrouth, p. 17. (Série : Notre civilisation au tournant ; prononcée le 22 décembre 1958).
[3] René HABACHI, « La montée de l'athéisme en Orient et le problème de Dieu », *Les Conférences du Cénacle*, pas de n°, 1959, p. 7. (Série : Notre civilisation au tournant ; prononcée le 9 mars 1959).
[4] *Ibid.*, p. 10.

la « montée violente d'athéisme ». À cela s'ajoute, selon Habachi, d'une part une maladresse occidentale vis-à-vis de l'Orient qu'illustre l'échec du spiritualisme occidental, et d'autre part une intelligence soviétique qui sait très bien comment répondre aux besoins des pays de langue arabe. En effet, l'« Occident aussi bien latin qu'anglo-saxon » mène une politique qui révèle un « dualisme contradictoire ». D'une part, il se présente en « platonicien » prônant ses « principes moraux », ses « intentions louables », son « éthique d'honnêteté », tous concepts qui trouvent leur « expression dans la Déclaration universelle des droits de l'homme » adoptée le 10 décembre 1948 par l'Assemblée générale de l'ONU réunie à Paris. D'autre part, il n'hésite pas à montrer aux pays d'Orient « la violence de son comportement politique », et « le cynisme de sa stratégie »[1]. En d'autres termes, l'Occident annonce un « spiritualisme de la doctrine » et « une démocratie des principes » mais, de fait, il n'est que « matérialiste » dans la recherche de ses intérêts, et « impérialis[te] » dans l'application de ses politiques. En conséquence, l'Occident, explique Habachi, est « définitivement déprécié » aux yeux des Orientaux. Habachi va plus loin dans sa critique de l'attitude politique occidentale vis-à-vis de l'Orient en annonçant que « ce dualisme interne à l'Occident prouve qu'il n'a pas résolu son problème de civilisation et se solde pour nous par une déception à l'égard de son spiritualisme prétendu, et [à l'égard] du christianisme catholique ou protestant, historiquement solidaire de l'Occident, et compromis avec lui, pour leur malheur et le nôtre, comme sont également compromis les chrétiens d'Orient, injustement associés à l'Occident. En somme, la politique occidentale a fait échec à son spiritualisme, nous laissant l'impression d'un matérialisme honteux de lui-même et qui n'ose pas dire son nom ». Sur le plan économique, Habachi explique comment les Orientaux consomment les produits venant de l'Occident « pour en tirer le maximum de confort aux moindres frais ». Toutefois, ils ne font aucun effort pour comprendre « la discipline qui préside à [la] conception » de ces produits. En conséquence, les Orientaux n'importent de l'Occident que « son matérialisme » puis qu'ils ne « choisissent de lui que ce qui alimente [leur] matérialisme latent »[2], tout en ignorant « les produits de l'esprit et les méthodes de l'esprit ». En conclusion, bien que l'Occident possède « un humanisme [propre], une morale et des valeurs de transcendance », sa politique et ses attitudes à l'égard de l'Orient y entravent « les routes de l'Esprit et de Dieu ».

[1] *Ibid.*, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 23.

En revanche, exploitant la « maladresse de l'Ouest »[1] dans les pays de langue arabe, et ayant conscience de l'état empirico-théologique des ces pays, l'Union soviétique fait passer « la théologie sous silence » et flatte l'empirisme représenté, d'une part, par les diverses tendances nationalistes arabes et, d'autre part, par les aspirations de ces pays au développement économique. Contrairement à l'attitude contradictoire de l'Occident vis-à-vis de l'Orient, l'Union soviétique propose aux Orientaux – « fatigués de leur anarchie culturelle, alourdis d'un passé rendu incohérent, incapables d'unifier une vision moderne du monde que le libéralisme occidental empêche » – son système cohérent sur le plan philosophique, moral, économique, sociologique, politique et technique : « c'est à prendre ou à laisser en bloc ».

Face à cette double influence, l'intelligence orientale (arabophone et libanaise), selon Habachi, se trouve en proie à un « désarroi » où « l'idée de Dieu » se perd[2]. La précipitation des jeunes, « tête baissée », vers un nationalisme arabe empirique ou le « système complet » qu'est le communisme, d'une part, et la réaction des « inengagés qui évaporent toutes leurs énergies dans des réussites commerciales ou érotiques », d'autre part, sont, pour Habachi, la preuve de ce « désarroi » qui s'exprime chez les « cultivés ou semi-cultivés » par la question suivante : « où donc est la vérité ? Vers quelle philosophie de l'univers aller ? »[3] Incapable de ressusciter un passé dont elle est séparée par un « abîme », noyée dans un état empirico-théologique où son « empirisme est devenu fou » et où sa « théologie a perdu ses racines », l'intelligence orientale perd progressivement « toute valeur transcendante, et toute réalité de Dieu » : « c'est bien cela, *déclare Habachi*, le phénomène de l'athéisme »[4].

Persuadé que Dieu peut jouer le rôle de « contrepoids nécessaire au progrès » et de « boussole » au milieu des crises qui attendent l'Orient, Habachi appelle les intellectuels orientaux en général et libanais en particulier à « sauver Dieu en Orient ». Pour lui, Dieu est le seul qui pourrait sauver les Orientaux : « je veux dire, *dit Habachi*, que seule la résurrection de la réalité de Dieu, par la raison et par la foi, pourrait soutenir les valeurs qui sont nôtres,

[1] *Ibid.*, p. 27.
[2] Dans un mémoire adressé, au début des années 1960, par le philosophe Nâṣîf Naṣṣâr à Michel Asmar sur « la pensée engagée au Liban », Naṣṣâr détaille cette question du désarroi de l'intelligence libanaise devant la pénétration du marxisme et des diverses tendances nationalistes au Liban et en Orient ; cf. Nâṣîf NAṢṢÂR, « La pensée engagée au Liban », A.C.L., volume n°24, « Correspondances », 1960, p. 14.
[3] René HABACHI, « La montée de l'athéisme en Orient et le problème de Dieu », op. cit., p. 29.
[4] *Ibid.*, p. 30.

reconnaissant la positivité de la valeur nationale et des valeurs économiques, mais laissant la nation à son niveau et l'économie au sien, les empêchant d'usurper la fonction d'absolu, organisant avec justice la vie sociale mais en respectant l'intimité de chacun, faisant la liberté de chacun et de tous la valeur centrale par rapport à quoi tous les autres s'ordonnent comme des moyens ».

En conséquence, le personnalisme paraît être aux yeux de Habachi, le meilleur vecteur pouvant permettre aux Orientaux et aux Libanais, d'une part, de redonner à Dieu sa place en Orient et par suite sauver leurs valeurs et leur civilisation et, d'autre part, d'avancer vers le progrès.

Inscription du personnalisme dans le paysage libanais

Bien qu'il ait été à l'origine élaboré par le penseur français Charles Renouvier[1], le Personnalisme, doctrine « consistant à faire de la personnalité la catégorie suprême et le centre de la conception du monde »[2], ne se manifeste vraiment, à partir des années trente, que sous l'impulsion d'Emmanuel Mounier[3]. Né en 1905 à Grenoble dans une famille paysanne et chrétienne, Mounier poursuit des études en philosophie sous la direction de Jacques Chevalier et obtient sa licence en 1927. Il « abandonne ses projets de thèse pour réaliser sa vocation d'écrivain et d'homme d'action en dehors de toute carrière »[4] et décide, en 1932, avec quelques amis et « jeunes »[5] de fonder le mouvement la « Troisième force » et la revue *Esprit*[6], tous deux nourris de la doctrine personnaliste. Selon Michel Winock, ce mouvement et cette revue apparaissent « au nœud de trois crises à peu près simultanées [qui frappaient la France à

[1] Fernand TURLOT, « Renouvier Charles (1815-1903) », *Dictionnaire des philosophes,* op. cit., p. 1603-1606 ; pour plus d'information sur Renouvier voir aussi, Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie,* Paris, PUF, 2009, 1ère éd. 1930, p. 1575-1585 ; Cf. son livre sur le personnalisme : Charles RENOUVIER, *Le personnalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force,* Paris, 1903.
[2] André LALANDE, *vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris, PUF, 2010, 1ère éd. 1926, 1323p.
[3] Rolf KÜHN, « Mounier Emmanuel, 1905-1950 », *Dictionnaire des philosophes,* op. cit., p. 1367-1371.
[4] *Ibid.*
[5] Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du Personnalisme*, Paris, document produit en version numérique par Pierre Palpant, http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, p. 4.
[6] Cf. Dominique AVON, *Être chrétien : vie intérieure et engagement dans le monde à travers les revues Esprit et Les Etudes (1932 – 1957),* mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine, sous la direction de Monsieur le Professeur G. CHOLVY, avec la participation au jury de Madame le professeur JOUANNA, Université Paul Valéry – Montpellier III, Arts, Lettres et Sciences Humaines, Septembre 1990.

l'époque] : celle d'une société bouleversée par la guerre et bientôt par la grande dépression économique ; celle du mouvement ouvrier déchiré par la révolution bolchévique ; et celle d'un milieu catholique qui n'a pas encore retrouvé sa place dans la cité »[1]. Estimant qu'une aire de civilisation – celle née « vers la fin du Moyen Âge […] capitaliste dans ses structures, libérale dans son idéologie, bourgeoise dans son éthique » – est en train de s'effondrer, Mounier crée et dirige son mouvement afin de participer « à l'enfantement d'une civilisation nouvelle dont les données et les croyances sont encore confuses »[2]. Ayant foi dans le rôle original de l'intellectuel dans la société, Mounier fixe à son mouvement un objectif qu'il définit ainsi : « nous savons bien que chaque âge ne réalise une œuvre à peu près humaine que s'il a d'abord écouté l'appel surhumain de l'histoire. Notre but lointain reste celui que nous nous assignions en 1932 : après quatre siècles d'erreurs, patiemment, collectivement, refaire la Renaissance ». En 1933, *Esprit* se sépare de la « Troisième force ». Dès lors, la vie de Mounier « se confond avec la revue, à laquelle il sacrifie sa carrière et son œuvre personnelle » en vue de forger une nouvelle civilisation : la « civilisation personnaliste »[3].

Le personnalisme de Mounier est une philosophie qui vient répondre à l'échec de la « civilisation bourgeoise et individualiste » et contrebalancer le « marxisme » d'une part et « l'existentialisme inexistentialiste »[4] de Sartre d'autre part[5].

Bien que la civilisation bourgeoise, qui s'est développée de la Renaissance jusqu'aux débuts du XXème siècle, « procède […] d'une révolte de l'individu contre un appareil social devenu trop lourd et contre un appareil spirituel cristallisé », elle s'est transformée, selon Mounier, en une forme de déification de « l'individu ». Homme dépourvu « du sens de l'Être », le bourgeois substitue à « l'amour », et « [aux] valeurs de la création », un « petit système de tranquillité psychologique et sociale : bonheur, santé, bon sens, équilibre, douceur de vivre, confort ». Fixant « la considération » et « le souci d'avancement » comme buts suprêmes, le bourgeois, comme le constate Mounier, fait de « l'économie » et de « l'argent », jadis considérés

[1] Michel WINOCK, *Histoire Politique de la revue ''Esprit'' 1930 – 1950*, Paris, Seuil, 1975, p. 9 ; cf. aussi : Emmanuel MOUNIER, *L'Affrontement chrétien*, Paris, Editions du Seuil, 1948. s
[2] Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du Personnalisme*, op. cit., p. 8.
[3] Joël ROMAN, « Mounier Emmanuel », *Dictionnaires des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments*, Paris, Seuil, 2009, p. 988.
[4] Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Rennes, PUR, 2010, p. 100.
[5] Notons que l'opposition de Mounier à Sartre n'apparaît qu'après 1944, cf. Michel WINOCK, *Histoire Politique de la revue ''Esprit'' 1930 – 1950*, op. cit, p. 239.

comme moyens, « une valeur suprême ». Ainsi apparaît un « humanisme bourgeois » fondé « sur le divorce de l'esprit et de la matière, de la pensée et de l'action »[1]. Peu à peu, « la puissance anonyme de l'argent » réussit à imprégner la « vie économique » ainsi que « la vie privée », et « la culture ». Le christianisme lui-même, devenant bourgeois, n'échappe pas à un certain « pharisaïsme »[2].

En ce qui concerne le marxisme, Mounier n'hésite pas à lui reconnaître le mérite d'avoir remplacé « l'idéalisme bourgeois », notamment « l'idéalisme hégélien qui fait de la réalité une décalcomanie adhérant à l'Idéalité », par un « réalisme socialiste » qui est une « philosophie de l'action et de l'homme concret ». Néanmoins, Mounier reproche au marxisme la « négation fondamentale du spirituel comme réalité autonome, première et créatrice » et le rejet des valeurs propres à ce spirituel telles que « l'amour » et la « liberté »[3].

De même, Mounier reproche à l'existentialisme de Sartre le fait qu'il s'articule sur un paradoxe. D'une part, il apparaît comme une « révélation d'un ''plus-être'' au sein de ''l'être'' », comme un enrichissement de « l'être humain » par rapport à « l'être brut – [l'être en soi] – de l'existence passive et immobile » et, d'autre part, il fait de cet « être humain », cet « être de la conscience », un « effet d'une impuissance » face au « néant ». Cela implique une « victoire » éternelle du « néant » mais aussi une « chute » et « une mise en question de l'être »[4]. En effet, le néant chez Sartre, comme l'explique Mounier, est un « défaut d'être ». C'est une « fissure dans le plein de l'être » qui reste « infranchissable ». Bien qu'il aspire continuellement à achever la « plénitude », à « être Dieu », l'homme ne peut que « réaliser un Dieu manqué ». Selon Sartre, l'élan que l'être possède est toujours voué à un échec perpétuel : « l'existence humaine est […] par nature une existence vaine, nourrissant une conscience malheureuse. […] L'être humain n'est jamais ce qu'il est, […] il n'est jamais soi. L'existence humaine la plus spontanée est la déception absolue »[5]. Aussi Mounier voit dans cet existentialisme sartrien un « inexistentialisme » qui fait de l'être humain la proie éternelle du néant.

[1] Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du Personnalisme*, op. cit., p. 13-14.
[2] *Ibid.*, p. 17.
[3] *Ibid.*, p. 30.
[4] Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, op. cit., p. 39.
[5] *Ibid.*, p. 49.

Se fixant comme horizon l'avènement d'une nouvelle civilisation capable de se substituer à la civilisation bourgeoise, Mounier cherche à construire une « philosophie personnaliste » qui soit un « terrain » où « puisse être engagé […] un combat honnête et efficace […] avec le marxisme » d'une part et « l'inexistentialisme » d'autre part. Articulée sur la « personne », cette philosophie, tout en étant une « attitude », inclut une forme de « systématisation » afin de mettre de l'ordre dans les pensées et de fournir une « logique », des « concepts » et des « schémas d'unification » afin de pouvoir la transmettre et l'extraire de toute forme « opaque et solitaire »[1]. Néanmoins, Mounier introduit dans cette philosophie « un principe d'imprévisibilité » afin d'endiguer « toute volonté de systématisation définitive ». Estimant que le « mode personnel d'exister [est] la plus haute forme de l'existence », Mounier considère que « la réalité centrale de l'univers est un mouvement de personnalisation ». Par conséquent, l'histoire de la « personne », pour Mounier, est « parallèle à l'histoire du personnalisme »[2].

Ainsi, la civilisation personnaliste, selon Mounier, est « une civilisation dont les structures et l'esprit sont orientés vers l'accomplissement en tant que personne de chacun des individus qui la composent. Les collectivités naturelles y sont reconnues dans leur réalité et dans leur finalité propre, différente de la simple somme des intérêts individuels et supérieure aux intérêts matériels de l'individu. Elles ont néanmoins pour fin dernière de mettre chaque personne en état de pouvoir vivre comme personne, c'est-à-dire de pouvoir accéder au maximum d'initiative, de responsabilité [et] de vie spirituelle »[3].

Etant « une activité vécue d'autocréation, de communication et d'adhésion », la personne, explique Mounier, est « la seule réalité que nous connaissions et que nous fassions en même temps du dedans »[4]. C'est « un être spirituel » où s'unifie « toute son activité dans la liberté » et où se développe, « à coups d'actes créateurs, la singularité de sa vocation ». Contrairement au concept de « l'individualisme » selon lequel « l'individu » se concentre sur lui-même, la « personne ne croît qu'en se purifiant sans cesse de l'individu qui est en elle ». À la « dispersion » et à « l'avarice », deux marques de l'individualité, se substituent la « maîtrise » et le « choix », caractéristiques principales de la « personne ». N'étant plus « occupée de soi », et

[1] Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 2010, 1ère édition 1949, p. 8.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., p. 38.
[4] *Ibid.*, p. 9.

se faisant « disponible », la « personne » devient « capable d'autrui »[1]. Tout en étant ouverte sur « autrui », la « personne », pour Mounier, reste un « absolu à l'égard de toute autre réalité matérielle ou sociale, et de toute autre personne humaine ». En fait, Mounier insiste sur l'idée selon laquelle « la personne » ne peut être utilisée par aucune « collectivité » comme « un moyen », quelle que soit cette collectivité : famille, classe, Etat, nation, Humanité. L'importance de cette conception réside dans l'idée selon laquelle la « personne », tout en étant « mêlée à la chair » de l'homme, la transcende[2].

En effet, Mounier, catholique engagé, tire sa conception de la personne de la vision chrétienne selon laquelle la « Trinité » est l'« Être suprême où dialoguent intimement [trois] personnes [le Père, le Fils et le Saint-Esprit] ». À l'instar de cette Trinité, la personne est cette « unification progressive de tous les actes [de la personnalité] », ou, en d'autres termes, elle est le mariage de divers « personnages » du moi personnel. D'autre part, cette unification implique une « découverte progressive d'un principe spirituel de vie » qui n'est, en fait, que la « vocation » de chaque personne ; vocation qui « rapproche l'homme de l'humanité » et forge sa « singularité ». Ainsi, la personne, selon la conception personnaliste, réunit dans l'homme la « chair » et la « transcendance », son « universalité » et sa « singularité ». Poussant plus loin sa réflexion sur la personne, Mounier estime que celle-ci est un « processus » perpétuel de « dépassement », de « dépouillement », de « renoncement » et de « spiritualisation »[3]. Tout en refusant le « monde des relations objectives et du déterminisme », Mounier insiste sur « la liberté spirituelle » comme dimension essentielle de la personne : « la liberté de la personne est la liberté de découvrir elle-même sa vocation et d'adopter librement les moyens de la réaliser »[4]. Toutefois, cette liberté n'est pas une « liberté d'abstention », au contraire, c'est une « liberté d'engagement » et d'« adhésion » pourvu que cet engagement soit « consenti et renouvelé à une vie spirituelle libératrice ». D'où le refus de Mounier de tout régime incapable de garantir cette liberté et de favoriser la position de la personne en son sein. Pour cette raison, Mounier se dresse contre le communisme parce que celui-ci œuvre pour la souveraineté des « masses », de « l'on », du « nous-mêmes » au détriment de la « personne ». La communauté ne peut être édifiée qu'en donnant à la « personne » sa position : « nous réservons donc, *écrit Mounier*, le nom de

[1] *Ibid.*, p. 39.
[2] Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du Personnalisme*, op. cit., p. 41.
[3] *Ibid.*, p. 42.
[4] *Ibid.*, p. 46.

communauté à la seule communauté valable et solide, la communauté personnaliste, qui est, plus que symboliquement, une personne de personnes »[1].

Décédé à l'âge de 45 ans, en mars 1950, Mounier aura néanmoins réussi à développer sa nouvelle philosophie laissera « l'image d'un remarquable éducateur politique » qui va proposer aux nouvelles générations catholiques un « chemin d'engagement temporel » leur permettant de participer à une cité où le temporel et le spirituel sont séparés.

Si René Habachi fut imprégné par cette philosophie du fait de son passage par le centre personnaliste de Grenoble, Asmar fut séduit par elle en raison de sa dimension spirituelle. Trouvant dans le personnalisme une école conciliant chair et transcendance, engagement et liberté, singularité et universalité, soi et autrui, Habachi et Asmar y voient un contrepoids au marxisme et à l'athéisme pénétrant les esprits des Orientaux et des Libanais et font le choix d'en faire la référence morale et intellectuelle de la cité telle qu'imaginée par le Cénacle libanais et le chéhabisme.

C'est dans ce cadre que sont sollicités des maîtres du personnalisme tels que Jean-Marie Domenach et Denis de Rougemont, ou des proches de cette philosophie tels que Paul Tournier et Maurice Zundel.

Né à Lyon en 1922, l'ancien militant de la Jeunesse étudiante chrétienne, Jean-Marie Domenach, est nommé codirecteur d'*Esprit* en 1956 avant de devenir seul directeur après la mort d'Albert Béguin qui avait succédé à Emmanuel Mounier[2]. Ami de René Habachi, Domenach est invité en 1963 afin d'exposer les traits principaux de la philosophie personnaliste à l'auditoire libanais[3]. Si Domenach accepte l'invitation c'est parce qu'il est persuadé que le Liban est un « pays prédestiné » pour parler du personnalisme : « J'ai donc bien conscience de me trouver ici non seulement dans un pays ami, mais dans une sorte de laboratoire du Personnalisme »[4]. Le définissant comme une « idée de l'homme et de la société et une méthode pour traiter leurs problèmes », Domenach insiste sur le fait que le personnalisme n'est pas un système rigide et

[1] *Ibid.*, p. 52.
[2] Rémy RIEFFEL, « Domenach Jean-Marie (1922-1997) », *Dictionnaire des intellectuels français*, op. cit., p. 434.
[3] Jean-Marie DOMENACH, « Situation présente du personnalisme », *Les Conférences du Cénacle*, n°9, 1963, Beyrouth, p. 9-21. (Série : Hors-Série ; prononcée le 1 avril 1963).
[4] *Ibid.*, p. 9.

abstrait mais un mouvement, « une équipe d'intellectuels », décidé à « refaire la Renaissance ». Mettant en évidence la « crise du XXème siècle », Domenach, à l'instar de Mounier, assigne au personnalisme la tâche de résoudre cette crise. Ce qui distingue ce personnalisme des autres philosophies c'est le fait qu'il sort de toute abstraction et idéalisation. S'enracinant dans « une époque », dans « une situation » et dans une société, le personnalisme œuvre pour la transformer en rompant avec « le désordre établi » avant de chercher les « éléments constitutifs d'une [nouvelle] civilisation »[1]. Et celle-ci est fondée sur « la personne ».

Mettant en lumière son extension au monde entier, depuis l'Italie, l'Espagne, le Portugal, jusqu'au Japon, et aux Etats-Unis, Domenach montre comment le personnalisme réussit à gagner les esprits non seulement des « mouvements des paysans catholiques qui rénovent la vie rurale française », mais aussi des « groupes syndicaux de travailleurs chrétiens », les élites – tels que Jean Lacroix, Paul Ricœur, Maurice Nedoncelle, Emmanuel Levinas ainsi que plusieurs sociologues, psychologues et historiens – et « l'Eglise française ». Comme s'il voulait rassurer les Libanais, Domenach explique que le personnalisme, contrairement à la philosophie marxiste-léniniste, n'est pas une « philosophie de la prise du pouvoir » et de « domination » mais une « philosophie de pédagogie » et de « service » : « son succès ne se mesure pas à la puissance, mais à la modification des mœurs et des rapports humains, au cheminement d'une inquiétude et d'un espoir dans les cœurs. Le personnalisme, qui a pris dès le début le parti des pauvres et des humiliés, ne réclame qu'un honneur : celui de rester à leurs côtés. Pour nous, la pensée ne se sépare pas de la peine et de l'espérance de ceux qui travaillent et qui luttent pour leur vie et leur dignité »[2].

Bien qu'il soit entièrement enraciné dans le réel, le personnalisme, selon Domenach, tire sa force des « valeurs spirituelles ». C'est pour cette raison qu'il insiste sur l'idée selon laquelle « seul l'Esprit tire vers le haut ». Tout en affirmant le caractère révolutionnaire du personnalisme par rapport au capitalisme, Domenach, à l'instar de Mounier, ne manque pas de mettre en évidence la grande distance qui sépare le personnalisme du communisme. En effet, le personnalisme est critique tant vis-à-vis du capitalisme que vis-à-vis du communisme. Alors que la civilisation capitaliste est en proie à une crise mettant en question beaucoup de ses valeurs, le

[1] *Ibid.*, p. 10.
[2] *Ibid.*, p. 12.

communisme propose une autre forme « d'aliénation » dans laquelle il devient impossible de garantir les libertés individuelles. Pour Domenach, le capitalisme et le communisme restent étrangers aux valeurs spirituelles. Incapables de répondre aux questions fondamentales de l'individu, tel que « le sens de la vie », capitalisme et communisme ne lui offrent que des « modèles quantitatifs : logements de masse, industrialisation, urbanisation ». « Ni le consommateur, héros du capitalisme occidental, ni le producteur, héros du communisme oriental, ne peuvent répondre à la question posée sur la qualité d'homme qui convient à notre temps. Nous avons besoin d'une philosophie de tout l'homme pour tous les hommes, et non point de systèmes qui se répartissent des morceaux d'homme et des morceaux de planète. A la société planétaire, il faut une idée de l'homme capable d'intégrer le dialogue des cultures et de concilier l'organisation rationnelle de l'économie avec la liberté des personnes »[1]. Domenach présente le personnalisme comme une « synthèse » qui prend en compte, d'une part, « toute la philosophie critique » et, d'autre part, « les acquisitions des sciences de l'homme ». Ayant « l'humanité » comme « sujet vrai », le personnalisme propose un « enseignement de l'homme par l'homme » afin de dégager « les valeurs de l'esprit humain » et de sortir des philosophies engendrées par des siècles de « conflits tragiques de l'Europe ». Cette synthèse n'est pas « totalitaire ». Elle refuse de réduire les hommes à « un modèle unique ». C'est une proposition qui vise la création d'une « cité […] ouverte » où nul n'est exclu à cause de son opinion, une cité où convergent « toutes les cultures du monde » de façon à ce que cette convergence soit « un appel à l'authenticité » et non pas un simple « mixage ». Dans cette perspective, chaque culture, chaque être humain devient pour l'autre « une valeur que rien ne remplace » : « Le personnalisme n'est pas un panthéon où s'entasseraient tous les dieux morts des idéologies renversées. Il se veut l'instrument commun à des spiritualités, à des cultures différentes pour communier et pour progresser ; il est déjà l'ébauche de ce langage universel »[2].

« Pionnier du personnalisme »[3], le directeur suisse du Centre européen de la culture, Denis de Rougemont[4], se présente à l'auditoire cénaclien en 1963 et développe les idées de Jean-

[1] *Ibid.*, p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 19.
[3] Michel ASMAR, « Introduction », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1963, Beyrouth, p. 3.
[4] Sur sa vie et son œuvre voir Bruno ACKERMANN, *Denis de Rougemont, une biographie intellectuelle de la révolte à l'engagement. L'intellectuel responsable*, Genève, Labor et Fides, 1996 ; Christian CAMPICHE, *Denis de Rougemont : le séducteur de l'Occident*, Georg, 1999 ; *Denis de Rougemont*, Lausanne, L'Age d'homme, 2007.

Marie Domenach, sur le « dialogue des cultures »[1]. Pour de Rougemont, une culture ne peut se valider qu'en se maintenant en « état de dialogue constant » : « une culture qui refuse le dialogue, qui prétend se suffire à elle-même et qui a réponse à tout sans discussion au nom de la Nation, de la race, ou d'un parti, a signé du même coup son arrêt de mort. C'est une culture fermée, donc décadente, et que le mouvement de l'histoire mondiale va tout simplement négliger, après avoir réduit ses prétentions »[2]. Alors que le dialogue des cultures a existé dans le passé sous des formes « aléatoire[s] », « spontanée[s] » et « anarchique[s] », il doit à présent se baser, selon de Rougemont, sur « l'unité du genre humain ». Dans un monde conquis, d'une manière ou d'une autre, par l'Europe ; un monde où sont diffusées « les techniques occidentales de production, de transports et d'information », deux « phénomènes antagonistes » se manifestent : une « uniformisation croissante de la culture et de la civilisation » et « un mouvement de réaction, [ou] un renouveau de nationalismes culturels » manifestés par les nations non occidentales. Se basant sur la notion personnaliste du dialogue selon laquelle les cultures sont nécessaires l'une à l'autre, de Rougemont estime qu'une culture ne peut prendre conscience d'elle-même que dans le dialogue avec une autre culture, dans « la confrontation des arguments », et dans le « partage des expériences vécues »[3]. Pour lui, l'Europe a besoin de ce dialogue pour, d'une part, prendre conscience de son originalité par rapport aux autres cultures et, d'autre part, permettre à ces autres cultures d'intégrer « la civilisation technicienne » à leurs divers héritages. De Rougemont propose une méthode précise afin d'entamer un tel dialogue. En premier lieu, il propose que ce dialogue soit mené sur la base des « grands ensembles culturels existants ». Il s'agit, pour lui, d'une douzaine de régions culturelles : Amérique latine (espagnole et portugaise), Amérique du Nord (Etats-Unis et Canada), Europe, Iran-Pakistan-Afghanistan, Inde, Sud-Est de l'Asie (bouddhiste), URSS, Monde arabe (Maghreb et Proche-Orient), Afrique noire (francophone et anglophone), Japon, Chine, Indonésie. En second lieu, il appelle à choisir des « interlocuteurs », des personnes « capables de parler entre elles » qui soient à la fois « représentatives » des « écoles de pensées dominantes » dans chacune des régions culturelles, et « conscientes des lacunes et des maladies spécifiques » de la culture qu'elles représentent. Cela leur permettrait de s'ouvrir aux « valeurs différentes » que peuvent leur apporter les autres

[1] Denis de ROUGEMONT, « Le Dialogue des cultures », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1963, Beyrouth, p. 5-24. (Série : Hors-série ; prononcée le 22 octobre 1962, et répétée à Tripoli le 24 octobre 1962).
[2] *Ibid.*, p. 6-7.
[3] *Ibid.*, p. 11.

cultures. Enfin, de Rougemont appelle à la création de « centres régionaux » de dialogue de culture qui soient des lieux dans lesquels le dialogue puisse s'établir concrètement. En conclusion, de Rougemont rejoint Paul Tournier, scientifique suisse et conseiller pastoral dont « l'originalité est d'avoir associé science et religion »[1], précisant que ce dialogue ne consiste pas seulement à « personnifier » les cultures et à en faire « une personne de personnes », mais aussi à faire sortir l'homme de son statut « impersonnel »[2] afin de l'aider à trouver son statut de « personne véritable » ; capable d'avoir une « relation complète » avec autrui tout en ayant « une relation personnelle avec Dieu »[3].

Théologien, suisse également, Maurice Zundel pousse plus loin la réflexion sur la relation entre les personnes et entre elles et Dieu[4]. Pour lui, toute « communion authentique entre les hommes » ne peut s'effectuer qu'en se retrouvant dans un même « Centre »[5]. Le véritable « dialogue », selon Zundel, n'est pas seulement un dialogue entre cultures ou entre personnes. C'est une façon de se découvrir soi-même, de devenir soi-même, et cela ne peut se réaliser qu'à travers un « échange avec Celui qui est plus intime à nous-mêmes que le plus intime de nous-mêmes ». C'est cette « liberté infinie »[6], qu'est Dieu, qui permet à l'homme de se découvrir, de se créer et par suite de construire un « univers interpersonnel » où tout individu est capable de se faire personne.

Première tribune où le personnalisme occidental fait son entrée sur la scène intellectuelle libanaise, orientale et arabophone, le Cénacle libanais œuvre, durant sa deuxième période, à adapter cette philosophie à la réalité libanaise et orientale et à la traduire en langue arabe. Ces efforts cénacliens pour orientaliser et arabiser le personnalisme sont menés parallèlement à un effort de penseurs du Maghreb comme Mohammad Aziz Lahbabi qui, dans son ouvrage

[1] *Les Années Cénacle, entre histoire, mémoire et actualité*, op. cit., p. 93.
[2] Paul TOURNIER, « Solitude de l'homme moderne », *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1964, p. 28. (Série : Hors-série ; prononcée le 29 avril 1963).
[3] *Ibid.*, p. 36.
[4] Sur la vie et l'œuvre de Zundel voir Claire LUCQUES, *Maurice Zundel esquisse pour un portrait*, Paris, Médiaspul, 1986 ; Marc DONZÉ (éditeur), *Regards sur Maurice Zundel*, Paris, Cerf/Saint-Augustin, 1997.
[5] Maurice ZUNDEL, « L'Homme existe-t-il ? », *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1966, Beyrouth, p. 21. (Série : Hors-série ; prononcée le 30 mai 1966).
[6] Maurice ZUNDEL, « Nos origines humaines en avant de nous », *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1966, Beyrouth, p. 42. (Série : Hors-série ; prononcée le 2 juin 1966).

Personnalisme musulman[1], essaie de rendre le personnalisme compatible et avec la société maghrébine et avec la doctrine musulmane.

Un personnalisme oriental

Dans l'un de ses articles, Jean Lacroix, un des promoteurs du personnalisme, considère Habachi comme « le Mounier du Liban »[2]. Cette affirmation repose sur le fait que Habachi œuvre tout au long des années soixante en collaboration avec le Cénacle libanais afin de développer un personnalisme oriental[3]. Pour Habachi et Asmar, le Liban constitue le meilleur terreau à partir duquel le personnalisme peut rayonner partout en Orient. « Terre de l'homme », « terre de Dieu »[4] et lieu de rencontre entre le christianisme et l'islam qui, malgré leurs différences, ont en commun « l'affirmation de l'existence de Dieu, la position de la transcendance de Dieu par rapport à l'univers, la relation entre Dieu et le monde d'où il suit que Dieu n'est pas indifférent au monde et à son histoire »[5], le Liban semble être un espace où est possible la formation d'une « troisième force » entre communisme et nationalisme arabe, entre un Occident « impérial »[6] et un Orient perdu.

Si Habachi érige le personnalisme en contre-proposition à la fois à la civilisation bourgeoise, au nationalisme arabe et au communisme, c'est parce cette philosophie vit comme un engagement qui porte en lui les « éléments d'une civilisation ». À l'instar de Mounier, Habachi voit dans le personnalisme une conciliation entre « la pensée » et « la vie », lui qui considère la philosophie comme « expérience réfléchie d'un homme en situation dans l'univers, c'est-à-dire engagé dans l'espace et le temps »[7]. Contrairement au communisme – qui est aussi

[1] Mohammad Aziz LAHBABI, *Personnalisme musulman*, Paris, PUF, 1967. Pour plus d'informations sur ce sujet voir l'entretien avec le chercheur allemand Markus Kneer, « Le personnalisme en islam est-il possible ? Sur la pensée de Mohammad Aziz Lahbabi, http://www.lvn.asso.fr/spip.php?article1443, consulté le 27/8/2013.
[2] Jean LACROIX, « La philosophie : un philosophe égyptien René Habachi », *Le Monde*, 11 septembre 1959, n°4552.
[3] Ou un personnalisme moyen-orientale (*shakhṣâniyya sharw-awsatiyya*) ; cf. Munîr SGHAYBÎNÎ, *Al-Shakhṣâniyya al-sharq-awsatiyya*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-jâmi'iyya li-al-dirâsât wa-al-nashr wa-al-tawzî', 1982.
[4] René HABACHI, « Manifeste au service du personnalisme », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1967, Beyrouth, p. 68. (Série : 3 manifestes révolutionnaires et nous : le manifeste du communisme, Karl Marx – 1848, le manifeste du personnalisme, Emmanuel Mounier – 1936, manifeste pour une civilisation solidaire, Louis Joseph Lebret – 1959 ; prononcées le 23 janvier 1967).
[5] Jean LACROIX, « La philosophie : un philosophe égyptien René Habachi », op. cit.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

une philosophie d'engagement et d'action – et qui mène sa révolution au détriment de la personne et compte sur le social pour modifier et éduquer l'individu de sorte que ce dernier soit totalement absorbé par la masse, le personnalisme redonne à cet individu son statut de « personne » ; et, tout en ouvrant l'individu sur la « communauté », il lui préserve sa « singularité »[1]. D'autre part, du fait de son « néo-spiritualisme »[2], le personnalisme conserve à la personne sa dimension de « transcendance » contrairement au communisme qui nie toute dimension spirituelle. Le mérite du spiritualisme, selon Habachi, tient au fait qu'il ne nie pas la « réalité du monde, ni l'activité de la matière, ni la dépendance de l'homme à l'égard des conditions économiques et sociales » : « le spiritualisme, *écrit Habachi*, n'est ni un subjectivisme ni un individualisme[…] ; c'est affirmer que comme la matière est entrée en vie, la vie est entrée en psychisme ; et que, comme la matière devenue vivante s'est soumise aux lois biologiques tout en les conditionnant, la vie avec sa matérialité, devenue à son tour psychique, obéit aux lois de la pensée en les conditionnant. Rien n'est sacrifié dans le spiritualisme, rien n'est méconnu »[3].

Loin de tout esprit de système, le personnalisme, comme le présente Habachi, est une « philosophie ouverte » qui fixe, certes, les « fondations d'une civilisation », mais qui laisse à la personne la tâche d'en découvrir et d'en définir les expressions. Supprimant toutes formes de « théories préfabriquées », le personnalisme fait sortir l'homme de l'« objectivité » des systèmes capitaliste, fasciste ou marxiste, et le reconnaît comme « sujet absolu » capable de se libérer de toute aliénation. Habachi voit dans le personnalisme une « synthèse originale et vivante » qui se nourrit du « spiritualisme bergsonien » dont la « forme combattante » fut donnée par Péguy, du « néo-thomisme de Maritain », « des encycliques papales stigmatisant le capitalisme, le fascisme et le marxisme », de l'existentialisme croyant représenté par Søren Kierkegaard et Gabriel Marcel[4] et enfin du marxisme qui prend le parti des misérables. Le personnalisme est un « mouvement militant » dont le but consiste à appeler toute personne à se dégager de toutes les formes de « totalitarisme », des « fausses idéologies, [de] l'économie ou [d]es caricatures de la démocratie ». Bien qu'il soit militant, le personnalisme reste toujours ouvert à la « discussion » notamment avec le communisme dans lequel il « voit son frère ». Cela implique une capacité

[1] René HABACHI, « Manifeste au service du personnalisme », op. cit., p. 44.
[2] René HABACHI, « Un Personnalisme de chez nous ou ''peut-on être personnaliste sans cesser d'être oriental ?'' », *Les conférences du Cénacle*, n°9-12, 1960, Beyrouth, p. 85. (Série : Une philosophie pour notre temps).
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 91.

permanente à « se remettre en question soi-même »[1], et à se soumettre à un exercice d'« autocritique ». Empruntant à la civilisation bourgeoise la valeur de la « liberté » - sans que celle-ci soit « utopique et inopérante » –, et à la civilisation marxiste la valeur du « travail » - l'empêchant de « méconnaître la nature de l'homme » –, le personnalisme, selon Habachi, est le seul mouvement apte à les réunir de manière qu'elles soient capables de redonner à la « personne » son statut de « sujet absolu » et non pas « d'objet parmi des objets ». En la personne sont rassemblées en faisceau « conscience, mémoire, prévision et intelligence » dans un mouvement « d'unification incessante » : « tout en appartenant à la nature [la personne] dépasse tout ordre de la nature, tout en étant immergée dans le monde [elle] en émerge. Son émergence résulte de cela même qui fait d'[elle] une conscience, une mémoire du passé, une prévision de l'avenir, une intelligence capable de comprendre en elle l'univers, et par là de [le] développer »[2]. La personne accueille « tout ce qui lui vient du monde », avant de la renouveler. En conséquence, la personne transforme l'univers ; en d'autres termes elle « l'humanise »[3]. Devenir « personne », selon Habachi, implique l'apparition d'un homme « artisan » capable de réinventer et de recréer l'univers « méritant cet honneur singulier d'être vraiment ouvrier, ouvrier de la création ». Mais Habachi va plus loin encore. « Immergé et émergent » l'homme-personne, cette « conscience […] plongée par toutes ses racines dans le cosmos », « transcende » l'univers[4]. Mais cette transcendance ne signifie à aucun moment une séparation entre l'homme et l'univers. Bien au contraire, elle naît du « dedans » de l'homme enraciné dans le réel, dans un cheminement de traverse et de « dépassement » où « dedans » et « dehors » sont inséparables. La conscience est « conditionnée par le corps, lui-même conditionné par le monde ». Bien qu'elle soit fidèle à elle-même, la conscience reste toujours ouverte au monde, à la société environnante et à autrui. Empruntant à Mounier l'expression : « le plus court chemin de moi-même à moi-même passe toujours par autrui », Habachi affirme que tout homme ne peut se construire qu'en

[1] *Ibid.*, p. 93.
[2] *Ibid.*, p. 96.
[3] René HABACHI, « La preuve par l'enthousiasme », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957, Beyrouth, p. 204. (Série : Présence de l'homme ; prononcée le 15 avril 1957).
[4] René HABACHI, « Un Personnalisme de chez nous ou ''peut-on être personnaliste sans cesser d'être oriental ?'' », op. cit., p. 99.

communication avec autrui. Dans ce schéma, le « social » devient une qualité intrinsèque à l'homme, le situant, l'enrichissant et l'appelant à la collaboration avec les autres[1].

En quoi cette philosophie personnaliste est-elle compatible avec le Liban, et que lui apporte-t-elle ? « Néo-spiritualiste », le personnalisme est le « développement de l'ancien spiritualisme » commun à l'Occident et l'Orient. Il est également, selon Habachi, le « meilleur trait d'union » entre christianisme et islam parce qu'il se base sur la notion de la « personne » qui est commune aux deux religions. Si le Liban est terre où se rencontrent Occident et Orient, et espace où coexistent christianisme et islam, alors ce pays, selon Habachi, est, par excellence, un pays personnaliste.

Plus précisément, Habachi estime que la critique du marxisme opérée par le personnalisme peut avoir un écho direct au Liban ainsi que dans les pays arabophones voisins. Pour lui, la révolte des nouvelles générations contre le passé et les valeurs traditionnelles qui les pousse vers « l'athéisme » et le « collectivisme » marxistes ne peut être contenue que par la critique personnaliste. Lui-même applique la critique personnaliste à la « bourgeoisie commerçante libanaise »[2]. Soulignant ses travers – « prestige apparent pour inspirer confiance, luxe et goût de la représentation, réflexe de la dépense devant autrui pour susciter admiration ou jalousie qui confirment le sentiment de la réussite, débordement des mœurs importées » – Habachi montre comment cette bourgeoisie libanaise pratique un « libre jeu de finances » afin d'atteindre une « réussite à tout prix, à n'importe quel prix ». En conséquence l'argent devient l'élément dominant avec lequel on peut « ouvrir des nouvelles voies, acquérir des sympathies, acheter des opinions » et supprimer toute résistance physique et morale à « la libération des instincts »[3]. Tout cela est fait au détriment de la « vie culturelle » : « on ne fait pas sa collection, on achète collection et bibliothèque ; on ne sécrète pas son décor, on se commande un décor préfabriqué et précieux ». Habachi n'hésite pas à dire que la société libanaise atteinte par « la mentalité petite-bourgeoise » est la proie d'un « sentiment d'insatisfaction » et d'« appétit de possession ». Ayant toujours soif de « confort », cette société est prête à « oublier le bien commun et la vocation nationale » au bénéfice « des intérêts particuliers ».

[1] René HABACHI, « Lubnân bayna al-mârksiyya wa al-shakhṣâniyya. Naḥwa insane akthar min al-insân » (Liban entre le marxisme et le personnalisme), *Lisân al-ḥâl*, 29 janvier 1967, Beyrouth, n°20859.
[2] René HABACHI, « Manifeste au service du personnalisme », op. cit., p. 52.
[3] *Ibid.*, p. 53.

Selon Habachi, le personnalisme porte en lui des réponses aux crises économique, politique et culturelle que connaissent le Liban et les pays orientaux. Sur le plan économique, le personnalisme reconnaît « le droit de propriété » tout en laissant à la « justice économique » sa place : « la terre est pour l'homme et donc pour tout homme »[1]. Ainsi le droit à la propriété ne peut pas se concevoir en dehors de la « finalité sociale de toute propriété ». C'est dans cette combinaison que réside le principe de la « justice sociale »[2]. Dans une « économie personnaliste », le « travail » et le « travailleur » priment sur le « profit » et le « capital ». Ici, la valeur du capital est limitée à son rôle de « matériau économique ». D'autre part, le personnalisme rend à « la politique » sa dignité la situant sur une échelle égale à « la personne ». La fonction principale de la politique, selon le personnalisme, consiste à « organiser la multitude en vue de la communauté des personnes ». Ainsi, l'Etat ne peut plus se définir comme un « individu monstrueux » tel que l'incarne le communisme, mais il est cet « instrument » au service des « sociétés » et des « personnes »[3] dont le rôle consiste à « ramener les individus à leur personnalisation et à aménager le bien commun au service de la totalité ». Si l'Etat libanais n'a, certes, pas connu des formes « totalitaires », il est à l'inverse devenu, par la volonté de ses fils, très « léger » de sorte qu'il n'arrive pas à gérer proprement « la diversité de ses groupes constitutifs ». Du fait de sa légèreté, la « personne » libanaise a perdu sa véritable « liberté » au bénéfice de la « turbulence des groupes ». Loin d'être le résultat d'une « convergence de personnes adultes et créatrices », l'équilibre de la société résulte de la synthèse entre les revendications contradictoires des divers groupes. Partageant entre eux le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif et l'administration, ces groupes de « féodaux et chefs de tribus » devraient s'inspirer de la philosophie personnaliste. Car progressivement, les nouvelles générations « personnifiées » vont constituer des « vagues successives » capables un jour de réaliser le « renouvellement attendu ». En d'autres termes, Habachi, appelle à une révolution personnaliste certes lente mais pacifique et raisonnable. Enfin sur le plan culturel, le personnalisme se présente comme une « culture engagée »[4] et un « style de vie coextensif à toutes les activités d'une civilisation »[5]. Cela paraît à Habachi comme le seul remède pour faire sortir la société

[1] *Ibid.*, p. 57.
[2] Renée HABACHI, « Générations nouvelles. Engagement 1965 », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1965, Beyrouth, p. 56. (Série : Les coordonnées libanaises 1964-1965 ; prononcée le 15 février 1965).
[3] René HABACHI, « Manifeste au service du personnalisme », op. cit., p. 61.
[4] Renée HABACHI, « Générations nouvelles. Engagement 1965 », op. cit., p. 39.
[5] René HABACHI, « Manifeste au service du personnalisme », op. cit., 64.

bourgeoise libanaise de sa conception de la culture[1]. Du fait de son « essence consommatrice », cette société acquiert une « culture toute prête, importée et servie par des maîtres étrangers ». Pour cette raison, la culture libanaise paraît « offensée, aliénée », incapable « de produire le Liban ». Le personnalisme exige des intellectuels libanais de « penser leur pays tel qu'il se présente », « de le connaître objectivement dans sa réalité et non pas selon [leurs] désirs »[2]. Pour Habachi, c'est le seul moyen permettant de produire « une Renaissance libanaise » et de « créer le Liban ».

Parallèlement à la démarche de Habachi, Khalîl Ramiz Sarkîs mène aussi sa propre aventure personnaliste avec le Cénacle par le biais de l'écriture littéraire. « Fils du péché originel et chrétien comblé par la grâce de la parole incarnée », comme le décrit son ami Michel Asmar[3], et « disciple de l'Evangile [qui] s'efforce d'écrire dans l'esprit des disciples occidentaux de l'Evangile, tels que Péguy, Bernanos, Claudel et Mauriac […] auxquels il faut ajouter les existentialistes chrétiens »[4] comme le montre Emile Maalouf, Sarkîs réussit à élaborer un « personnalisme oriental universel »[5]. Alors qu'il mette, dans sa trilogie *Ayyâm al-samâ'* (Les jours du ciel), *Arḍûnâ al-jadîda* (Notre terre nouvelle), et *Maṣîr* (Destin)[6], la notion de « l'homme » en tant que « temple de l'incarnation » (*haykal al-tajassud*) au centre de ses réflexions, Sarkîs insiste dans son livre *J'îtâ*[7] sur le concept de la « personne » se rapprochant ainsi du personnalisme de Mounier.

---

[1] René HABACHI, « Culture universitaire et engagement au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963, Beyrouth, p. 28. (Série : L'Université et sa mission ; prononcée le 11 février 1963).
[2] René HABACHI, « Manifeste au service du personnalisme », op. cit., p. 66.
[3] Khalîl Râmiz SARKÎS, *Maṣîr*, Beyrouth, Les éditions du Cénacle libanais, 1965, introduction écrite par Michel ASMAR « La foi en l'homme », p. 5.
[4] Emile MAALOUF, *Al-Ittijâh al-shakhṣânî 'inda Khalîl Râmiz Sarkîs fî kitâb* J 'îtâ (La pensée personnaliste de KHÂLÎL RÂMEZ SARKÎS dans *J'îtâ*), traduit de l'arabe vers le français par Maurice SACRE, Beyrouth, Les éditions du Cénacle libanais, 1972, p. 13-14.
[5] Antoine Shâkir MAṬAR, « *J 'îtâ* laysat kitâban yuqra' innamâ yusta'mal » (*J'îtâ* n'est pas seulement un livre mais aussi un outil), *Mulḥa al-Nahâr*, Beyrouth, 13 décembre 1970 ; article tiré de : Khalîl Râmiz SARKÎS, *Aqwâl wa 'ârâ' fî mu'allafât Khalîl Râmiz Sarkîs*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 2007, p. 237.
[6] Khalîl Râmiz SARKÎS, *Ayyâm al-Samâ'*, Beyrouth, Les éditions du Cénacle libanais, 1959 ; K.R.SARKÎS, *Arḍunâ al-jadîda*, Beyrouth, Les éditions du Cénacle libanais, 1962 ; et K.R. SARKÎS, *Maṣîr*, Beyrouth, Les éditions du Cénacle libanais, 1965.
[7] En effet, *J 'îtâ* (titre de ce livre) est une grotte au cœur de la montagne libanaise, à 20 km de Beyrouth dans le district de Kesserwan. Cette grotte est un des sites touristiques les plus prestigieux du Liban ; cf. http://www.jeitagrotto.com/, consulté le 20 février 2013.

À l'instar de ce dernier[1], la « personne » semble être chez Sarkîs, d'une part, un « soi engagé dans son milieu concret » et, d'autre part, « un être invité à se transcender […] vers notre Dieu (*Ilâhana*) […], notre pôle (*Qutbanâ*) » qui, du fait que nous sommes créés selon son image, ne cesse de nous appeler à lui[2]. Dans ce livre, la grotte de *J'îtâ* est présentée comme « une cathédrale d'eau […] où se réalise le cheminement de la personne ». En d'autres termes, *J'îtâ* est un « chemin de vie » (*ṭarîq ḥayât*). Elle n'est pas une « réponse » mais une « méthode », « un espace où la personne s'accomplit ». Malgré sa difficulté et les défis à surmonter, ce cheminement permet à la personne de développer sa force créatrice. C'est ainsi, selon Sarkîs, que la personne dépasse le réel et le prolonge vers l'au-delà[3]. Pour Sarkîs, toute transcendance ne peut s'effectuer qu'après le passage de la personne à travers les quatre éléments de la nature à savoir le feu, l'eau, la terre et l'air. Par ailleurs, Sarkîs ne néglige pas la dimension d'« autrui » (*al-âkhar*) dans sa réflexion sur « la personne ». Pour lui, la « personne est un défi proposé à autrui » à la fois semblable et différente de cet « autrui ». Toute personne, pour Sarkîs, porte en elle à la fois « la question et la réponse » de sorte qu'elle se donne à autrui tout en sauvegardant son intégrité : « la nature, *écrit Sarkîs*, exige que nous soyons ensemble. […] Tu es moi (*anta anâ*). […] Je suis toi. […] ». Néanmoins, aucun des deux ne se dissout dans l'autre ; aucun des deux n'est l'esclave de l'autre. Du fait de leur appartenance « à la lignée des libres (*sulâlat al-aḥrâr*) », tous les deux se libèrent l'un par l'autre grâce à ce qui les relie : « l'amour » (*al-ḥubb*). Sur l'image de la Trinité (*al-thâlûth*), l'union qui lie les personnes est fondée sur l'« amour » et la « liberté » où chacun enrichit l'autre. Dans ce schéma, « autrui » devient avec Sarkîs un « miracle » à travers lequel la « personne » réalise son évolution vers l'ultime « désir »[4] (*shahwatunâ*) : Dieu[5].

Tout au long des années soixante, le Cénacle libanais s'emploie à présenter et diffuser le personnalisme parmi les Libanais et les orientaux. Alors que Habachi traite du volet philosophique à l'adresse de l'intelligentsia libanaise et orientale, Sarkîs essaie de traduire ce

[1] Marlene KAN'ÂN, « Qirâ'a fî rubâ 'îyyat Khalîl Râmiz Sarkîs, *Zamanu al-barâkîn* balâgha nûrâniyya wa uslûn fikr » (Lecture dans le livre de K.R. Sarkîs *Le temps des volcans*), *Al-Ḥayât*, Londres, 8 novembre 1997 ; tiré du livre de K.R.SARKÎS, *Aqwâl wa 'ârâ' fî mu'allafât Khalîl Râmiz Sarkîs*, op. cit., p. 335.
[2] Khalîl Râmiz SARKÎS, *J'îtâ*, Beyrouth, Les éditions du Cénacle libanais, 1970, p. 105.
[3] *Ibid.*, p. 30.
[4] *Ibid.*, p. 22.
[5] Amin ELIAS, « Le politique de Khalîl Râmiz Sarkîs entre la philosophie et la théologie », *Khalîl Râmiz Sarkîs Faylasûf al-kalima wa al-âkhar (Kh. R. Sarkîs philosophe de la parole et de l'autrui)*, Baabda, Editions de l'Université Antonine, 2013, p. 164-193.

personnalisme en littérature[1] afin de toucher aussi bien l'intelligentsia que le grand public. Ainsi, le personnalisme se présente à la fois comme une école pouvant consituer la référence philosophique à laquelle Libanais et Orientaux peuvent se rattacher et comme le vecteur intellectuel et moral de l'engagement du Cénacle aux côtés du chéhabisme.

[1] Ḥassân al-ZAYN, « Arbaʿat kutub tatajaddad li-Khalîl Râmiz Sarkîs sirat al-dhahâb ilà al-mâhiyya » (Quatre livre de K.R.Sarkîs se renouvellent), *Al-Nahâr*, Beyrouth, 10 décembre 1997 ; article tiré de K.R. SARKÎS, *Aqwâl wa 'ârâ' fî mu'allafât Khalîl Râmiz Sarkîs*, op. cit., p. 340.

CHAPITRE VI

Al-SHAHÂBIYYA OU LE CHÉHABISME : CONSTRUCTION DE L'ETAT LIBANAIS

Décidé à faire de la « réforme », de la « justice sociale », du « développement » et de la « planification » les principes fondamentaux de sa politique intérieure, le président Chéhab s'entoure d'une équipe dont la tâche principale consiste à trouver les hommes et les moyens de mettre en vigueur ces principes. Père supérieur du Collège de la Sagesse de Beyrouth et membre de l'équipe sociale du président, Yûḥannâ Marûn impressionné par l'action menée par l'abbé Pierre, en France et ailleurs, réussit à persuader le président, au début de 1959, d'inviter le prêtre français au Liban afin de bénéficier de ses enseignements, l'abbé Pierre venant notamment d'achever une enquête sur la situation sociale en Indonésie[1]. Ce sont les travaux de l'abbé Pierre qui vont servir de matière première à la mission d'Irfed présidée par le père Louis Joseph Lebret qui commence son enquête le 27 septembre 1959. Le président Chéhab s'appuie sur le concours de ces deux prêtres pour tenter de persuader la classe aisée libanaise, majoritairement chrétienne, de la nécessité d'engager une réforme sociale.

Le Cénacle libanais accueille, à deux reprises, l'abbé Pierre avant d'ouvrir ses portes à Lebret. En outre, il organise divers cycles de conférences traitant des institutions, de l'université, de l'école, de l'armée libanaise, des *muḥâfaẓât*-s (gouvernorat) dans le but de susciter dans les esprits des Libanais un changement de perspective sur la notion d'Etat de sorte que celui-ci soit perçu comme un « Etat-administrateur » (*dawla mudîra*) et non pas un « Etat-bête noire » (*dawla bu'bu'*) hérité de l'empire ottoman[2].

[1] Nicolas NÂṢÎF, *Jumhûriyyat Fu'âd Shihâb*, op. cit., p. 394.

[2] Sur le legs ottoman et le legs français en matière d'administration voir les travaux d'Edmond RABBATH, *Les chrétiens dans l'islam des premiers temps. Mahomet prophète arabe et fondateur d'Etat*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1989 ; et Edmond RABBATH, *Formation historique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit. ; cf. aussi Ahmad HOTEIT, « Les institutions mamlouks. L'armée, l'iqtâ' et l'administration », *Mélanges offerts au Dr. Jean Charaf*, Kaslik, Pusek, 2010, p. 221-276 ; Antoine HOKAYEM, « Les racines historiques de la

Le Chéhabisme : pour un Etat moderne fondé sur la justice et l'amour

Sur plus de dix ans, entre 1960 et 1970, un courant politique s'est cristallisé autour du président de la République Fouad Chéhab, que le journaliste et ministre Georges Naccache a été le premier à désigner par « chéhabisme » dans une conférence au Cénacle le 14 novembre 1960[1] et qu'il a défini comme un « style » de gouvernance plutôt que comme école politique et philosophique[2].

Dans cette conférence, Naccache montre que le projet chéhabiste est axé principalement sur la personne de Fouad Chéhab, cet ancien commandant de l'armée libanaise qui est devenu, fin 1958, président de la République. Ce « soldat », comme le désigne Naccache, a été projeté sur la scène publique au cœur d'une crise politique entre arabistes, majoritairement musulmans soutenus par la République arabe unie (RAU), et libanistes, majoritairement chrétiens craignant que le Liban ne soit avalé par la RAU présidée par Nasser. Bien que ce petit pays soit « très vieux », il reste un « jeune Etat » dont la souveraineté date depuis 1943. Sur cette terre où « deux mondes s'affrontent, deux obédiences spirituelles coexistent, chrétienne et musulmane », le Chéhabisme s'intéresse à la question de savoir si « la synthèse » entre ces deux mondes, entre ces deux religions, est possible, et par suite si cette « synthèse » peut être traduite en un « Etat »[3]. Le Chéhabisme souhaite, selon Naccache, répondre aux questions fondamentales suivantes : est-il possible de « tire[r] une unité » de la « contradiction » religieuse, culturelle et sociale au Liban ? Est-ce que chrétiens et musulmans peuvent ensemble créer un « pouvoir collectif », réanimer « la démocratie », et présenter au monde entier un modèle vivant de coexistence politique, économique, sociale et culturelle ?

Chéhab apparaît dans cette conférence de Naccache comme l'homme que l'histoire « est allée […] chercher pour sauver les deux moitiés du Liban retranchées derrière les barricades ». Naccache écrit : « il est apparu alors au pays comme la dernière espérance : une espérance désespérée. Et c'est bien ainsi qu'il se voit lui-même : il nous l'a dit ce matin du 20 juillet

---

représentation confessionnelle dans le régime politique libanais », *Mélanges offerts au Dr. Jean Charaf*, op. cit, p. 301-319 ; Abbé Paul NAAMAN, « La genèse de l'Etat libanais », *Mélanges offerts au Dr. Jean Charaf*, op. cit, p. 427-441.

[1] Georges NACCACHE, « Un nouveau style : le Chéhabisme », *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1961, Beyrouth, p. 4-35. (Série : Considérations libanaises ; prononcée le 14 novembre 1960).

[2] Cf. Fâḍil Sa'îd 'AQL, *Falsafat al-shahâbiyya* (la philosophie du chéhabisme), Beyrouth, Dâr al-'Aql, 1964.

[3] *Ibid.*, p. 12.

dernier, quand, estimant sa mission terminée, il décidait de déposer son mandat : ‘‘*Ce n’est pas moi que les Libanais ont élu : je ne représente que l’impossibilité où ils se trouvaient d’en élire un autre*’’ »[1]. Venu de l’armée en tant que « dernier rempart contre l’anarchie », Chéhab ne doit « son pouvoir à personne ». Contrairement aux militaires des pays voisins qui sont venus au pouvoir par la violence et les coups d’Etat, Chéhab, selon Naccache, est venu « contre une double violence » exercée par chacune des deux « moitiés » du Liban. En effet, durant la crise de 1958, c’est « l’armée qui a empêché l’éclatement du pays ». Réussissant à se maintenir alors que toutes les autres institutions de l’Etat se sont effondrées, l’armée s’est révélée comme la seule capable de « sauve[r] le Liban ». Par son comportement, elle a constitué le « point fixe auquel le pays s’est accroché - autour duquel il a fini par se refaire une conscience et une légalité »[2]. Au moment de l’échec des politiciens à sauvegarder la démocratie, c’est l’armée libanaise, « par un paradoxe heureux », qui constitue le dernier refuge à cette démocratie.

Elu président, Chéhab se rend compte que la « réforme institutionnelle au Liban est impossible si elle ne s’accompagne pas d’une réforme des esprits et des mœurs »[3]. De ce fait, l’édification de « l’Etat moderne » ne peut se faire que très lentement : « cette façon lente, cette avance fluctuante, cette procédure presque paresseuse de son action, et qui impatiente une jeunesse pressée de voir balayer les vieilles équipes politiciennes, n’est-ce pas typiquement le style chéhabien ?[4] En outre, le chéhabisme ne tient pas seulement à la pensée de Chéhab mais aussi à sa personnalité. Chéhab paraît, selon Naccache, un homme « égale, lucide, laborieux » lié à son pays par « un amour de tête, un mariage de raison » et non pas par une « aventure passionnelle ». Chrétien fervent, Chéhab est un maronite, d’origine sunnite, qui porte dans ses veines un « pur sang arabe » et dont le père s’appelle Toufic et le grand-père Hassan. D’origine aristocrate, ce « prince arabe » se caractérise par son goût pour la « simplicité » et la « modestie ». En d’autres termes, cet homme avec tout ce qu’il représente n’est-il « pas la symbiose islamo-chrétienne parfaite ? Ne représente-t-il pas, physiquement parlant, la transconfessionnalisation du problème libanais ? »[5]. Chéhab semble, pour Naccache, la seule chance pour que les Libanais dépassent leurs conflits internes et construisent leur unité. Toute

[1] *Ibid.*, p. 26.
[2] *Ibid.*, p. 28.
[3] *Ibid.*, p. 29.
[4] *Ibid.*, p. 30.
[5] *Ibid.*, p. 31.

l'œuvre du Chéhabisme consiste alors à montrer que cette « unité », cette « direction collective de la nation », qu'est « l'Etat libanais » est possible. Bien qu'il soit considéré comme « homme providentiel », le président Chéhab ne peut pas rester indéfiniment providentiel ni se substituer à la nation. C'est aux Libanais qu'incombe, selon Naccache, la responsabilité de développer une « nouvelle intelligence de la liberté ». Sinon, les Libanais vont devenir victimes de « l'anarchie » : « où tout le monde est libre, tout le monde est esclave », et perdre ainsi la seule chance leur permettant d'éviter à l'avenir toutes sortes d'aventures malheureuses « du dedans comme du dehors »[1].

La venue du président Chéhab au pouvoir a incité les conférenciers cénacliens à évoquer la notion d'Etat dans une perspective de renouvellement. En effet, les Orientaux en général et les Libanais en particulier n'ont pas connu, jusqu'en 1926, date de la promulgation de la Constitution, la forme moderne de l'Etat tel qu'il a été forgé en Europe. Avant cette date, ils vivaient dans un empire, dont le dernier fut l'Empire ottoman, dirigé par un calife, « prince des croyants » (*amîr al-mu'minîn*) où ils étaient traités comme des « sujets » (*ra'âyâ*) appartenant à diverses communautés religieuses dont chacune s'identifiait comme nation autonome, et non pas comme des « citoyens » ayant des droits et des devoirs. Le seul rapport reliant les sujets à leur empire était l'impôt imposé par la force[2]. Pour eux « l'Etat-Empire » n'était qu'une « bête-noire »[3] tirant sa légitimité en premier lieu de sa force et qui « se disloque avec la disparition de la contrainte qu'elle impose »[4].

Michel Asmar et les conférenciers cénacliens vont s'efforcer de montrer aux Libanais que l'Etat dont il s'agit est un Etat de droit et d'institutions qui tire sa légitimité du peuple et dont la première tâche consiste à garantir leur sécurité, leurs libertés, leur prospérité et leur bonheur. Jawad Boulos est l'un des premiers à mettre en évidence la définition de l'Etat en tant que constitué de « trois éléments essentiels […] : la nation ou population ; le milieu géographique ou territoire ; la puissance ou souveraineté ». Contrairement à l'Etat ancien où le pouvoir est

[1] Alors que Naccache dresse un panégyrique de président Chéhab, des intellectuels et hommes politiques libanais, comme Ghassân Tuyanî et Raymond Eddé critiquent sévèrement le chef de l'Etat Fouad Chéhab lui reprochant notamment d'avoir permis aux militaires de s'ingérer dans la vie politique. Sur ce point voir Nicolas NÂṢÎF, *Al-Maktab al-thânî ḥâkim fî al-ẓull*, Beyrouth, Dâr Mukhtârât, 2005.
[2] Cf. 'Iṣâm KHALÎFIH, *Al-Ḍarâ'ib al-'uthmâniyya fî al-qarn al-sâdis 'ashar*, Beyrouth, [s. éditeur], 2000.
[3] Anwar al-KHATÎB, « Al-Mu'assasât al-ijtimâ'iyya », (Les institutions sociales), *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1966, Beyrouth, p. 43. (Série : Le Liban de demain et ses institutions actives ; sans date).
[4] Jawad BOULOS, « Nation et Etat anciens et modernes : parallèles et traits distinctifs », op. cit., p. 59.

« incarné en une personne », l'Etat moderne, selon Boulos, est « collectif ». Du point de vue juridique, cet Etat est « la personnification juridique de la nation émancipée et libre. […] C'est une collectivité d'intérêts, *écrit Boulos*, de besoins nationaux, de ''*res publica*'' ou chose publique, d'où le mot : République ». L'une des caractéristiques de cet Etat réside dans le fait qu'il n'est pas une puissance absolue. « Limité[e] par le droit », sa tâche fondamentale consiste à garantir « les libertés individuelles et collectives et même les libertés locales ». Dans cet Etat, l'obéissance des citoyens aux autorités est une obéissance aux « lois et aux règlements qui sont l'expression de leur volonté » et non pas une soumission obtenue sous la contrainte. Dans la rhétorique, l'Etat moderne signifie, dans toutes les langues occidentales – française (Etat), anglaise (State), allemande (Staat), et italienne (Stato) – « la manière d'être » et « la situation ». Boulos conclut alors que l'Etat moderne « tire son origine des besoins d'une société plus complexe [que les anciennes sociétés] où les individus émancipés, devenus égaux et libres devant la loi, ont vu leurs relations se multiplier, en même temps que leurs droits et leurs obligations. C'est de la détermination et de l'organisation de ces droits et de ces obligations qu'est né l'Etat moderne »[1]. Quant au sens du mot Etat (*dawla*) en langue arabe, il désigne, selon Boulos, « la victoire », « le triomphe » et la « prédominance », la langue arabe ayant préservé dans le mot *dawla* l'idée de « l'Etat puissance » et non pas celle de « manière d'être »[2]. De son côté, André Tuwaynî considère l'Etat moderne comme une « direction de cette grande usine qu'est la nation », à savoir que celle-ci n'est que la « synthèse du politique, de l'économique et du social au service de l'humain »[3]. Le définissant comme « obéissance de tous à l'autorité de tous » (*khuḍû' al-majmû' li-sulṭat al-majmû'*) Maggy al-Ashqar al-Ḥajj, membre du conseil administratif de la « Banque libanaise pour les émigrés », trouve le fondement de l'Etat dans la nature même de l'homme. Pour elle, l'homme est un « être politique par nature » (*insân siyâsî bi-al-ṭab'*) et par suite il est un « être étatique par nature » (*insân dawlî bi-al-ṭab'*). De ce fait, l'Etat n'est que la « réalisation sociale la plus importante » de cette nature humaine[4].

Au cours de cette période, les conférences du Cénacle contribuent à renforcer l'idée de l'Etat « refuge », de « l'Etat moderne administrateur » qui organise la vie de la société. En tant

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 71.
[3] André TWAYNÎ, « Conceptions budgétaires et réalités nationales », op. cit., p. 18.
[4] Maggy Al-Ashqar Al-ḤÂJJ, « al-Mar'a wa al-siyâsa » (La femme et le politique), *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957, Beyrouth, p. 199-200. (Série : Préoccupations libanaises ; prononcée le 14 février 1957).

que « gouvernement » et « administration »[1], l'Etat, selon Louis Joseph Lebret et René Habachi, doit entreprendre « une vaste exploitation de la totalité de […] ressources [nationales] au service de la totalité de ses citoyens »[2] de sorte que chaque citoyen en profitera dans « les limites du droit et de la liberté ».

Président de l'Association française de droit pénal, professeur à la faculté de droit et des sciences économique de Lyon et directeur de la faculté de droit de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, Albert Chavanne rejoint ses collègues cénacliens considérant l'Etat comme « synthèse des activités nationales chargé de coordonner les diverses manifestations de la vie sociale »[3]. Pour lui, l'Etat est, d'une part, un « double mouvement » entre le « pouvoir » et les « citoyens » et, d'autre part, un instrument dont le rôle est « d'assurer en fonction du bien commun les arbitrages nécessaires entre les divers groupes d'intérêts qui composent la nation ». Coordonnant les activités de ses citoyens « en vue d'une marche harmonieuse vers un mieux-être général », l'Etat moderne est, selon le juriste et ministre de Défense nationale, Fouad Boutros, celui qui fixe « la politique générale »[4], la politique objective et « unique » afin de sauvegarder les intérêts de tous[5].

Georges Naccache met également l'accent sur l'aspect social du projet chéhabiste : transformer « cet assemblage de tribus qu'est le Liban » en véritable « Etat » qui soit « social » et « humain »[6]. Ayant « le sentiment profond des inégalités sociales », le président Chéhab est aux yeux de Naccache « l'homme le plus à gauche » que les Libanais aient connu au « pouvoir ». Pour lui, le président Chéhab représente « la seule pensée sociale qui soit jamais entrée au Sérail ». En même temps, ce président reste un homme éloigné du « matérialisme historique » du fait de son attachement à sa « foi religieuse ».

---

[1] Louis Joseph LEBRET, « Le Liban au tournant », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1964, Beyrouth, p. 20. (Série : Hors-série ; prononcée le 20 janvier 1964).
[2] René HABACHI, « Liban 1961 », *Les Conférences du Cénacle*, n°8, 1961, Beyrouth, p. 38. (Série : Considérations libanaise ; prononcée le 24 avril 1961).
[3] Albert CHAVANNE, « Le civisme : condition d'une réforme », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1961, Beyrouth, p. 47. (Série : considérations libanaises ; prononcée le 30 janvier 1961).
[4] Fouad BOUTROS, « Les fondements de notre vie nationale », *Les Conférences du Cénacle*, n°12, 1961, Beyrouth, p. 18 (Série « Considérations libanaises, prononcée le 29 mai 1961).
[5] Sur l'économie voir : John KEYNESS, *The General theory of Employment, Interest and Money*, New-Delhi, Atlantic, 2008 ; et Friedrich August HAYEK, *Individualism and Economic order*, Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 2009 ; Friedrich August HAYEK, *The Road to Serfdom*, London, The University of Chicago press, original text 194.
[6] *Ibid.*, p. 33.

C'est dans ce schéma que le concept de « justice sociale » s'est imposé, dès 1959, comme nouveau pilier de l'Etat libanais moderne. Michel Asmar, a totalement adhéré à cette nouvelle tendance du gouvernement libanais à faire de la cause sociale un sujet central de sa politique générale[1]. En janvier 1959, l'abbé Pierre, prêtre catholique français, fondateur d'Emmaüs et député au Parlement français à plusieurs reprises[2], se rend à Beyrouth afin de lancer un projet de coopération avec le gouvernement libanais[3]. Michel Asmar l'invite à prononcer une conférence au Cénacle[4] le 16 janvier, quelques jours avant que le gouvernement libanais ne lui décerne la Médaille d'Honneur et de Mérite libanais de première classe[5] le 19 janvier. C'est dans cette conférence que l'abbé Pierre jette les fondements moraux d'une justice sociale pour le Liban[6].

L'abbé Pierre relate qu'il a fondé « les communautés Emmaüs » au début des années cinquante à la suite d'une rencontre décisive avec un homme voulant se suicider. Ayant conscience du fait que cet homme ne cherche pas de « quoi vivre mais des raisons de vivre », il lui propose de venir l'aider à secourir d'autres personnes : « Mon vieux, je n'ai rien à te donner, mais regarde, je suis là, pas loin, et voilà comment je vis. Je fais comme je peux pour essayer d'aider des jeunes, quelques familles qui sont dans la difficulté, qui n'ont pas de logement, malgré qu'il y ait un salaire, parce que les lois manquent tant ; j'essaye, mais regarde, je n'en peux plus. (Et c'était vrai, j'étais déjà bien fatigué). Je n'ai rien à te donner, mais toi qui es libre, toi qui es totalement libre puisque tu viens d'essayer de te tuer, toi que rien ne retient, si tu voulais venir me secourir pour pouvoir en secourir d'autres, alors ce serait merveilleux parce que je retrouverais alors de la force, je ne serais plus tout seul, et à nous deux, qu'est ce qu'on ne ferait pas pour aider les autres autour de nous ! Je n'ai rien à te donner, mais j'ai besoin de toi. Est-ce que toi, tu savais que tu pouvais donner ? »[7] Emmaüs est créé et quelques mois plus tard,

[1] Témoignage de Khalîl Ramiz SARKÎS, op. cit.
[2] Cf. Regis GUYOTAT, « La mondialisation de la fraternité », *Le Monde*, 29 septembre 1999 ; et Bertrand BISSUEL, « 1954-2007, les héritiers d'Emmaüs », *Le Monde*, 27 janvier 2007.
[3] Cf. les échos de cette visite dans la presse libanaise arabophone et francophone : *al-Zamân*, *al-'amal*, *al-Nahâr*, 13/1/1959 ; *al-Rawâd*, *al-Ṭayyâr*, 14/1/1959 ; *L'Orient*, 18/1/1959 et 22/1/1959 ; *Le Soir*, 17/1/1959 et 22/1/1959.
[4] Carte d'invitation à la conférence de l'abbé Pierre dans la Salle du cinéma « Le Capitole », le vendredi 16 janvier 1959 à 19h. La carte fut couronnée par l'expression : « il n'y a de justice où il n'y a pas d'amour », cf. A.C.L., dossier n°19, « L'abbé Pierre au Liban ».
[5] *Al-Bayraq*, 20/1/1959.
[6] L'abbé Pierre, « Une conférences de l'abbé Pierre », *Les Conférences du Cénacle*, pas de n°, 1959, Beyrouth, p. 1-48. Sur la doctrine sociale de l'Eglise catholique cf. Le Centre de recherche et d'action sociale, *Le discours social de l'Eglise catholique : de Lion XIII à Benoît XVI : les grands textes de l'enseignement social de l'Eglise catholique rassemblés et présentés, accompagnés d'un index thématique*, Paris, Bayard, 2009.
[7] *Ibid.*, p. 14.

de nombreux bénévoles ayant déjà rejoint le groupe. Leur premier projet consiste à bâtir, illégalement, des logements pour des familles pauvres ; entreprise qui va devenir « légale » en 1954. C'est pendant l'hiver 1954, où il faisait un très grand froid, qu'Emmaüs lance un appel aux Français leur demandant leur soutien pour assurer aux gens sans abri logement, nourriture, vêtements et argent. L'appel est entendu puisque l'abbé Pierre déclare que « dix-huit communautés d'hommes » et « deux de femmes des chiffonniers d'Emmaüs » groupant « à peu près sept cent personnes » existent en France. Toutes travaillent gratuitement, selon la règle : « on ne te demande ni quelle est ta foi, ni quelles sont tes opinions. Tu es malheureux : voilà comment on vit. On n'est pas un asile, on gagne le pain qu'on mange. On n'est pas une bonne œuvre comprenant des bienfaits et des assistés. On est une communauté. On est tous dans le même bain, chacun selon ce qu'il sait faire. On travaille tous ensemble sans bénéfice individuel. […] On n'est pas un ''*business*'' ordinaire, parce que, lorsqu'on a bien mené ses affaires, quand on veut faire le bilan et distribuer les dividendes, nos dividendes, ce sont, chaque fin de mois, chaque fin d'année, tant de désespérés qu'on a sauvés, tant de familles, de papas, de mamans et de gosses à qui on a donné leur maison. Voilà toute notre règle ! »[1] Cette entreprise menée par l'abbé Pierre et ses chiffonniers montre bien comment des « pauvres », jadis désespérés, ont retrouvé « la joie d'aimer » par le juste acte de se donner aux autres. Par cet acte, ces « pauvres » réussissent à produire un « choc psychologique » non seulement dans « la conscience individuelle de ceux qui pouvaient plus », mais aussi dans la « conscience publique » nationale et internationale à la fois puisque le mouvement Emmaüs essaime un peu partout, en Belgique, en Suisse, au Canada, au Maroc, au Togo, et aux Indes.

L'abbé Pierre inscrit son action dans un cadre plus vaste encore. Se référant à Albert Einstein, qu'il a rencontré à Princeton aux Etats-Unis, il met en évidence les trois grandes révolutions qui vont dominer le devenir de l'humanité, à savoir « l'explosion de la matière », « l'explosion de la vie » et « l'explosion de la connaissance ». L'une des principales conséquences de ces trois révolutions va conduire les populations à « souffrir de souffrir ». En d'autres termes, ces populations, désormais, n'accepteront et ne supporteront plus la « souffrance » et la « misère » qui vont leur apparaître comme une injustice et une absurdité. Et ce sentiment va s'aggraver parce qu'ils ont conscience que « l'humanité a les moyens techniques

[1] *Ibid.*, p. 28.

d'apporter remède à leur détresse », à « la souffrance » et à « l'agonie » qui marquent leur vie. Mettant en évidence l'impuissance des grandes puissances à trouver des réponses aux « réalités nouvelles », l'abbé Pierre estime que le seul salut du monde ne se réalisera qu'en sortant de « l'idolâtrie de [soi]-même ». Pour lui, le bonheur ne peut plus être acquis « sans les autres ». La véritable joie réside « dans le service de la joie de tous ». L'abbé Pierre appelle alors à un monde de partage dont « l'amour » constitue la pierre angulaire et dont ses chiffonniers donnent l'exemple[1].

S'adressant aux Libanais en tant que nation privilégiée où « peut être appliquée, respectée, [et] défendue à tout prix la coexistence de l'amour et de la justice sociale », l'abbé Pierre exprime son souhait que les Libanais réussissent à faire resplendir leur « petite lumière » sur la « terre entière »[2]. Mais cette lumière ne peut se créer que dans la mesure où les Libanais se sacrifient et donnent à l'autre à l'instar des communautés d'Emmaüs.

Avant de quitter le Liban pour la France le 1er février 1959, l'abbé Pierre participe au Cénacle libanais à une réunion de quelques membres d'associations sociales et culturelles, réunion au cours de laquelle il jette « les assises d'une collaboration possible de tous au service des plus souffrants et où il souligne l'importance de la rencontre d'hommes de différentes confessions »[3]. Quelques jours plus tard, le 24 février 1959, Michel Asmar, le prêtre grec-catholique Grégoire Ḥaddâd et le député Anwar al-Khaṭîb fondent une association, « Oasis de l'Espérance »[4]. Définie comme « une application libanaise des principes qui ont fait naître et se répandre à travers l'Europe, le Japon, le Canada, l'Argentine, la Scandinavie, le Maroc, les mouvements suscités par l'abbé Pierre, sous des appellations différentes : Emmaüs, Lumière du matin, Hirondelles », cette association fixe trois objectifs principaux : 1- Collaborer avec toutes les organisations appropriées et le gouvernement pour trouver les moyens adéquats qui permettent de fixer les ruraux chez eux, 2- Résoudre la question de l'habitat pour les sans-logis, les mal logés dans les villes et les faubourgs, 3- Créer des institutions d'orientation

[1] Michel ASMAR, « Causerie radiophonique : l'abbé Pierre et l'action de ses institutions dans le domaine social », 13 janvier 1959 ; et Michel ASMAR, « Causerie radiophonique : il n'y a de justice où il n'y a pas d'amour », 20 janvier 1959, cf. A.C.L., dossier n°19, op.cit.
[2] *Ibid.*, p. 47.
[3] *L'Oasis de l'Espérance*. Développement – activité, Beyrouth, éditions de l'Oasis, 1960, p.2 ; cf. A.C.L., dossier n°23 « Participations d'Asmar aux diverses associations », volume « Oasis de l'Espérance ».
[4] *Al-Qânûn al-asâsî wa al-niẓâm al-dâkhilî* (la loi organique et le règlement intérieur), Beyrouth, éditions de l'Oasis, sans date ; cf. A.C.L., dossier n°23, op. cit.

professionnelle en ville et dans la campagne[1]. Un an plus tard, Michel Asmar invite de nouveau l'abbé Pierre au Cénacle afin de fêter le lancement de cette association[2]. Asmar, qui fait du Cénacle le « nid de l'Oasis »[3], n'hésite pas à exprimer sa joie lors de l'accueil de l'abbé Pierre déclarant que cette entreprise s'inscrit dans un processus de « redressement social à base d'Amour et de Justice »[4]. L'abbé Pierre dit aussi : « vous êtes un pays que j'aime (comment ne pas l'aimer ?), que j'aime davantage à mesure que je parviens à le connaître un peu plus profondément »[5]. Il rappelle aux Libanais leur obligation de fidélité au « destin de ce tout petit pays et de ce tout petit peuple, de cette petite terre » ; qui sont « terre et peuple de la preuve, la preuve de ce que la foi est amour, de ce que l'amour est efficace ». Pour lui, il suffit aux Libanais d'avoir foi en ce destin « pour transformer la terre »[6].

Contrairement à la vision de Michel Chiha qui regarde la « justice sociale » comme forme de « don »[7] proposé par les riches au bénéfice des pauvres, plusieurs conférenciers cénacliens insistent, dès 1957, sur l'idée selon laquelle la « justice sociale » est un droit et une nécessité afin de consolider « le sentiment national »[8]. Pour le jeune universitaire, Ṣâdîr Yûnis, la la « justice sociale » est un facteur indispensable pour faire sortir les « habitants du Liban » de leur individualité et les transformer en une « famille cohérente »[9]. René Habachi exprime bien cette révolte face à la conception de Chiha. Pour lui, cette justice n'est pas « une concession, une entraide des patrons réglementée après coup en législation sociale »[10]. Toute « démocratie réelle », où se respecte « l'égalité de chance devant la vie » ne peut se fonder que sur la « justice sociale ». Etant à la fois sociale et personnelle, la justice prônée par Habachi tente de « résoudre le problème pour tous et non pour une minorité, en tenant compte des possibilités de chacun et de

[1] *L'Oasis de l'Espérance*. Développement – activité, op. cit., p.14.
[2] Cf. les échos dans la presse libanaise : *al-Bayraq*, *al-Jarîda*, 7/1/1960 ; *al-Nahâr*, *al-Binâ'*, *al-Tilighrâf*, *al-'Amal*, *al-Kifâḥ*, *Lisân al-ḥâl*, *al-Aḥrâr*, *al-Yawm*, *al-Anbâ'*, 14/1/1960 ; *Ṣadà Lubnân*, *al-Ṭayyâr* 16/1/1960 ; *al-Jamhûr*, 21/1/1960 ; *L'Orient*, 7/1/1960 ; *Le Soir*, 7-8/1/1960 ; *La Revue du Liban*, 6/1/1960 ; *Le Jour*, 8/1/1960 ; *Beyrouth-Matin*, 9/1/1960.
[3] L'abbé Pierre, « Liban terre de la preuve », *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1960, Beyrouth, p. 48. (Série : Hors-série ; prononcée le 15 janvier 1960).
[4] Cf. l'introduction d'Asmar, *ibid.*, p. 24.
[5] *Ibid.*, 47.
[6] *Ibid.*, 51.
[7] Témoignage de Khalîl Ramis SARKÎS, op. cit.
[8] Ṣâdir YÛNIS, « Shâb amâma al-thaqâfa » (Un jeune devant la culture), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957, Beyrouth, p. 525. (Série : Préoccupations libanaises-témoignages ; prononcée le 7 mars 1957).
[9] *Ibid.*
[10] René HABACHI, « La jeunesse libanaise devant sa révolution : ''une charte de jeunesse est-elle possible ?'' », *Les Conférences du Cénacle*, pas de numéro, 1959, p. 55. (Série : Notre civilisation au tournant ; pas de date).

ses responsabilités individuelles, tout en dirigeant le service de chacun vers le service de tous les autres afin que chacun bénéficie de l'apport de l'ensemble »[1]. Habachi appelle l'Etat libanais, « en tant que cerveau économique », à plus d'intervention de façon à tenir compte de « l'initiative privée », qui constitue la première caractéristique de l'économie libérale libanaise tout en l'orientant vers « une conception sociale très ouverte ». Ainsi, Habachi propose de concilier « production d'initiative privée » et « distribution sociale » de sorte que le « visage singulier de l'économie libanaise » soit sauvegardé. Pour lui, c'est par le biais de cette conciliation que les Libanais éviteront la précipitation de quelques Libanais vers des « solutions extrêmes d'un socialisme nationaliste ou d'un marxisme internationaliste » qui, selon lui, ne peuvent à aucun moment convenir à la réalité et à l'idée libanaises. De plus, Habachi explique que c'est en appliquant la justice sociale que les Libanais peuvent contenir la « pression croissante du flux démographique »[2]. Il appelle à faire attention à la « ligne de partage » qui se dessine entre le Beyrouth prospère et « l'intérieur du territoire » pauvre. En revanche, Michel Khoury, fils de l'ancien président de la République Bechara al-Khoury, chef du Parti constitutionnel, ministre, et gouverneur de la Banque du Liban, considère que toute atteinte à « l'initiative privée », qui est source des « miracles » économiques au Liban, risque d'exposer la prospérité des Libanais à la mort. Pour cette raison, Khoury refuse que l'Etat intervienne dans le domaine économique qui, à ses yeux, doit lui rester étranger. Reconnaissant les « besoins sociaux », les « exigences de la vie moderne » ainsi que la « poussée des syndicalismes », Khoury accepte que l'Etat légifère « dans des domaines divers où l'action individuelle serait nuisible ou impossible ». Toutefois, cette intervention doit s'opérer, selon lui, « avec la plus grande prudence » afin de ne pas nuire à la « liberté économique »[3]. Michel Asmar, quant à lui, rejoint son ami Habachi pour dire que c'est par le biais de la « justice sociale » (*al-ʿadâla al-ijtimâʿîyya*) qu'une société exprime son attachement à « l'égalité entre les gens » et qu'elle réalise « sa véritable union nationale » (*wiḥda waṭaya ḥaqîqiyya*). Mettant en évidence la nouveauté du concept de la « justice sociale », Asmar appelle les Libanais à l'enraciner dans leurs cœurs, leurs esprits et leurs consciences et le président Chéhab à le placer au centre de sa

[1] *Ibid.*, p. 56.
[2] Renée HABACHI, « Générations nouvelles. Engagement 1965 », op. cit., p. 57.
[3] Michel al-KHOURY, « Ebauche d'un visage du Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1961, Beyrouth, p. 5-30.

politique[1]. De son côté, Khaṭṭâr Shiblî, expert financier et directeur général du Ministère des Finances, explique à l'auditoire cénaclien que le développement socio-économique que connaît le monde depuis la Première Guerre mondiale impose « l'intervention de l'Etat » dans la vie économique afin d'assurer au peuple tous les moyens de vivre dans une atmosphère de liberté. Pour lui, la liberté ne peut plus être conçue que dans le cadre de la « justice sociale ». Si la liberté est indispensable pour faire du Liban le centre culturel, médical et financier des pays de langue arabe, elle perd tout son sens si le profit n'est pas réparti parmi tous les Libanais[2]. De même, Nadîm Dimashqiyyih, économiste, directeur des affaires économiques et culturelles au Ministère des Affaires extérieures et des immigrants et par la suite ambassadeur du Liban dans plusieurs pays, met en évidence le fait que le principe de la « justice sociale » n'est plus un concept national mais une notion internationale consacrée par le Congrès international pour le Commerce et le Développement qui s'est tenu à Genève en 1964. La justice n'est pas seulement un moyen de consolider l'unité nationale mais aussi un vecteur pour garantir la paix mondiale[3]. Pour que cette « justice sociale » soit applicable, le spécialiste en sciences sociales et doyen de la Faculté de l'Information à l'Université libanaise, Bashîr ʻArîḍî, parle de quatre conditions qui doivent être remplies : une classe de gouverneurs ayant le sens des responsabilités, une classe d'administrateurs ou fonctionnaires compétents ayant une éthique très élevée, une politique financière basée sur le principe des impôts progressifs, et enfin des citoyens conscients[4].

Directeur général du Ministère du Travail et des Affaires sociales, Riḍâ Waḥîd estime que la « justice sociale » est un principe né avec l'évolution du « sentiment humain » (*al-ʻâṭifa al-insâniyya*) qui tend toujours vers la justice et sous l'ombre des « doctrines religieuses » avant de devenir une « base scientifique » reliée à l'évolution de la machine (*al-ʻâla*)[5]. Waḥîd explique comment l'homme, durant les temps anciens, a développé l'idée de la solidarité afin de dépasser

[1] Riḍâ WAḤÎD, « Al-ʻAdâla al-ijtimâʻiyya » (La Justice sociale), *Les Conférences du Cénacle*, n°9, 1961, Beyrouth, p. 9-32. (Série : Les Piliers de la Maison libanaise ; prononcée le 19 mars 1962), introduction de Michel Asmar, p. 7. Wahîd est Directeur général du Ministère du Travail et des Affaires Sociales).

[2] Khaṭṭâr SHIBLÎ, « Al-Mu'assasât al-iqtisâdiyya fî al-qitâʻ al-ʻâm » (Les institutions économiques dans le secteur public), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1966, p. 11-12. (Série : Liban demain et ses institutions actives ; sans date).

[3] Nadîm DIMASHQIYYIH, « Shawâghil al-duwal al-nâmiya fî mu'tamar Jinîv li-al-tijâra wa-al-inmâ' » (Les préoccupations des pays en développement lors de la conférence de Genève pour le commerce et le développement), *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1965, Beyrouth, p. 9-10. (Série : Hors série ; prononcée le 7 décembre 1964).

[4] Bashîr al-ʻARÎḌÎ, « Lubnân al-siyâsî » (Liban politique), *Les Conférences du Cénacle*, n°4-5, 1965, Beyrouth, p. 62. (Série : Liban 1964-1965 ; prononcée le 15 mars 1965).

[5] Ridâ WAHÎD, « Al-ʻAdâla al-ijtimâʻiyya », op. cit., p. 11.

son sentiment de faiblesse envers les forces de la nature. D'où la naissance de « l'organisation collective » (*al-tanẓîm al-ta'âwunî*) avant que celle-ci ne prenne sa forme actuelle sous le nom de la « justice sociale ». Waḥîd définit cette justice comme « la mise en vigueur d'un équilibre entre les droits de l'individu et les droits de la société à condition que les avantages de cette justice soit orientés vers le [bien] et la dignité de la personne humaine »[1]. Waḥîd montre comment la conception du « travail social », jadis considéré par le gouverneur libanais comme acte de bienfaisance, s'est forgée avec le président Chéhab sur la base de la « justice sociale ». Cette nouvelle conception s'est renforcée en raison, d'une part, du développement de l'industrialisation et par suite de la forte concentration des classes ouvrières dans les villes et, d'autre part, du réveil progressif de la conscience ouvrière grâce à l'évolution de la presse et des moyens de communications. Dans cette conjoncture, la « justice sociale » permet de sauvegarder « la dignité humaine » par la garantie du « droit du travail », avec un « salaire minimum », « un habitat », « une sécurité sociale » et enfin un « développement social » durable[2]. Waḥîd tente de rassurer les Libanais en exposant que le Liban, après 1958, est entré dans une nouvelle ère où « capitalisme libanais » et « mouvement ouvrier » acquièrent une « conscience nationale et humaine » leur permettant de coexister en harmonie sous le patronage d'un Etat décidé à se transformer en passant d'un « Etat cherchant à survivre » à un « Etat pour la vie » (*dawlat ḥayât)*[3]. Développer l'administration de façon à répondre aux exigences de l'époque, défendre le travail et l'ouvrier, soutenir la production, organiser le mouvement syndical, démocratiser la culture, mener une politique de logement, renforcer le sécurité sociale, coopérer avec les associations locales, construire des écoles et des routes et établir des aménagements en eau et en électricité partout au Liban, tous ces éléments sont, selon Waḥîd, constitutifs de la politique sociale menée par le gouvernement chéhabiste[4].

Après 1958, le président Chéhab et ses équipes soutenus par le Cénacle libanais[5] présentent un nouveau visage de l'Etat : un Etat-administrateur axé sur « la justice sociale » qui,

[1] *Ibid.*, p. 16.
[2] *Ibid.*, p. 28.
[3] Riḍâ WAḤÎD, « Lubnân al-ijtimâ'î » (Liban social), *Les Conférences du Cénacle*, n°4-5, 1965, Beyrouth, p. 112. (Série : Liban 1964-1965 ; prononcée le 5 avril 1965).
[4] *Ibid.*, p. 120-125.
[5] Julia HENDERSON, « Le défi de la situation mondiale dans le monde », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1964, p. 7. (Série : Hors-série ; prononcée le 10 février 1964).

à son tour, est fondée sur « l'amour » et garant des intérêts de la totalité des Libanais bourgeois et ouvriers, riches et pauvres.

Mission IRFED : la nécessité de la planification et du développement

En 1964, après cinq ans d'enquêtes et de recherches au Liban, le directeur de la mission Irfed prend la parole à la tribune du Cénacle libanais pour exposer les fruits de son travail dans une conférence intitulée « Le Liban au tournant »[1]. Ayant souligné le fait que le monde en général, et le Liban en particulier, sont en effet « actuellement [à un] tournant », et que l'humanité vit des « heures décisives de l'histoire du monde »[2], Lebret situe sa mission dans la grande vision du président de la République libanaise Fouad Chéhab. Trois objectifs forment le cœur de cette vision : « consolider la nation », « constituer un Etat » et « réaliser […] le plus grand Liban au plan mondial ». En ce qui concerne le premier objectif, Lebret met en évidence les « rivalités internes » et les « oppositions confessionnelles » qui divisent la « nation libanaise ». Si la recherche du « bien commun »[3] peut jouer le rôle de dénominateur commun entre Libanais, elle ne peut prendre effet que par un « effort associé » du « gouvernement » et du « peuple »[4] ce qui suppose, selon Lebret, la « diminution de la dispersion des niveaux de vie à l'intérieur de [cette] nation ». Les chiffres révélés par la mission Irfed montrent bien le grand écart entre les diverses couches sociales au Liban, écart considéré par Lebret comme « anormal et inacceptable ». Selon ces chiffres, 9% des Libanais sont « miséreux », 40% à 43% sont « pauvres », 30% sont des « gens moyens », 14 % sont des « gens aisés » et enfin 4% sont des fortunés qui « disposent d'environ 30% du revenu des familles ». Avec 49% de Libanais défavorisés, il devient impossible pour le Liban d'échapper à la « lutte des classes » que les pays développés connaissent. Pour cette raison, Lebret propose un plan social, qui va être salué par le président de la République, devant permettre à « tous les Libanais, quelle que soit leur occupation professionnelle, quelle que soit leur idéologie politique, quelle que soit leur

[1] Louis Joseph LEBRET, « Le Liban au tournant », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1964, Beyrouth, p. 9-42. (Série : Hors-série ; prononcée le 20 janvier 1964).
[2] *Ibid.*, p. 11.
[3] Notons que le concept du « Bien commun » est une notion thomiste que Jacques Maritain a remis à l'honneur pour s'opposer frontalement à la pensée libérale, cf. Jacques MARITAIN, *Religion et culture*, Paris, Desclee de Brouwer, 1968, p. 118-119.
[4] *Ibid.*, p. 15.

appartenance confessionnelle, [d'atteindre] rapidement le minimum de satisfaction de leurs besoins qui leur permettrait de mener une vraie vie humaine et de dépasser le plus rapidement possible ce minimum »[1]. Lebret et le président Chéhab visent ainsi à éviter au pays les conséquences « des oppositions désastreuses » entre les couches sociales afin d'assurer, d'une part, la « paix nationale » et, d'autre part, « la prospérité générale du pays ».

Dans ce cadre sont prises deux mesures, l'instauration d'une « sécurité sociale » et la création d'« habitations populaires », en mesure d'apporter une « première réponse » aux demandes des Libanais, et en particulier aux demandes du « syndicalisme ouvrier ».

Par ailleurs, Lebret insiste sur la nécessité de mener une politique en faveur des « populations périphériques » des régions extérieures à Beyrouth et au Mont-Liban. Un plan de « grands travaux d'infrastructures » est proposé alors : construire des routes et apporter l'énergie électrique, l'eau potable et l'eau d'irrigation dans toute ville et tout village[2]. Parallèlement à cet effort, Lebret exige la création d'un « tissu territorial complet » dans le but d'encourager les gens à s'enraciner dans leurs régions et leurs villages par la mise en valeur de leurs terrains. Aux fins d'éviter la concentration de la population sur la capitale et ses banlieues. Lebret propose la constitution d'un « pôle central », Beyrouth, des « pôles secondaires » : Tripoli, Zahlé, Saïda et Nabatiyeh et enfin des « pôles tertiaires » correspondant « aux chefs-lieux de casas ». Dans chacun de ces pôles, tout citoyen libanais pourra trouver tous les services en matière d'éducation et de santé.

Quant au deuxième objectif, « constituer un Etat », Lebret propose la création d'« organismes autonomes non soumis aux fluctuations gouvernementales » afin d'assurer une continuité et une stabilité sur le plan de « l'action technique ou sociale »[3]. Il prône néanmoins, le maintien d'une forme de tutelle ministérielle sur ces organismes afin qu'ils ne se transforment pas en « para-ministères ». En outre, il recommande un « gouvernement de développement » auquel il donne un sens humain et qu'il conçoit comme la « croissance humaine de tous les membres d'une collectivité nationale » et comme l'« élévation humaine de toutes les catégories

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 18.
[3] *Ibid.*, p. 20.

intégrant la [totalité de la] population »[1]. Précisant que le développement est « la fin » et que la planification est « le moyen », Lebret met en évidence le fait que ces deux concepts sont « inséparables » : « Il n'y aura pas de développement au rythme nécessaire s'il n'y a pas de planification ». Si le développement est une « fin » la planification représente la « condition *sine qua non* de la rationalisation progressive du développement »[2]. Ainsi, la planification, selon Lebret, n'est pas une carte élaborée une fois pour toutes, mais une « opération continue d'intégration d'éléments et de rétablissement des cohérences »[3]. Cela suppose alors un « organisme » rassemblant des « spécialistes » qui en suivent les diverses étapes modifiant parfois les directions prises et jouant le rôle de conseiller pour le gouvernement afin que ce dernier soit capable de faire les bons « choix entre les divers alternatives et […] arbitrages ».

L'importance attachée à la planification et par suite à l'intervention de l'Etat conduit Lebret à rassurer les Libanais sur le fait qu'il ne s'agit pas de transformer le Liban pour en faire un pays dirigiste ou totalitaire. Lebret se présente en effet dans son « manifeste pour une civilisation solidaire » en « économiste » et « moraliste », révolté à la fois contre le capitalisme occidental « inhumain » et le marxisme soviétique « collectiviste »[4]. Aussi invite-t-il le « privé » à jouer pleinement son rôle et à coopérer avec l'Etat. Se rapprochant de l'idée lancée par Habachi sur une « conciliation » entre le privé et l'Etat, il appelle à rompre avec la « conception [selon laquelle] l'Etat et le privé sont antagonistes » et considère que l'Etat, en tant que « garant du bien commun national », a la responsabilité d'« aménager le pays pour que l'initiative privée, devenue plus consciente des exigences communautaires, y soit de plus en plus fructueuse »[5]. En conclusion, la planification proposée par Lebret n'est pas une opération imposée par l'Etat mais un acte émanant de la « nation librement organisée autant que de l'organisme coordinateur » que sont les institutions de l'Etat telles que la Banque centrale du Liban, le Ministère de la Planification et les organismes financiers spécialisés.

---

[1] *Ibid.*, p. 21.
[2] Cf. Saïd SHARTÛNÎ, « Al-Iqtiṣâd al-lubnânî 'aqîda am irtijâl » (L'économie libanais entre la doctrine et l'improvisation), *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1966, Beyrouth, p. 7. (Série : Hors-série ; prononcée le 18 avril 1966).
[3] Louis Joseph LEBRET, « Le Liban au tournant », op. cit., p. 22.
[4] Cf. René HABACHI, « Manifeste pour une civilisation solidaire. Louis-Joseph Lebret – 1959 », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1967, Beyrouth, p. 69-98. (3 manifestes révolutionnaires et nous : le manifeste du communisme, Karl Marx – 1848, le manifeste du personnalisme, Emmanuel Mounier – 1936, manifeste pour une civilisation solidaire, Louis Joseph Lebret – 1959 ; prononcée le 20 janvier 1967).
[5] Louis Joseph LEBRET, « Le Liban au tournant », op. cit., p. 25.

Quant au troisième objectif, « réaliser le plus grand Liban au plan mondial », Lebret reconnaît au Liban « sa vocation dans l'ensemble du monde ». Plus que cela, il considère que sans cette « vocation extérieure », le Liban « ne pourrait pas vivre »[1]. Cela induit le renforcement de la présence « pacifique » du pays à l'étranger en élargissant « sa représentation diplomatique », par « les rapports commerciaux », par « l'envoi d'étudiants », par « les grands centres intellectuels et techniques », et par sa « propagande touristique ».

Parallèlement, des mesures sur le plan culturel doivent être prises telles que « l'alphabétisation », « la généralisation du cycle primaire complet », « l'extension du secondaire classique […] et technique ». L'enseignement supérieur doit être développé de façon à ce qu'il réponde aux besoins économiques et techniques et forme des professionnels tels que « statisticiens », « économistes ruraux », « économistes industriels », « économistes financiers », « planificateurs », « programmateurs », « aménageurs du territoire », « urbanistes », « spécialistes du développement régional [et] communautaire », « assistants sociaux », « agronomes scientifiques [et] prati[sciens] », « géographes » et « sociologues ». Lebret ne néglige pas non plus l'importance de la formation des « philosophes », « des théologiens », et des « historiens » qui sont appelés, dans un pays où se confrontent diverses cultures, à élaborer un « humanisme » à la fois libanais et universel apte à répondre à « l'angoisse de l'humanité ». Il va même plus loin appelant à « formuler un idéal libanais » et à former « non pas l'européen idéal, non pas l'américain idéal, non pas l'extrême-oriental idéal, non pas l'africain idéal, mais le Libanais dont le pays et le monde ont besoin, du plan le plus technique au plan le plus intellectuel et spirituel »[2]. Pour lui, le monde a besoin de cette « synthèse Orient-Occident » que les Libanais incarnent. Et cela exige d'eux un effort pour étendre et approfondir leur culture.

La « rationalité » est également un aspect central de la vision de Lebret pour le Liban. Toute planification, à ses yeux, ne peut s'opérer que dans une société où la rationalité est « entrée dans les comportements individuels ou collectifs » car elle enseigne « à regarder non seulement l'ici et l'immédiat, mais le long terme »[3].

[1] *Ibid.*, p. 28.
[2] *Ibid.*, p. 41.
[3] *Ibid.*, p. 42.

A la fin de sa conférence, Lebret s'adresse à l'auditoire cénaclien et plus largement au public libanais comme s'il voulait leur laisser un testament et une alerte. L'avenir du Liban ne dépend pas seulement des décisions du pouvoir, mais aussi des choix de chacun d'entre eux. Le Liban au tournant est celui « voulant la liberté dans l'acceptation des disciplines, ayant acquis le sens civique au service du bien commun, évitant de succomber aux valeurs matérielles, un Liban se modifiant intérieurement, spirituellement dans chacune des consciences, un Liban élaborant son système propre d'économie et de développement harmonisé, un Liban lieu de rencontre universelle et en communication accrue avec le monde, un Liban contribuant à la coopération entre les peuples et entre les civilisations, un Liban rayonnant de culture parmi ses pays frères, un Liban humaniste héritier de tous les humanismes du passé, un Liban devenant dans le respect mutuel un exemple de pluralisme, voici ce que doit être le « Liban au tournant »[1].

Directeur général du Ministère de la Planification, Muṣtaphâ Nṣûlî définit la « planification » (*taṣmîm*) comme un « style », une « réflexion » et une « action ». C'est une opération collective où s'organisent les potentiels actuels de la nation en vue du bien commun[2]. Quant au développement, Nṣulî le conçoit comme l'élément qui permet à la société de se transformer afin d'atteindre un niveau de vie caractérisé par une réduction des écarts entre les diverses couches sociales. En outre, le développement vise à apporter, non seulement une satisfaction matérielle aux membres d'une société, mais aussi un bien-être psychique (*rîḍâ nafsânî*). Nṣulî rejoint l'idée de Lebret selon laquelle le développement est une fin et la planification un moyen et estime, comme lui, qu'il convient de considérer ces deux orientations comme inséparables. Pour lui, le développement et la planification sont deux éléments indispensables à l'épanouissement des nations modernes, le Liban ne faisant pas exception. C'est dans cet esprit que le gouvernement libanais décide de créer un « Conseil pour la planification et le développement » avant d'établir un « Ministère de la Planification générale » (*wizârat al-taṣmîm al-'âm*). Mais, ce n'est qu'en 1959 que le Ministère commence à prendre les premières mesures d'une véritable planification en application de la convention signée entre le gouvernement libanais et la mission Irfed.

[1] *Ibid.*
[2] Muṣtaphâ NṢÛLÎ, « Taṣmîm wa inmâ' » (Planification et développement), *Les Conférences du Cénacle*, n°10, 1962, p. 10. (Série : Les Piliers de la Maison libanaise ; prononcée le 26 mars).

Bien qu'ils insistent sur la liberté comme « valeur » et « facteur » dont dépend la « prospérité » des Libanais, le Ministre de l'Intérieur, de l'Information et de l'Orientation, Alî Bzrî et le professeur en économie Albert Badr estiment eux aussi que la liberté a besoin au Liban de se dissocier de son caractère anarchique et de s'accompagner de « planification »[1] et de « programmation »[2]. Pour eux, le rôle de l'Etat moderne ne consiste pas seulement à défendre les frontières, mais aussi à mener un plan pour le développement afin de renforcer l'union nationale et la paix sociale au sein de la société.

Député de Beyrouth et ministre de la Planification, 'Uthmân al-Danâ, ne trouve aucune incompatibilité entre développement et planification d'une part et liberté économique d'autre part[3]. Pour lui, l'ancien principe économique « laissez-faire, laissez-passer » consistant à refuser toute intervention de l'Etat dans l'économie et dans le développement ne peut plus répondre aux exigences du développement économique moderne et de la « justice sociale ». Danâ met l'accent sur le fait que la raison d'être de la liberté économique ne consiste plus à servir les « intérêts individuels » mais à assurer le « bien commun » (*al-khayr al-'âm*) de toute la société. Partant de là, Danâ appelle l'Etat à élaborer une « planification indicative » (*takhṭîṭ istidlâlî*) caractérisée par une coopération entre Administration et secteur privé. Cette planification doit en outre viser à réaliser un meilleur équilibre entre les divers secteurs économiques à savoir, l'agriculture, l'industrie et la distribution des services[4].

Le taux de croissance élevé de la population, estimé par Lebret à environ 2.3% par an[5], figure parmi les défis les plus exigeants et les plus urgents auxquels doivent répondre les gouvernements successifs. Alors que Lebret propose plusieurs mesures afin de créer dans l'avenir des emplois dans les domaines agricole, industriel et des services, pour absorber cette poussée démographique, Jacques Henri Labourdette, architecte français, se penche sur le

[1] Albert BADR, « Naḥwa âfâq iqtiṣâdiyya jadîda » (Vers de nouveaux horizons économiques), *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, Beyrouth, p. 148. (Série : Face au présent ; prononcée le 15 février 1960).
[2] 'Alî BAZZÎ, « Fî ṭarîq al-tawjîh wa-al-binâ' » (L'orientation et la construction), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1960, Beyrouth, p. 10. (Série : Face au présent ; prononcée le 11 janvier).
[3] 'Usmân Ad-DANÂ, « At-Taṣmîm wa mustaqbal Lubnân » (La planification et l'avenir du Liban), *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1964, p. 13. (Série : Hors-série ; prononcée le 24 février 1964).
[4] *Ibid.*, p. 18.
[5] Louis Joseph LEBRET, « Le Liban au tournant », op. cit., p. 32.

problème de l'accroissement rapide des villes causé aussi par le rapide accroissement de la population[1].

La poussée démographique, le « déplacement de la population agricole vers la ville », le « développement industriel », sont les raisons principales qui expliquent l'accroissement des villes, y compris la capitale Beyrouth. De plus, l'« augmentation du niveau de vie », et les avantages que les villes offrent en matière de « confort », « commodités », « culture », « promotion sociale », favorisent également cet accroissement. Cela nécessite, selon Labourdette, une « politique de planification et d'urbanisation » pour que les villes se développent « harmonieusement les unes par rapport aux autres, et l'ensemble par rapport au pays » : « le développement anarchique, non prévu, non planifié, est un danger redoutable »[2]. C'est au Ministère de la Planification qu'incombe, selon Labourdette, la responsabilité de susciter le « choix politique et économique » selon lequel doit être aménagé le territoire, aménagement qui doit reposer sur des grandes options telles que « les grands tracés de circulation », « les aérodromes », « le potentiel en industrie et en logements des régions », et « la cadence du développement »[3]. Une fois ce choix arrêté, le Ministère doit élaborer un « schéma » de la ville dont l'objet consiste à fixer l'implantation du centre-ville, de la région industrielle, des espaces boisés. Par suite, « un plan directeur » du centre-ville doit, d'une part, fixer les « grands axes monumentaux » ainsi que les « possibilités d'accès et de parkings » de ce centre et, d'autre part, élaborer les « programmes culturels [et] sociaux » pour assurer aux citadins et aux visiteurs une animation reflétant l'esprit de la ville.

De son côté, René Habachi évoque le problème des résistances psychologique et sociales à la planification et au développement au Liban et dans les pays de langue arabe. Si l'homme possède trois types d'énergies constructives, à savoir : les « énergies instinctives qui sont infra-humaines », les « énergies rationnelles qui sont proprement humaines » et les « énergies de foi » qui sont « supra-humaines »[4], l'homme de langue arabe est en étape de transition. Sortant d'un

[1] Jacques Henri LABOURDETTE, « Problèmes posé par l'accroissement rapide des villes. Vues prospectives sociologiques et d'urbanisme », *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1966, Beyrouth, p. 7-30. (Série : Hors-série ; faite le 18 janvier 1966).
[2] *Ibid.*, p. 16.
[3] *Ibid.*, p. 27.
[4] René HABACHI, *Les résistances psychologiques à la planification en pays arabes*, Beyrouth, centre régional de formation des cadres supérieures de l'Enseignement dans les Etats arabes, sans date, p. 3 ; cf. A.C.L., dossier n°24 « Correspondances ».

état où dominent « les énergies instinctives » et allant vers un état où priment « les énergies rationnelles », cet homme en transition présente une « résistance » au développement de son pays. Au moment où l'Europe était, tout au long du XIXe siècle, en train de vivre « la vague des nationalismes » après les siècles de la Renaissance et des Lumières, l'Orient, résigné après de longs siècles de sommeil, commençait à se « réveiller avec le sentiment d'être écrasé par l'étranger ». Déchiré entre une énergie instinctive de « conservation » qui s'exaspère et l'énergie « d'une foi » devenue traditionnelle parce qu'elle n'est pas alimentée par une « raison progressive », l'homme oriental se trouve dans un « état psychologique transitoire », qui n'est pas suffisamment rationnel, l'empêchant de trouver les techniques nécessaires pour élaborer une planification véritable en vue d'un développement durable[1]. Dominé par l'alliance de l'instinct empirique et de la foi traditionnelle, impatient et incapable de penser à des solutions valables pour « longtemps » et pour le « plus large espace possible », l'état psychique de l'homme oriental et par suite la planification résultant de cet état sont victimes du « maintenant » et « ici »[2].

Sur le plan social, René Habachi suit la même grille d'analyse classant les sociétés en trois types : « idéologiques ou mystiques », « méthodiques » et « empiriques ». Alors que le premier type est caractérisé par la domination des « énergies de croyance », le deuxième est marqué par la primauté des « énergies rationnelles » et le troisième par la prépondérance des « énergies instinctives ». Du fait de la domination de « l'instinct » sur les forces rationnelles, les sociétés de langue arabe, y compris la société libanaise, sont « des masses » empiriques, plutôt que des « sociétés de personnes » où sont conciliées « foi et raison ». Selon cette analyse, la « masse » apparaît comme un ensemble d'« individus » où chacun poursuit son « bien individuel », alors que la « société » est constituée « de personnes » dont chacune est à la fois une « valeur absolue » et une « personne ouverte sur toutes les autres à la recherche d'un bien commun »[3]. Contrairement à la « société », la « masse » où règnent « l'égoïsme », le « prestige », « l'anti-civisme » et les intérêts individuels » ne peut être qu'hostile à la planification.

[1] *Ibid.*, p. 4.
[2] *Ibid.*, p. 5.
[3] René HABACHI, *Les résistances sociales à la planification en pays arabes*, Beyrouth, centre régional de formation des cadres supérieures de l'Enseignement dans les Etats arabes, sans date, p. 1 ; cf. A.C.L., dossier n°24 « Correspondances ».

Bien que parfaitement conscients des deux aspects, psychologique et social, de la résistance des Libanais et des peuples de langue arabe à la planification dans leurs pays, René Habachi et plus globalement le Cénacle libanais n'ont de cesse cependant de diffuser et de tenter d'ancrer chez les Libanais les concepts de développement et de planification. Consolider la nation ne se fait pas seulement par la mythologie et les discours théoriques mais par la « Réforme » et « l'aménagement du pays ». La survie de la nation ne peut se faire qu'en unifiant « le corps social »[1] et cette unification exige un développement durable qui nécessite à son tour une planification économique, sociale, culturelle et éducative.

Pour une réforme administrative

Dès le début des années cinquante, l'administration figure parmi les sujets qui suscitent l'attention des conférenciers du Cénacle. Certains d'entre eux ont limité leur approche à la simple définition de l'administration et de ses fonctions comme Soleiman Naufal qui la considère comme un « appareil trop délicat et trop précieux » pour le pays qui ne doit être confié qu'à « des mains expertes » et à des « hommes indépendants et compétents »[2]. D'autres, comme Philippe Taqlâ, ont abordé le sujet avec un esprit critique. La considérant comme le « volet non politique de la structure de l'Etat » (*al-shiqq ghayr al-siyâsî min haykal al-idâra*)[3], et l'organisatrice de la vie des individus dans le cadre général de la société nationale, Taqlâ déplore le fait que l'administration libanaise connaisse une double crise touchant à la fois les fonctionnaires et les méthodes de travail. Il attribue cette double crise, d'une part, à la politique partisane exercée par les politiciens libanais qui ont nommé beaucoup de personnes non compétentes et non spécialistes aux postes de la fonction publique et, d'autre part, au manque de respect du peuple libanais à l'égard du gouvernement qui se manifeste par une indifférence totale des citoyens envers l'administration et ses actions. Taqlâ va plus loin en reconnaissant que « l'idée de l'Etat » n'est pas encore mûre dans les esprits des Libanais, d'où l'absence d'éducation administrative (*al-tarbiya al-idâriyya*), de « sens de la responsabilité générale » (*al-mas'ûliyya al-'âmma*) et de crédit accordée au travail administratif[4]. De son côté, Hamid Frangié

[1] René HABACHI, « Liban 1961 », *Les Conférences du Cénacle*, op. cit., p. 37.
[2] Soleiman NAUFAL, « Réflexions d'un ancien serviteur de l'Etat », op. cit., p. 147.
[3] Philippe TAQLÂ, « Al-Siyâsa al-dâkhiliyya al-lubnâniyya », op. cit., p. 142.
[4] *Ibid.*

rejoint la critique de Taqlâ concernant le fait que l'Etat libanais a toujours été influencé dans le choix de ses fonctionnaires par des « considérations électorales ou partisanes ». Un agent n'étant pas forcément choisi pour ses « qualités intrinsèques » mais parce qu'il est « appuyé » par un chef politique[1].

Considérant l'administration comme pilier fondamental de l'édification de l'Etat libanais, le père Louis Joseph Lebret pose les prémices d'une « réforme administrative »[2] au Liban dans son rapport soumis au gouvernement libanais en 1964 et dans sa conférence au Cénacle. Cinq mesures sont proposées afin de mettre en vigueur cette réforme : définir le cadre de chacun des services publics, supprimer le recrutement arbitraire, sélectionner les fonctionnaires en fonction de leurs qualifications et les promouvoir en fonction de leur mérite, fonder un Institut d'Administration et enfin prendre les mesures nécessaires pour accélérer les processus administratifs. Reliant le gouvernement et l'administration au « développement », Lebret recommande que la réforme de l'administration soit conçue dans une « perspective à long terme » où la politique retrouve son statut de « grande discipline, à la fois technique et morale » capable d'ouvrir aux Libanais les voies de l'avenir. Lebret appelle donc les Libanais à une « révolution » radicale dans leur façon de considérer l'administration[3]. Mettant l'accent sur les dangers que le Liban est appelé à affronter, Lebret incite les Libanais à faire de leur administration un corps où s'associent leurs efforts collaboratifs pour construire leur pays. À son tour, René Habachi reproche aux gouvernants libanais de demander à l'administration de « se dessaisir au maximum de la chose publique », la réduisant ainsi à devenir l'un des corps les plus « affamés » du pays[4]. Du fait de la politique « tribale » menée par les politiciens libanais qui ne cherchent qu'à favoriser leurs « intérêts particuliers », l'administration est devenue étrangère à « l'intérêt général » voire à « sa vocation et sa raison d'être ». Cela risque, aux yeux de Habachi, d'entraîner la chute de « l'édifice de l'Etat » qu'elle représente. Ce faisant, Habachi appelle à « la réforme » comme « impératif » urgent susceptible de rendre à l'administration son rôle de « système nerveux » du « corps social » libanais sur lequel pourra s'établir une unité nationale viable. Examinant les mesures prises par le chéhabisme à cet égard, Habachi salue le rôle du « Service de la fonction publique » (*majlis al-khidma al-madaniyya*) et de « l'Ecole

[1] Hamid FRANGIÉ, « Considérations sur l'Etat », op. cit., p. 14.
[2] Louis Joseph LEBRET, « Le Liban au tournant », op. cit. 20.
[3] *Ibid.*, p. 21.
[4] René HABACHI, « Liban 1961 », op. cit., p. 28.

administrative » (*ma 'had al-idâra*) grâce auxquels ce « système nerveux » commence à se débloquer. Habachi voit dans cette « réforme » une sorte de « révolution » douce compatible avec les réalités historiques et sociales du Liban, qui revêt une importance essentielle en ce sens qu'elle peut transformer les Libanais d'une masse d'individus dominée par ses « énergies instinctives », ses intérêts particuliers, la satisfaction du « maintenant » et de l'« ici », en une société de personnes visant le « toujours » et le « partout » ainsi que le « bien commun »[1].

Jean Naffâ', spécialiste en droit, professeur à l'Institut national de l'Administration et attaché au Conseil du service civil, rejoint Lebret et Habachi pour dire que la tâche principale de cette administration consiste à aider le citoyen à exercer ses libertés et acquérir ses droits afin de devenir « membre de la société » (*'aḍû min a'ḍâ' al-mujtama'*)[2]. « Pilier fondamental de la structure de [la] maison libanaise », l'administration est composée de « fonctionnaires » (*muwaẓẓafîn*) dont la tâche est de sauvegarder « les intérêts généraux » (*al-maṣâliḥ al-'âmma*) et d'assurer la survie et l'évolution de la nation. Ces fonctionnaires œuvrent « au nom de l'Etat » (*bi ism al-dawla*) et mettent en vigueur ses lois en vue de réaliser le « bien commun » (*al-khayr al-'âm*)[3]. Contrairement à la conception en cours durant l'époque ottomane consistant à considérer que l'accession à un poste dans la « fonction publique » (*al-waẓifa*) comme un « négoce » (*sil'a*) qui s'achète et se vend afin de s'enrichir, la conception qui prévaut après l'indépendance, notamment à partir de 1958, considère que cette accession relève du mérite et ne doit intervenir que conformément aux exigences inscrites dans la loi. N'évoquant qu'un seul des aspects négatifs de la politique de recrutement des fonctionnaires, nommément le confessionnalisme, Naffâ' appelle le gouvernement libanais à mettre fin à l'application de l'article 95 de la Constitution consistant à distribuer les fonctions publiques entre les communautés religieuses[4]. Pour lui, le seul critère à prendre en compte désormais est celui des « compétences » (*al-kafâ'a*) des candidats. C'est le rôle du « Conseil du service public » (*majlis al-khidma al-madaniyya*), outil indispensable créé en 1959, dont la mission est non seulement de recruter des fonctionnaires compétents mais aussi de leur assurer une bonne formation sur la

[1] *Ibid.*, 29.
[2] Jean NAFFÂ', « Al-'Idâra » (L'Administration), *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1962, Beyrouth, p. 10. (Série : Les piliers de la Maison libanaise ; prononcée le 12 février 1962).
[3] *Ibid.*, p. 12.
[4] *Ibid.*, p. 15.

durée[1]. Naffâ‘ propose également deux autres mesures dans le cadre de la réforme administrative. La première concerne la « juridiction administrative » (*al-qaḍâ’ al-idârî*), représentée notamment par le « Conseil d'Etat » (*majlis al-shûrâ*) dont le rôle est de veiller au respect de la loi et de la justice dans les rapports entre l'administration et les citoyens et de garantir le bon fonctionnement de l'action administrative. En second lieu, Naffâ‘ préconise la « décentralisation » (*al-llâ-markaziyya*) de l'administration, au niveau des casas et des cinq grands départements (*muḥâfaẓât*)[2], où le préfet (*muḥâfiẓ*) représente tous les Ministères sauf les ministères de la Défense nationale et de la Justice, comme au niveau des municipalités qui jouissent d'une autonomie dans la gestion de leurs affaires même si cette autonomie est contrôlée par l'administration centrale.

En fait, l'idée de la « décentralisation administrative » a été posée depuis 1947 avec Charles Issawi, Pierre Eddé, Philippe Taqlâ, Ṣâ'ib Salâm et Kamâl Jumblâṭ. Trouvant dans la « tradition d'administration locale » la source de toute démocratie, Issawî met en évidence l'avantage de la « décentralisation » consistant à remettre la « solution des problèmes régionaux ou municipaux » entre les mains des responsables qui s'y intéressent le plus directement[3]. À son tour, Pierre Eddé voit dans la « décentralisation effective » un vecteur non seulement pour améliorer les diverses régions et pour associer les locaux « à la responsabilité de l'administration » mais aussi pour former « de bons éléments à la gestion des affaires publiques »[4]. Ṣâ'ib Salâm et Philippe Taqlâ, quant à eux, invitent le gouvernement à accorder aux locaux la responsabilité de gérer leur région[5]. Par ce biais, il y aurait une distribution plus juste et plus équilibrée des avantages socio-économiques proposés par le gouvernement central. En outre, une telle décentralisation permet d'alléger les procédures administratives en évitant aux citoyens de faire le trajet vers la capitale pour effectuer leurs formalités[6]. De son côté, Kamâl Jumblâṭ est persuadé que la « décentralisation » constitue le système administratif le plus compatible avec la réalité géographique et historique du Liban. N'hésitant pas à exprimer son

[1] *Ibid.*, p. 18.
[2] Beyrouth, Mont-Liban, Liban-Sud, Liban-Nord et Beqaa.
[3] Charles ISSAWI, « Fondement sociaux et économiques de la démocratie », op. cit., p. 15-16.
[4] Pierre EDDÉ, « Pour la sauvegarde du Liban dans la démocratie », op. cit., p. 203.
[5] Sâ'ib SALÂM, « Hawla binâ' al-dawla al-lubnâniyya » (La construction de l'Etat libanais), *Les conférences du Cénacle*, n°3, 1954, Beyrouth, p. 161. (Série : Lignes de force d'un devenir libanais ; prononcée le 4 janvier 1954).
[6] Philippe TAQLÂ, « Aḥâdîth fî al-siyâsa al-lubnâniyya » (Réflexions sur la politique libanaise), *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1954, Beyrouth, p. 180-181. (Série : Ligne de force d'un devenir libanais ; prononcée le 18 janvier 1954).

attachement à l'image d'un Liban enraciné dans l'histoire (*al-alif wa al-yâ'*)[1], Jumblâṭ considère le Liban comme berceau du premier « Etat civil », de la première « idée nationale », du premier « régime démocratique ». Du fait de la « nature montagneuse » du pays, qui constitue un « barrage naturel » entre la Méditerranée et l'intérieur syrien, une « réalité libanaise authentique » (*wâqi' lubnânî aṣîl*) et une « réalité politique plus ou moins indépendante » (*wâqi' siyâsî mustaqill*) sont ainsi apparues dès les temps les plus anciens. Et comme cette montagne libanaise est compartimentée par une série de vallées, des régions différenciées se sont constituées progressivement accueillant chacune une « famille spirituelle libanaise ». D'où l'apparition de la « communauté druze » (*al-jamâ'a al-durziyya*) et par la suite de « l'âme druze » (*al-rûḥ al-durziyya*) dans le Ḥaṣbayya et le *Wâdî al-taym*[2], de la « communauté shiite » (*al-jamâ'a al-shi'iyya*) dans la région de *Jizzîn* et du *Shûf*[3] et de la « communauté maronite » (*al-jamâ'a al-mârûniyya*) dans la *Qâdîsha*[4]. Cela explique, à son avis, la diversité des mœurs, des traditions, des humeurs, voire des dialectes entre les différentes communautés. De ce fait, le Liban historique « constitue une ''fédération réelle'' (*ittiḥâd fidirâlî wâqi'î*) entre les villages ». Plus largement, le Liban actuel forme, selon lui, une « fédération » entre « le petit Mont-Liban » (*jabal Lubnân al-ṣaghîr*) et les villes côtières. Le « Liban politique » (*lubnân al-siyâsî*) se trouve ainsi fondé sur cette « pluralité étrange » qui est en même temps source de « liberté », de « tolérance » et de « démocratie ». Ainsi, le Liban est condamné à être un pays de « cantons ». Aucun gouvernement politique et administratif ne peut réussir au Liban s'il n'est pas décentralisé. A ses yeux, la démocratie politique au Liban ne peut s'épanouir que dans le cadre d'une « démocratie locale » basée sur la décentralisation.

Économiste et chef du département des études politiques et administratives à l'Université américaine de Beyrouth, Adnân Iskandar lie la nouvelle définition de l'administration à la conception de l'Etat moderne. Du fait de la multiplication de ses responsabilités couvrant presque tous les secteurs de la vie de ses citoyens, l'Etat moderne doit se doter d'une grande machine administrative et l'importance de cette administration est d'autant plus grande que le pays concerné est en développement. Dans ce cas, l'administration devient un moyen de

[1] Kamâl JUMBLÂṬ, « Risâlatî ka nâ'ib » (Ma mission de député), *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1947, Beyrouth, p. 2-22. (Série : Hors-série, prononcée le 18 novembre 1946).
[2] Région sud-est du Liban.
[3] Région montagneuse située au Centre du Mont-Liban.
[4] Région nordique du Mont-Liban.

rénovation économique, éducative, culturelle, médicale et sociale de la société[1]. L'administration libanaise trouve ses origines, selon Iskandar, dans l'époque ottomane avant qu'elle ne revête une forme plus développée avec le mandat français. Bien qu'il reconnaisse à ce mandat le mérite d'avoir été à l'origine de quelques réformes en essayant de créer un modèle administratif libanais semblable au modèle français de la Troisième République, Iskandar lui reproche d'avoir visé l'intérêt des autorités mandataires plutôt que celui du peuple libanais. Pris par les grands événements qui ont accompagné les premières années de l'indépendance, le gouvernement libanais ne s'est pas rendu compte de la nécessité de rénover son appareil administratif. De ce fait, l'administration est devenue la proie de la « corruption » et de l'inefficacité, ce qui a suscité la colère des Libanais qui se sont dressés, en 1952, contre le premier président de l'indépendance Béchara al-Khouri[2]. Malgré les tentatives menées par le président Chamoun pour améliorer le fonctionnement de l'administration, entre 1952 et 1958, celle-ci n'a été l'objet d'une véritable réforme, selon Iskandar, qu'avec l'arrivée au pouvoir du président Chéhab. Pour la première fois une « Commission centrale pour la réforme administrative » (*al-hay'a al-markaziyya li-al-iṣlâḥ al-idârî*) est créée le 6 décembre 1958 par le décret 193 dont les dispositions principales consistent à supprimer toutes les formalités administratives non-nécessaires, à mettre en vigueur la décentralisation (*lâ-markaziyya*), à établir un système de contrôle des fonctionnaires, à assurer leur formation, à supprimer les fonctions non-productives, à interdire les interventions politiques dans l'administration, à fonder un « Institut national pour l'Administration » et enfin à créer une commission indépendante appelée « Conseil du service public » (*majlis al-khidma al-madaniyya*)[3]. C'est en juin 1959 que le gouvernement libanais met en vigueur son projet de réforme et Iskandar souligne plusieurs réalisations accomplies dans ce cadre. Sur le plan de la décentralisation par exemple, le gouvernement libanais a réussi à donner aux préfets ou gouverneurs locaux (*muḥâfiẓ*) beaucoup des attributions (*ṣalâḥiyyât*) qui étaient auparavant dévolues aux ministres et directeurs généraux des ministères. De ce fait, beaucoup de formalités administratives peuvent désormais être traitées dans les bureaux des préfectures ou *muḥafaẓat* locales et non plus dans les services centraux à Beyrouth. Iskandar constate néanmoins que les gains en efficacité restent très modestes du fait de la routine administrative et de la « mentalité

[1] Adnân ISKANDAR, « Lubnân al-idârî » (Le Liban administratif), *Les Conférences du Cénacle*, n°4-5, 1965, Beyrouth, p. 8. (Série : Liban 1964-1965 ; prononcée le 22 février 1965).
[2] *Ibid.*, p. 10.
[3] *Ibid.*, p. 14.

juridique » (*‘aqliyya ḥuqûqiyya*) héritée des Ottomans et des Français et toujours en vigueur. Pour en sortir et moderniser l'Etat, il est exigé, selon Iskandar, un niveau de « connaissances » et de « spécialisation […] que l'administration libanaise ne possède pas actuellement »[1].

Mettant l'accent sur la propagation de la corruption (*al-fasâd wa al-rashwa*) et de l'absence d'éthique (*tadannî al-mustawa al-khuluqî*) dans cette administration, dues au manque du sens de la responsabilité chez les fonctionnaires et à l'indifférence des citoyens à l'égard de cet immoralisme, Iskandar salue la mesure prise par le gouvernement consistant à créer la Commission d'inspection centrale (*hay'at al-taftîsh al-markazî*) dont la tâche est de lutter contre ce phénomène. En revanche, Iskandar reproche au Parlement son indifférence à l'égard de l'action de l'administration, manifestée par l'absence de surveillance législative sur le budget général. L'autre mesure saluée par Iskandar est la création du Conseil de service public dont la tâche consiste à recruter les fonctionnaires sur la base du mérite et de la compétence et à leurs assurer une formation continue[2]. L'Institut national de l'administration générale est l'outil permettant au Conseil de service public de dispenser aux fonctionnaires une « culture administrative » (*thaqâfa idâriyya*) et une « formation pratique » (*tadrîb ‘amalî*) les habilitant à être à hauteur des exigences de leurs fonctions.

Reconnaissant à la réforme d'avoir réduit sérieusement les interventions politiques dans le domaine de l'administration, Iskandar constate qu'elle est en revanche restée incapable de trouver une solution au problème du confessionnalisme qui exige la répartition des postes entre les diverses confessions. Pour lui, il est temps d'abandonner la règle confessionnelle lors du recrutement des candidats et il propose de commencer par recruter 30% des candidats à la Fonction publique sur la base de leurs seules qualités professionnelles et indépendamment de leurs appartenances religieuses. Cela peut constituer, à ses yeux, un bon début pour convaincre l'opinion publique et les responsables politiques des avantages de cette formule.

La réforme administrative entreprise par le chéhabisme reste donc insuffisante aux yeux d'Iskandar comme de Bashîr al-‘Arîḍî, professeur en sciences sociales et président de

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 23.

l'Association des sciences politiques[1]. Pour eux, elle a échoué à provoquer des changements profonds dans le corps administratif. Le manque d'expérience chez les personnes chargées de l'appliquer, le peu d'enquêtes scientifiques et de terrain qui ont été menées, la négligence du problème confessionnel, la résistance d'un grand nombre de fonctionnaires aux diverses mesures instaurées, l'instabilité de la situation politique et enfin l'absence du soutien populaire ont constitué autant de facteurs négatifs empêchant la création d'un « cerveau administratif »[2] et la modernisation des outils de l'Etat.

Tout au long des années soixante et pour la première fois au Liban, une nouvelle conception de l'Etat est adoptée par le président de la République et les équipes qui l'entourent, prônée par le Cénacle libanais. Justice sociale, développement, planification et réforme administrative en sont les maîtres-mots. Bien qu'elle ne soit pas arrivée à réaliser la totalité de ses objectifs, cette entreprise menée par le chéhabisme et le Cénacle a constitué jusqu'à présent la seule véritable tentative de créer un Etat moderne au Liban.

[1] Bashîr al-ʿARÎḌÎ, « Lubnân al-siyâsî » (Liban politique), *Les Conférences du Cénacle*, n°4-5, 1965, Beyrouth, p. 55. (Série : Liban 1964-1965 ; prononcée le 15 mars 1965).
[2] Edward ḤUNAYN, « Lubnân al-ghad » (Liban demain), *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1966, Beyrouth, p. 23. (Série : Hors-série ; prononcée le 8 novembre 1965).

CHAPITRE VII

APRÈS LA CRISE DE 1958 : RÉVOLUTION OU ÉVOLUTION

Bien que les événements de 1958 aient abouti à un compromis entre Libanais résumé par le célèbre slogan « ni vainqueur, ni vaincu » (*lâ ghâlib wa lâ maghlûb*), ils ont représenté la première fracture entre les Libanais après l'indépendance du pays. En outre, et pour la première fois depuis sa conclusion, le pacte national de 1943 a été mis en question. Les libanistes, majoritairement chrétiens, accusaient les arabistes, majoritairement musulmans, d'avoir trahi le pacte en se ralliant à Nasser et à son projet d'union arabe incarné à l'époque par la République arabe unie. Les arabistes, quant à eux, reprochaient aux libanistes d'avoir soutenu la politique extérieure pro-occidentale menée par le président Camille Chamoun. Dès lors se sont posées plusieurs questions : le pacte est-il toujours valide pour assurer la coexistence entre chrétiens et musulmans ? A-t-il besoin d'être amendé, amélioré ou bien faut-il le sacrifier en tant que fondement principal de la survie du Liban ? Les événements de 1958 peuvent-ils être qualifiés de révolution ? D'ailleurs le Liban peut-il supporter une révolution violente qui change brutalement les données du pays ? Se trouvant confronté à ces questions, le Cénacle libanais appelle les intellectuels à repenser le pacte, l'identité libanaise et son rapport à l'arabité.

Divers points de vue sont exprimés à la tribune du Cénacle. Une partie des conférenciers défendent l'ancienne formule du pacte, d'autres appellent à l'élaboration d'un nouveau pacte qui soit plus positif. Mais la majorité des intellectuels sont d'accord pour affirmer que le Liban répugne à tout bouleversement brusque. S'appuyant sur le personnalisme comme référence philosophique et morale à toute activité politique, économique et sociale, beaucoup d'intellectuels, autour de Michel Asmar et René Habachi, ne conçoivent la véritable révolution

libanaise qu'en la reliant à « la personne », à « l'exercice de sa liberté » et à sa « dignité »[1] et vont jusqu'à considérer que du fait de l'attachement des Libanais à leurs valeurs spirituelles, cette révolution, bien que s'enracinant dans l'histoire, doit être « inspirée par la transcendance ». Ainsi, il ne s'agit plus d'un bouleversement brusque, mais d'une « progression infinie » et d'une « évolution ». Cela exige alors non seulement un dépassement de la négativité du pacte mais la mise en œuvre d'une politique de développement de l'éducation civique et de renforcement des institutions de l'Etat.

Pour un dépassement de la « négativité » du pacte de 1943

Malgré les questions évoquées à son propos après la crise de 1958, le pacte national n'a jamais perdu son caractère d'accord consensuel entre les Libanais. Le Premier ministre, Ṣâ'ib Salâm, est l'un des Libanais sunnites qui n'ont jamais cessé de croire en ce « pacte non écrit » (*mithâq ghayr maktûb*) qui a uni les « deux Liban » (*Lubnânân*) antagonistes créés en 1920 par les Français, le Liban libaniste et le Liban arabiste[2]. Déclarant sa foi en ce pacte, Salâm souligne ses trois vertus, ses « vérités » (*ḥaqâ'iq*) comme il dit. Premièrement, le Liban a dépassé sa nature de terre de refuge pour devenir une patrie et de ce fait il n'est plus un pays pour une confession spécifique mais une patrie pour tous ces fils. En second lieu, il est devenu un Etat indépendant et souverain (*dawla ḥurra sayyida*). Enfin, l'arabité du Liban (*'urûbat lubnân*) est acquise, autrement dit son appartenance à la « grande famille arabe » (*al-usra al-'arabiyya al-kabîra*) et sa volonté de coopérer avec les « pays arabes » sur les plans économique, politique et culturel. De son côté, Mohammad Knî'û, médecin et ministre sunnite, rejoint Salâm lorsqu'il affirme que le pacte est l'élément fédérateur des Libanais et consacre l'idée d'un « Liban arabe » (*Lubnân al-'arabî*)[3]. Il appelle donc les Libanais à revenir à l'esprit du pacte et à agir dans son cadre et selon ses principes. D'ailleurs, si Michel Asmar insiste sur le respect du pacte c'est parce que celui-ci « consacre effectivement et juridiquement le nationalisme libanais une fois

[1] René HABACHI, « Un Personnalisme de chez nous ou ''peut-on être personnaliste sans cesser d'être oriental ?'' », op. cit., p. 106.
[2] Ṣâ'ib SALÂM, « Lubnân wâḥid lâ Lubnânân » (Un seul Liban et non pas deux), *Les conférences du Cénacle*, n°5, 1961, Beyrouth, p. 16. (Série : préoccupations libanaises ; prononcée le 17 avril 1961).
[3] Mohammad KNÎ'Û, « Khawâtir fî al-siyâsa mundhu 'ahd al'intidâb ilâ al-yawm » (Réflexions sur la politique depuis le Mandat français jusqu'aujourd'hui), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1960, Beyrouth, p. 41-60. (Série : Face au présent ; prononcée le 25 janvier 1960).

pour toutes » (*karrasa nihâ'iyyan al-qawmiyya al-lubnâniyya bi-al-fi'l wa-al-qânûn*) et révèle le « visage libanais » (*Lubnân dhû al-wajh al-lubnânî fa-ḥasb*) du pays[1]. Michel Khoury considère également le pacte comme expression de ce visage libanais où se mêlent Occident et Orient. Bien qu'il soit très proche à la fois « de l'esprit de la civilisation des Arabes » et de la « culture occidentale », le Liban ne peut se considérer ni « tout à fait arabe » ni « européen » ou « américain »[2]. Le pacte, « compromis singulier », traduit l'identité du « visage actuel » du Liban : elle est libanaise, et la « modération » constitue sa caractéristique principale. Ce « *modus vivendi* », selon Khoury, n'est pas seulement un moyen pour construire « le Liban de demain » mais aussi un « bel exemple de coexistence » dans laquelle chrétiens et musulmans libanais ont « le désir permanent et profond de rester »[3].

Se situant dans la lignée des intellectuels libanistes, Kamâl al-Ḥâjj, professeur et philosophe, directeur du Département des programmes au Ministère de l'Education nationale et du Département de Philosophie à l'Université libanaise, dresse la philosophie du nationalisme libanais[4].

Partant du postulat que « l'homme est un être national » (*al-insân kâ'in qawmi*)[5], al-Ḥâjj considère qu'« il n'y a pas d'Humanité (*insâniyya*) hors du nationalisme (*qawmiyya*) ». Bien que de nature différente, l'Humanité, qui est une « quintessence » (*jawhar*), et le nationalisme, qui est une « existence » (*wajûd*), sont inséparables. Pour lui, l'existence nationaliste (*al-wujûd al-qawmî*) n'est que la matière dont l'Humanité s'incarne. Par conséquent, le nationalisme n'est pas une « phase transitoire » mais une « haute valeur humaine »[6] qui a une réalité permanente. Ceci posé, al-Ḥâjj analyse spécifiquement le nationalisme libanais (*al-qawmiyya al-lubnâniyya*) s'est réalisé avec l'indépendance en 1943. C'est grâce au « pacte national » (*al-mithâq al-waṭanî*) que le Liban est devenu un « Etat » (*dawlat*) souverain membre de l'ONU et que « le nationalisme

[1] Michel ASMAR, « Al-Ṭâlib wa-al-wâqi' al-lubnânî » (L'Etudiant et la réalité libanaise), *Les Conférences du Cénacle Libanais*, n°5-6, 1963, Beyrouth, p. 88. (Série : L'Université et sa mission ; prononcée le 24 mars 1961 à l'initiative de la Fédération des Etudiants universitaire au Liban, et répétée pour le Comité libanais des Etudiants le 10/5/1961).
[2] Michel el-KHOURY, « Ebauche d'un visage du Liban », op. cit., p. 11.
[3] *Ibid.*, p. 23.
[4] Cf. *Majallat al-Ḥikma* (Revue de la Sagesse), n°4, 1995. Numéro publié à l'hommage de Kamâl al-Hâjj.
[5] Kamâl al-ḤÂJJ, « 1943 : târîkhun muftaraq » (1943 : une date tournante), *Les conférences du Cénacle*, n°10, 1961, Beyrouth, p. 12. (Série : considérations libanaises ; prononcée le 8 mai 1961).
[6] *Ibid.*, p. 13.

libanais s'est réalisé effectivement et par la loi »[1], exprimant la nature particulière de l'humanisme libanais et consacrant la maturité politique des citoyens du pays. Ainsi, le pacte lui apparaît, d'une part, comme une « harmonie civilisatrice » (*tanâghum ḥaḍârî*) entre « deux grandes religions, l'islam et le christianisme »[2] et, d'autre part, comme une « concordance équitable » (*tajâwub ʻâdil*) entre Libanais dans le partage de la gestion de la vie politique et administrative de leur pays. De ce fait, défendre le Liban et avoir des relations extérieures indépendantes ne peut s'effectuer qu'en préservant le pacte national. Al-Ḥâjj va plus loin. Persuadé que l'« Etat » représente la phase la plus évoluée dans la démarche des peuples, et qualifiant le pacte de raison d'être de l'Etat libanais, al-Ḥâjj fait observer que les Libanais ont réalisé, par le biais de ce pacte, non seulement leurs « libertés individuelles » représentées notamment par la « liberté psychique et morale » mais aussi leur « liberté collective » à savoir leur « liberté politique » (*al-ḥuriyya al-siyâsiyya*)[3]. Si le nationalisme libanais est « une valeur humaine », et si l'indépendance de 1943, basée sur le pacte national, est l'incarnation étatique du « peuple libanais », alors le pacte ne peut être que « définitif » (*nihâ'î*). Pour lui, les propos considérant le pacte comme « transitoire » (*marḥalî*) reviennent à dire que le Liban, en tant qu'entité nationale, est lui aussi un pays transitoire qui, un jour, périra au profit d'une autre entité, syrienne ou arabe[4]. Al-Ḥâjj reproche aux arabistes libanais leur attitude vis-à-vis du Liban : « on ne peut pas concilier, *écrit-il*, nationalisme arabe et nationalisme libanais »[5]. L'arabité (*al-ʻurûba*), à ses yeux, n'est qu'une « union spirituelle » (*wiḥda rûḥiyya*) qui est nourrie par la « langue arabe » et qui relie les divers « pays arabes ». Toujours confuse dans les esprits, elle n'a jamais dépassé, selon al-Ḥâjj, le stade du « sentiment » (*shuʻûr*). Il affirme : « il n'y a pas de place pour deux nationalismes dans un même Etat »[6]. Cela n'implique pas un divorce avec le « monde arabe » (*al-ʻâlam al-ʻarabî*), l'arabité constituant l'un des « attributs » (*ṣifa*) du Liban.

Si le pacte, cette « harmonie » entre christianisme et islam, constitue la pierre angulaire de l'Etat libanais, le « confessionnalisme » apparaît comme facteur fondamental de ce que al-

[1] *Ibid.*, p. 23.
[2] *Ibid.*, p. 24.
[3] *Ibid.*, p. 25.
[4] *Ibid.*, p. 30.
[5] *Ibid.*, p. 31.
[6] *Ibid.*, p. 36.

Ḥâjj appelle « la philosophie du pacte national » (*falsafat al-mîthâq al-waṭanî*)[1]. Pour lui, le pacte n'est pas seulement un accord politique, il porte en lui une philosophie et une doctrine (*'aqîda*) : il s'agit d'un « confessionnalisme constructif » (*al-tâ'ifiyya al-bannâ'a*)[2] qui est la raison d'être du pays. Se réclamant « confessionnaliste » (*ṭâ'ifî*) al-Ḥajj croit en la « positivité »[3] du confessionnalisme en tant que fondement principal de l'existence nationale des Libanais, que « raison d'être principale du Liban » (*al-mubarrîr al-akbar li-Lubnân*). Pour lui le « confessionnalisme » est l'incarnation concrète de la religion : « la bataille […] n'est pas entre religion et confessionnalisme […] mais [entre] athéisme (*al-ilḥâd*) et […] religion »[4]. Il refuse donc la suppression du confessionnalisme avec comme conséquence la séparation entre « l'Etat » et la « religion ». Si cette suppression devait avoir lieu, elle devrait s'effectuer entre le « gouvernement », qui est une administration des affaires temporelles, et le « système confessionnel » qui est l'administration des affaires spirituelles. En d'autres termes, la séparation ne peut pas se faire entre deux « quintessences » ou entre deux principes spirituels, que sont ici l'Etat et la religion, mais entre deux « existences matérielles » que sont « le confessionnalisme » et le « gouvernement ». Refusant le modèle étatique communiste où « l'Etat » est « athée », et persuadé qu'on ne peut pas supprimer la « religion » de la « vie de l'homme » (*ḥayât al-insân*), al-Ḥâjj appelle à un « Etat croyant » (*dawla mu'mina*) mais où les hommes qui dirigent le gouvernement sont séparés des hommes qui gèrent les affaires religieuses. La thèse d'al-Ḥâjj se résume dons ainsi : le nationalisme libanais est le reflet de la « personnalité nationale » et de la structure de la société libanaise qui est confessionnelle par nature. Et comme l'Etat libanais est la réalisation juridique et politique de ce nationalisme, il devient impossible de séparer l'Etat du confessionnalisme[5].

Avant sa conférence au Cénacle al-Ḥâjj avait exprimé ces mêmes idées en mai 1959[6], et elles avaient enflammé les journaux suscitant les réactions vives des arabistes et des syrianistes attachés au visage arabe ou syrien du Liban. Provoqués par ses propos selon lesquels l'idée du

[1] Kamâl al-ḤÂJJ, *Falsafat al-mîthâq al-waṭanî, mabḥath falsafî lâhûtî siyâsî ḥawla al-ṭâ'ifiyya fî Lubnân 'alà daw' al-mîthâq al-waṭanî*, Beyrouth, sans éditeur, 1961, p. 20.
[2] Kamâl Al-ḤÂJJ, « Al-Ṭâ'ifiyya al-bannâ'a » (Le confessionnalisme construtif), *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1960, Beyrouth, p. 103-128. (Série : Face au présent ; prononcée le 8 février 1960).
[3] *Ibid.*, p. 105.
[4] *Ibid.*, p.108.
[5] *Ibid.*, p. 114.
[6] *Al-Shirâ'*, 1 mai 1959, n°451.

« nationalisme arabe » n'a jamais trouvé à se concrétiser[1], le journaliste Mohammad Mashmûshî l'accuse d'avoir manipulé « les idées » et la « vérité » (*al-ḥaqîqa*) afin de perturber le lecteur arabe »[2]. Quant à Zakî Naqqâsh, directeur de l'école suniite *al-Maqâṣid,* il publie une longue étude dans laquelle il s'attache à montrer que le Liban, dès les temps anciens, était terre de refuge pour les « tribus arabes » (*al-qabâ'il al-'arabiyya*) voire capitale du premier « Etat arabe » connu dans l'histoire, à savoir le village de *'Anjar* la capitale estivale des souverains Omeyyades[3]. Naqqâsh va plus loin dans son étude estimant que les Maronites eux-mêmes, qui se considèrent comme porteurs du flambeau du nationalisme libanais, sont d'origine arabe[4]. Pour autant, ce sont les propos d'al-Ḥâjj donnant au confessionnalisme une dimension philosophique qui suscitent les réactions les plus dures. Lui reprochant sa position favorable au confessionnalisme, Kâmil al-As'âd, futur député et chef du Parlement dans les années soixante-dix et quatre-vingt, refuse l'alliance objective des politiques et des religieux qui trouve sa légitimité dans le confessionnalisme et le pacte. Persuadé que cette alliance ne peut pas garantir le « vivre ensemble » pour longtemps, As'ad appelle à « laïciser l'Etat » ainsi que tous « les secteurs de la vie politique »[5]. Mais c'est la revue *al-Binâ',* dont les tendances sont nationalistes syriennes, qui est la plus sérère dans sa réplique à al-Ḥâjj. En février 1960, elle organise une enquête parmi des étudiants, apparemment des partisans du Parti nationaliste syrien[6], qui appartiennent à diverses universités. De cette enquête il ressort que les étudiants qualifient al-Ḥâjj d'être un « philosophe sophiste ». Pour eux, la suppression du confessionnalisme n'implique en aucun cas l'encouragement de « l'athéisme ». Se référant au fondateur de leur parti, Anṭûn Sa'âdih, ces étudiants appellent à une « séparation entre l'Etat et la religion » (*faṣl al-dîn 'an al-dawla*) et à la promulgation d'un code civil permettant aux citoyens libanais de se libérer totalement de la tutelle des « autorités religieuses » (*al-ṣuluṭât al-diniyya*)[7].

[1] *Al-'Amal*, 9 juin 1959.
[2] Mohammad MASHMÛSHÎ, « Hadhâ huwa raddunâ 'alà al-duktûr Kamâl al-Ḥâjj », *Al-Siyâsa*, 19 mai 1959.
[3] Zakî NAQQÂSH, *al-'urûba fî turâthunâ al-lubnânî* (l'arabité dans notre patrimoine libanais), Beyrouth, sans date, p. 24, A.C.L., volume n°24, op. cit.
[4] *Ibid.*, p. 25.
[5] Kâmil al-AS'AD, « Kâmil al-As'ad yad'û ilà 'almanat al-dawla", *al-Jarîda*, 6 février 1960.
[6] Ṭalâl Ṣaqr, Sâmî Faraḥ, Marwân Dajjânî, Munaḥ Samâra, Nizâr Abû Ibrâhîm, 'Abdû Dabbûs, Ḥassan Zahrî, Muhîb Kayrûz, Anṭûn al-Jmayyil, Kamîl Ra'd, Nâdira Khûrî, cf. *al-Binâ'*, 4 février 1960.
[7] *Ibid.*

Suite à cette grande polémique, al-Ḥâjj rassemble ses idées dans un de ses livres les plus célèbres, *La philosophie du pacte national* publié en 1961[1], avant de se retirer quelques années du débat public. Il ne réapparait qu'en 1966 quand le Cénacle libanais publie son livre, *À la lueur de la vérité*[2], dans lequel il retrace son itinéraire philosophique.

Le débat autour du confessionnalisme et du pacte ne s'interrompe pas au Cénacle, et devient plus critique. Michel Khoury, par exemple, bien que favorable au confessionnalisme en tant que système politique qui rend « justice » aux citoyens en préservant « chaque minorité des misères que lui ferait subir une minorité plus forte »[3], le voit néanmoins comme « une étape » et non pas comme une valeur définitive ainsi que le conçoit al-Ḥâjj. Car quels que soient ses avantages, note-t-il, il retarde « l'évolution » souhaitée par les Libanais. De même, Edward Ḥunayn dénonce le fait que le pacte soit fondé sur une « interdiction [réciproque] » (*al-imtinâ'*)[4] en vertu de laquelle les chrétiens s'interdisent de collaborer avec l'Occident et de solliciter sa protection, et les musulmans s'abstiennent de revendiquer leur aspiration de s'unir avec le grand Etat arabe souhaité. Il n'est donc qu'un accord sur un nombre de « concepts négatifs » (*mafâhîm salbiyya*) et ignore « les principes positifs actifs » susceptibles de consolider le « vivre ensemble »[5]. Bashîr al-'Arîḍî, quant à lui, met en évidence le fait que le pacte, bien qu'établi pour assurer la « stabilité » du pays, a en réalité servi « les intérêts des *zaïm*-s[6] des communautés » plutôt que le bien de la société et la « dignité » (*karâmat*) de « la personne libanaise » (*al-insân al-lubnânî*)[7]. 'Arîḍî propose de le repenser dans le sens d'un « contrat social social entre l'Etat et le citoyen » (*ta'âqudan ijtimâ'îyyan bayna al-dawla wa-al-muwâṭin*)[8] plutôt plutôt que d'un accord entre représentants de communautés religieuses.

[1] Kamâl al-ḤÂJJ, *Falsafat al-mîthâq al-waṭanî, mabḥath falsafî lâhûtî siyâsî ḥawla al-ṭâ'ifîyya fî Lubnân 'alà daw' al-mîthâq al-waṭanî*, op. cit.
[2] Kamâl al-HÂJJ, *Fî ghurrat al-ḥaqîqa*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1966.
[3] Michel el-KHOURY, « Ebauche d'un visage du Liban », op. cit., p. 23.
[4] Edward ḤUNAYN, « Ba'da al-'âṣifa » (Après la tempête), *Les conférences du Cénacle*, n°9, 1961, Beyrouth, p. 20. (Série : considérations libanaise ; prononcée le 15 mai 1961).
[5] Bâsim al-JISR, « Qiyam lubnâniyya thâbita » (Valeurs libanaises constantes), *Les Conférences du Cénacle*, n°10, 1963, Beyrouth, p. 11. (Série : Reconstruction du Liban par l'information et l'orientation ; sans date).
[6] Chefs politiques traditionnels.
[7] Bashîr al-'ARÎDÎ, « Lubnân al-siyâsî », op. cit., p. 51.
[8] *Ibid.*

À l'instar de Michel el-Khoury, Fouad Boutros considère le pacte comme un « équilibre interne et une consécration internationale » posé par les « hommes de 1943 »[1]. Il observe cependant qu'il lui manquait le dynamisme nécessaire pour produire les conséquences souhaitées par ses concepteurs. Les Libanais, selon Boutros, indifférents à « la gestion des affaires publiques » restent des « homme[s] d'un village, d'une région, d'un clan, d'une tribu, d'une communauté ». En d'autres termes, les Libanais, malgré le pacte, n'ont pas dépassé le stade « primitif » dans la « vie des peuples »[2]. Ainsi, ce pacte, du fait qu'il n'a pas pris « racine dans le le peuple » comme l'a montré la crise de 1958, n'a plus la capacité, dans sa forme originale, de provoquer l'évolution souhaitée par les intellectuels cénacliens. Pour cette raison, Boutros appelle les Libanais à passer du pacte de 1943 qui est « une double renonciation » à une « adhésion », « un acte positif sans restriction ni réserve ». Cet acte se manifeste, selon lui, par « la volonté de vivre en commun » qui est « la règle d'or qui doit être inscrite au fronton de notre édifice national. Sacrée et intouchable cette règle permettra à l'ingéniosité et au génie de notre peuple de s'épanouir dans un cadre souverain et un climat qu'il nous incombe d'assainir tous les jours davantage »[3].

Après la crise de 1958, la véritable question qui inquiète ces intellectuels est de savoir comment le Liban pourra conduire son « évolution » de manière à éviter aux Libanais une « révolution » brusque et violente comme cela a été le cas durant la crise de 1958. Pour le Cénacle et ses amis intellectuels, il ne s'agit plus de défendre le pacte comme précédemment, mais de dépasser sa négativité manifestée par « l'égoïsme communautaire » et de s'orienter vers une forme plus positive. C'est René Habachi qui, le premier, s'attelle à cette tâche.

Entendant par révolution « le choc qui résulte de la montée impérieuse d'une exigence nouvelle venant buter contre un état de fait antérieur qui lui résiste », Habachi montre que les événements de 1958 « créant un climat de révolution à chaud n'ont […] pas provoqué le résultat révolutionnaire que certains escomptaient »[4]. Partant de la réalité sociale du Liban qui « est une formule trop complexe » manifestée par l'existence d'une « mosaïque de […] communautés », Habachi montre l'impossibilité de la formation d'une « base » révoltée contre un « sommet » qui

[1] Fouad BOUTROS, « Les fondements de notre vie nationale », op. cit., p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 17.
[3] *Ibid.*, p. 27.
[4] René HABACHI, « La jeunesse libanaise devant sa révolution : ''une charte de jeunesse est-elle possible ?'' », op. cit., p. 38-39.

se défend. De son point de vue, la crise de 1958 a divisé la société libanaise « verticalement » entre communautés et non pas « horizontalement » entre une base et un sommet, elle s'est ainsi transformée en « deux insurrections de sens contraire », ayant chacune son « répertoire [communautaire] de population »[1], pour revenir enfin à un « certain équilibre »[2]. Pour Habachi, il est désormais évident qu'une « révolution à chaud est impossible au Liban », la seule « révolution réelle » ne peut se faire que « par la totalité et pour la totalité » des Libanais. Il s'agit alors, à ses yeux, d'une « révolution à froid », en d'autres termes d'une « évolution ». En effet, du fait de sa situation géographique le situant sur une zone frontière entre Occident et Orient, le Liban constitue un « espace de deux cycles révolutionnaires », le premier venant de l'Occident et le second provenant de l'Orient. La synthèse de cette « interférence de deux cycles » implique un « progrès qui se constitue […] selon son propre rythme »[3]. Ainsi, le nouveau pacte à construire doit prendre en compte l'idée de ce « Liban idéal » synthèse de l'Orient et de l'Occident : « pays de la liberté pour tous et non pas anarchie généralisée, nation de tolérance et de fraternité et non pas seulement d'égoïsme communautaire, climat religieux exceptionnel où l'islam et le christianisme témoignent l'un devant l'autre d'un Dieu unique et non pas compétition où chaque moitié se défend contre l'autre. En un mot, un Liban qui soit une éprouvette de synthèse de toute richesse, et non pas seulement un carrefour de transit et de remous. Autant le Liban-idéal peut allumer des torches d'enthousiasmes, autant le Liban-réalisé éteint les espérances »[4].

Directeur général de l'Agence nationale de l'Information et docteur en droit, Bassim al-Jisr analyse la crise de 1958 avant d'appeler, comme Habachi, à un « nouveau pacte national ». Pour al-Jisr, ladite crise trouve ses origines dans cette contradiction résidant dans l'esprit de chaque Libanais entre son « allégeance à sa patrie » (*walâ'ihi li-al-waṭan*) et son « allégeance à son sentiment national » (*walâ'ihi li-al-qawmiyya*) que celui-ci soit libanais, syrien ou arabe[5]. À cela s'ajoute l'insécurité des Libanais face à leur avenir, insécurité due à la nature du « régime politique » (*niẓâm siyâsî*) fondé sur le pacte, cet « accord négatif » (*ittifâq salbî*) qui n'est plus

[1] Renée HABACHI, « Générations nouvelles. Engagement 1965 », op. cit., p. 44.
[2] René HABACHI, « La jeunesse libanaise devant sa révolution : ''une charte de jeunesse est-elle possible ?'' », op. cit., p. 42.
[3] *Ibid.*, p. 37.
[4] *Ibid.*, p. 41.
[5] Bassim Al-JISR, « Ṣawt al-shabâb » (la voix des jeunes), *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1960, Beyrouth, p. 226. (Série : Face au présent ; prononcée le 14 mars 1960).

capable, aux yeux d'al-Jisr, de répondre aux besoins réels du peuple et aux exigences de la gouvernance moderne[1]. Al-Jisr appelle alors à l'élaboration d'un « pacte national nouveau » qui, tout en restant fidèle aux réalités libanaises, fait sortir les Libanais de leur « désarroi » (*hala'*) vis-à-vis de leur « réalité » et de leur « devenir ». Contrairement au pacte de 1943 qui considère les Libanais comme une « structure sociale plurielle » (*tarkîb ijtimâ'î muta'addid)*, le nouveau pacte devrait affirmer « l'unité organique » (*al-wiḥda al-'uḍwiyya*) des Libanais, rejeter le confessionnalisme, consacrer les « principes de la justice sociale » (*mabâdi' al-'adâla al-ijtimâ'iyya*) et édifier « l'Etat moderne » (*al-dawla al-ḥadîtha*) où la relation est directe entre l'Etat et ses citoyens[2]. Alors que le pacte de 1943 est fondé sur l'accord négatif entre nationalisme libanais et nationalisme arabe, le pacte proposé par al-Jisr doit s'établir sur la base du « patriotisme » (*al-waṭaniyya*). Le définissant comme « une foi, une conscience, une responsabilité et une valeur morale » al-Jisr estime que le « patriotisme » peut se substituer aux deux nationalismes qui s'opposent continuellement. C'est ce patriotisme qui peut permettre aux Libanais de transcender leurs différences nationalistes et d'atteindre ainsi « l'amour de leur patrie », une patrie qui est à la fois « terre, rocher, eau et valeur humaine »[3]. Dans ce sens, le véritable patriotisme libanais devient, selon al-Jisr, la démarche de concilier les « rapports spirituels et économiques » (*al-ṣilât al-rûḥiyya wa-al-iqtiṣadiyya*) qui relient une partie des Libanais à « l'intérieur arabe » (*al-dâkhil al-'arabî*) avec l'attachement de l'autre partie des Libanais au Liban en tant qu'« entité indépendante et souveraine » (*Lubnân al-kayân al-mustaqill al-sayyid*)[4].

Parallèlement aux approches philosophiques et politiques du pacte national, Antoine-Ḥamid Mûrânî, professeur de philosophie à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth et à l'Université libanaise et futur évêque maronite de Damas (1988-1998), aborde le pacte d'un point de vue théologico-philosophique. En effet, ce prêtre, considéré à l'époque comme l'un des rares spécialistes de la pensée hégélienne au Liban, part dans son analyse de l'idée selon laquelle « la conscience libanaise » (*al-wijdân al-lubnânî*) et « l'histoire libanaise » (*al-târîkh al-lubnânî*)

[1] *Ibid.*, p. 232.
[2] *Ibid.*, p. 239.
[3] Bâsim al-JISR, « Al-Walâ'li-al-waṭan » (L'Allégeance à la patrie), *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1961, Beyrouth, p. 26. (Série : Considérations libanaises ; prononcée le 1 mai 1961).
[4] *Ibid.*, p. 31.

sont en conflit[1]. Cherchant le « nouveau » et refusant de se résigner aux données héritées du passé, la « conscience libanaise », selon Mûrânî, est en gestation depuis l'indépendance en 1943. Contrairement à ceux qui ne voient dans la crise de 1958 que ses aspects négatifs, Mûrânî y voit un « sursaut » (*mi'nâ inṭlâqî*) pour que chacune des parties prenne conscience de son rôle structurant. C'est avec l'indépendance que les Libanais passent d'une phase historique où ils sont des sujets appartenant à des confessions à une phase où ils sont des citoyens appartenant à la nation libanaise. Cependant, le premier « acte libre » (*fi'l ḥurr*) effectué par les Libanais en 1943 et manifesté par le pacte national n'est, aux yeux de Mûrânî, qu'un « acte négatif » (*fi'l salbî*). Cet « accord libre », selon lequel les chrétiens s'engagent devant leurs partenaires musulmans à ne plus revendiquer la « protection » (*ḥimâya*) occidentale et les musulmans devant leurs partenaires chrétiens à abandonner toute adhésion à une union arabe, n'est, en effet, qu'une double interdiction. Au lieu que le pacte soit un espace de rencontre entre Libanais, chrétiens et musulmans, il apparaît aux yeux de Mûrânî, comme un moyen par lequel chacune des deux parties interdit à l'autre de s'exprimer librement. En d'autres termes, le pacte constitue une restriction à la liberté des diverses parties libanaises qui s'observent avec une suspicion réciproque. Et cette double négativité ne peut pas constituer, selon Mûrânî, un « soi libanais » (*dhâtiyya lubnâniyya*). Ainsi, loin de favoriser la liberté de tous les Libanais, l'indépendance du Liban l'entrave, voire l'empêche de s'exprimer. Considérant la liberté comme un « don de Dieu », Mûrânî qualifie ce pacte de « péché » (*khaṭî'a*)[2]. Par cet acte, l'histoire du Liban est devenue victime de la restriction de la liberté des Libanais au lieu d'être un creuset dans lequel, jouissant de leur liberté, les Libanais coopèrent ensemble à la construction de leur avenir. Dès lors, la crise de 1958 apparaît comme la réponse négative à un acte négatif : « le pacte est un péché, et la crise [de 1958] est le feu du châtiment (*nâr 'iqâbihâ*) »[3]. Tant que l'histoire libanaise est limitée à une « rencontre extérieure » (*iltiqâ' khârijî*) entre chrétiens et musulmans, et tant que les libertés des deux parties sont en état de méfiance et de lutte, les Libanais ne trouveront jamais leur « sens historique ». Pour cette raison, ce « feu » de 1958 doit inciter les Libanais à mettre terme à la négativité de leur pacte et à se lancer dans une nouvelle phase positive. Cela passe par un « acte de pénitence » (*tawba*), un nouveau pacte par lequel chrétiens et musulmans

[1] Antoine MÛRÂNÎ, « In lam yûlad Lubnân min fawq » (Liban : La naissance d'en haut), *Les Conférences du Cénacle*, n°10, 1961, Beyrouth, p. 42. (Série : Considérations libanaises ; prononcée le 18 mai 1961).
[2] *Ibid.*, p. 52.
[3] *Ibid.*, p. 58.

reconnaissent réciproquement que le Liban est « le don » des uns aux autres. C'est là que réside la « positivité » de la crise de 1958, elle-même renforcée par la prise de conscience par tous les Libanais de la nécessité pour chacun de reconnaître et de défendre la liberté de l'autre. Ainsi, les Libanais passent de la double interdiction où leurs libertés s'affrontent et s'annulent à une coopération entre leurs libertés leur permettant de prendre en mains leur « destin » (*maṣîr*)[1]. Pour Mûrânî, c'est en s'affranchissant de leurs différences et en s'ouvrant à la « liberté consciente » (*al-ḥurriyya al-wâ'iya*) qui ne craint pas « autrui » (*al-âkhar*) que les Libanais trouveront non seulement le point de départ de leur histoire commune mais aussi son sens qui est, à ses yeux, de nature « théologique » (*mi'nà lâhûtî*) [2]. C'est une naissance spirituelle par le haut qu'exige Mûrânî, sans laquelle l'histoire du Liban ne trouvera jamais ni son sens ni sa voie.

Représentant pour certains conférenciers cénacliens le fondement indispensable et sacré de l'indépendance voire de l'existence du pays, le pacte national reste pour d'autres un accord négatif incapable de développer leur identité. C'est un accord que les Libanais doivent dépasser afin de s'ouvrir librement les uns aux autres et de prendre en mains leur destin et de créer leur propre histoire.

L'Etat comme garant de la révolution douce

En situant l'axe de ses activités sur l'édification de l'Etat libanais, le Cénacle ne pouvait que traiter du thème des institutions, son fondateur étant persuadé que la survie du Liban politique, sa stabilité et son développement durable étaient liés essentiellement à l'efficacité de sa « colonne vertébrale » (*'âmûd fiqarî*) institutionnelle qui est la base devant assurer le bon fonctionnement de l'Etat quels que soient les changements politiques intérieurs ou extérieurs[3].

Trois institutions fondamentales figurent en tête de l'appareil institutionnel qui regroupe des structures de tous ordres, politiques, économiques, culturelles, éducatives, syndicales et estudiantines. Il s'agit en premier lieu de « l'institution parlementaire ». Or, aux yeux de Fouad Boutros, le Liban jusque-là ne dispose que d'un « parlementarisme de façade ». C'est pourquoi,

[1] *Ibid.*, p. 59.
[2] *Ibid.*, p. 62.
[3] Michel ASMAR, « Introduction à la série : ''Liban 1964-1965'' », *Les Conférences du Cénacle*, n°4-5, 1965, Beyrouth, p. 6.

s'il propose le maintien, il en demande aussi l'amélioration. Cependant, Boutros ne présente pas à l'auditoire cénaclien de mesure à cet effet[1]. Quant à la deuxième institution fondamentale, la « présidence de la République », Boutros la considère comme le « facteur principal de la stabilité politique ». Incarnant « l'unité nationale », le président de la République doit rester, selon lui, le « dénominateur commun » entre les diverses « fractions libanaises ». Du fait de l'absence de « tradition parlementaire » dans les pays d'Orient, les Orientaux, y compris les Libanais, ont tendance à « réclamer la prédominance d'un homme, le plus haut dans la hiérarchie du pouvoir politique »[2]. Justifiant les « importantes prérogatives » du président par le « rôle d'arbitre » que ce dernier doit assurer, Boutros explique que ce rôle est le seul « moyen » pouvant permettre au président de protéger le vivre ensemble dans un pays où cohabitent les « tendances les plus contradictoires » et où se déchaînent les « appétits les plus divers »[3]. Enfin, la troisième institution est « le gouvernement » dont les membres doivent avoir, selon Boutros, « une ouverture d'esprit suffisante » ainsi qu'une excellente « formation » leur permettant de gérer les divers problèmes et de les situer dans le « contexte » et dans la « perspective d'une politique générale de l'Etat »[4]. Boutros fait observer que les gouvernements au Liban font « de la politique » à la manière dont l'entendent les politiciens libanais traditionnels et qui consiste à se livrer à de « subtiles manœuvres pour renverser une situation au détriment d'un homme et au profit d'un autre ». Pour Boutros, la construction et la direction de l'Etat ne sauraient être l'affaire d'une « chef de tribu » hostile à tout apprentissage et à toute discipline mais au contraire celle d'un véritable homme d'Etat ayant une « idée directrice » et un « plan », et possédant « une certaine envergure », « un sens de la méthode et du sérieux », un « esprit de décision » et du « caractère »[5].

Juriste, député et ministre, Bahîj Ṭabbâra, considère que les « communautés religieuses » (*al-ṭawâ'if al-dîniyya*) constituent également des institutions politiques (*mu'assasât siyâsiyya*) parallèles aux institutions politiques étatiques[6]. Il estime en effet que chacune de ces confessions est une « entité » (*kayân*) politique avec des représentants au Parlement, au gouvernement, et

[1]Fouad BOUTROS, « Les fondements de notre vie nationale », op.cit., p. 12.
[2] *Ibid.*, p. 13.
[3] *Ibid.*, p. 14-15.
[4] *Ibid.*, p. 19.
[5] *Ibid.*, p. 20.
[6] Bahîj TABBÂRA, « Al-Mu'assasât al-siyâsiyya » (Les institutions politiques), *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1966, Beyrouth, p. 89. (Série : Le Liban de demain et ses institutions actives ; sans date).

dans l'administration et dispose de ses propres lois, de ses propres tribunaux, de ses écoles et de ses hôpitaux. Ces privilèges sont consacrés et protégés par la Constitution libanaise et les lois électorales qui sont établies sur la base de la représentation confessionnelle. De ce fait, les partis politiques (*al-aḥzâb al-siyâsiyya*), qui, normalement, sont issus les programmes et les nouvelles personnalités politiques, sont marginalisés au profit des communautés confessionnelles[1].

Les institutions économiques (*al-mu'assasât al-iqtiṣâdiyya*), quant à elles, sont définies, selon le directeur général du Ministère des Finances et fondateur du Haut Conseil des anciens fonctionnaires d'Etat, Khaṭṭar Shiblî, comme « personnes morales en charge des activités de production » (*shakhṣ ma'nawi yatawallà qaḍâyâ al-intâj*)[2]. Mohammad 'Aṭallâh, économiste et membre du Conseil de la planification, prolonge les propos de Shiblî et explique que les institutions économiques ne sont pas seulement les institutions directement chargées de la production telles que les usines ou les fermes. Elles comprennent également les diverses administrations responsables de la prise des décisions et de la mise en œuvre des plans et des politiques relatives à la production, telles que la Douane (*jamârik*) ou les établissements d'enseignement technique[3] qui influencent la production sur les plans quantitatif et qualitatif et jouent un rôle de catalyseur entre la liberté de production et l'application de la planification en vue de l'intérêt public[4].

Les Institutions sociales (*al-mu'assasât al-ijtimâ'iyya*)[5] sont intimement liées, selon Anwar al-Khaṭîb, aux institutions économiques d'une part et à l'Etat d'autre part. S'inscrivant parmi les défenseurs de la notion moderne de l'Etat, al-Khaṭîb explique que le nouveau rapport entre l'Etat et le citoyen n'est plus fondé sur la crainte et la contrainte mais sur la capacité de l'Etat à répondre aux besoins des citoyens et à satisfaire leurs attentes[6]. Protéger les citoyens contre toute forme de danger n'est pas un « don » (*minḥa*) de l'Etat mais un « droit » (*ḥaqq*) que l'Etat se doit de respecter en promulguant des lois et règlements qui protègent les citoyens de la

[1] *Ibid.*, p. 96.
[2] Khaṭṭâr SHIBLÎ, « Al-Mu'assasât al-iqtiṣâdiyya fî al-qiṭâ' al-'âm » (Les institutions économiques dans le secteur public), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1966, p. 9. (Série : Liban demain et ses institutions actives ; sans date).
[3] Mohammad 'AṬALLAH, « Al-Mu'assasât al-iqtiṣâdiyya fî al-qiṭâ' al-khâṣṣ » (Les institutions économiques dans le secteur privé), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1966, p. 23. (Série : Liban demain et ses institutions actives ; sans date).
[4] Khaṭṭâr SHIBLÎ, « Al-Mu'assasât al-iqtiṣâdiyya fî al-qiṭâ' al-'âm », op. cit., p. 12.
[5] Sur l'action sociale au Liban voir Ni'mat KAN'ÂN, *Al-'Amal al-ijtimâ'î fî Lubnân*, Beyrouth, sans éditeur, 2009.
[6] Anwar al-KHATÎB, « Al-Mu'assasât al-ijtimâ'iyya », op. cit., p. 45.

« pauvreté » (*al-fuqr*), « la maladie » (*al-maraḍ*), « le handicap et l'impotence » (*al-'ajz*)[1]. Deux institutions ont d'ailleurs été créées à cet effet dès le début de l'époque chéhabiste. Il s'agit, premièrement, du « Service du développement social » (*maṣlaḥat al-in'âsh al-ijtimâ'î*), créé en 1959, et chargé de multiples missions : élaborer des plans sociaux, avancer des aides financières et techniques aux projets sociaux menés par le secteur privé, encourager les initiatives individuelles, orienter et encourager les jeunes vers l'enseignement technique et enfin promouvoir la prise de conscience par les Libanais de leurs droits et de leurs devoirs. Doté de la « personnalité morale » et d'une « indépendance administrative et financière », ce service coopère avec les hôpitaux, les dispensaires, les maisons de retraite, les centres pour handicapés, les orphelinats, les instituts de formation technique, les centres sociaux, et enfin les associations de bienfaisance[2]. En ce qui concerne la deuxième institution, la Caisse de Sécurité sociale (*ṣandûq al-ḍamân al-ijtimâ'î*), elle est fondée officiellement par le décret 13955 le 26 septembre 1963[3]. Jouissant elle aussi de l'indépendance administrative et financière ainsi que de la personnalité morale, elle est cependant soumise à la tutelle du Ministère des Affaires sociales ainsi qu'au contrôle de la Cour des Comptes. La tâche principale de cette Caisse consiste à garantir aux Libanais leur pension de retraite, leur couverture médicale ainsi que des allocations familiales[4].

Les institutions syndicales (*al-mu'assasât al-naqâbiyya*)[5] sont considérées par les conférenciers cénacliens comme complémentaires des institutions économiques et sociales. Ce sont les deux leaders syndicaux Elias al-Habr et Fu'âd Diryân qui vont fixer les tâches principales à ces institutions[6]. Outre leur soutien aux divers mouvements revendiquant « l'indépendance économique » et le « développement social », les syndicats œuvrent pour élever le niveau de vie matérielle et culturelle de la classe ouvrière et pour assurer une « vie heureuse » (*al-ḥayât al-sa'îda*) à l'ensemble du peuple libanais. De plus, ils doivent lutter, selon Habr et Diryân, pour garantir le plein exercice des « libertés syndicales » (*al-ḥurriyyât al-*

[1] *Ibid.*, p. 46.
[2] *Ibid.*, p. 50.
[3] *Ibid.*, p. 59.
[4] *Ibid.*, p. 63.
[5] Sur l'histoire du syndicalisme au Liban voir Elias BUWAYRÎ, *Târîkh al-ḥaraka al-'ammâliyya wa al-naqâbiyya fî Lubnân*, Beyrouth, Dâr al-Fârâbî, 1979.
[6] Fu'âd DIRYÂN et Elias al-HABR, « Al-Mu'assasât al-naqâbiyya » (Les institutions syndicales), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1966, Beyrouth, p. 73-. (Série : Le Liban du demain et ses institutions actives ; prononcée le 28 février 1966).

naqâbiyya) et de la « démocratie », tâche à laquelle doivent contribuer, selon le journaliste, Jubrân Ḥâyik, les « institutions médiatiques » (*al-mu'assasât al-i'lâmiyya*)[1].

L'Armée figure aussi dans le tableau des institutions, d'autant plus qu'elle est considérée par l'officier qui prend la parole à la tribune au nom de l'armée libanaise, Jean Nakhûl, comme « inséparable » de la « nation » (*al-umma*)[2]. Distinguant l'armée et la politique, Nakhûl affirme qu'il n'y a qu'un seul « pouvoir politique » incarné par l'Etat. À l'instar des autres institutions du pays, l'armée doit « obéir » (*takhḍa'*) à cet Etat, et cela dans un esprit de « confiance [réciproque] absolue » (*thiqa muṭlaqa*)[3]. Bien qu'elle soit séparée de la politique (*al-siyâsa al-ṣaghîra*), l'armée, selon Nakhûl, participe à l'élaboration « du politique » (*al-siyâsa al-kabîra*) dont dépend le « destin du pays ». De ce fait, le commandant de l'armée dispose d'un « pouvoir » et d'une « responsabilité » lui permettant de participer à l'établissement d'une politique de défense nationale et d'être le conseiller militaire de l'Etat.

Si les institutions politiques, économiques, sociales, médiatiques et syndicales sont des moyens avec lesquels les Libanais peuvent mener leur « révolution tranquille » du haut de la pyramide étatique, l'Université[4], en tant qu'institution culturelle, et l'Ecole, en tant qu'institution qu'institution éducative, sont, aux yeux de Michel Asmar et des conférenciers cénacliens, les outils avec lesquels ils peuvent la mener d'en bas.

En mars 1965, Asmar organise un cycle de conférences intitulé « l'université et sa mission » dans lequel spécialistes et étudiants sont sollicités pour évoquer les rôles de l'université et des étudiants dans la vie nationale ainsi que le rapport institutionnel entre l'université et l'Etat.

Doyen du *New College* à Oxford, William Hayter expose à l'auditoire cénaclien ses réflexions à propos de la relation université-Etat. Bien que financée par l'Etat et étroitement liée à ses besoins, l'Université ne peut se passer de sa « liberté académique », sinon elle perd le sens

[1] Jubrân HÂYIK, « Al-Mu'assasât al-i'lâmiyya » (Les institutions médiatiques), *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1966, Beyrouth, p. 11. (Série : Le Liban de demain et ses institutions actives ; sans date).
[2] Jean NAKHÛL, « Al-Jaysh wa dawrihi fî al-waṭan » (Le rôle de l'armée dans la patrie), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1966, Beyrouth, p. 65. (Série : Le Liban du demain et ses institutions actives ; sans date).
[3] *Ibid.*, p. 66.
[4] Sur l'histoire des Universités dans le monde arabe voir Hilâlâ al-Sharbînî al-HILÂLÎ, *Al-Ta'lîm al-jâmi'î fî al-'âlam al-'arabî fî al-qarn al-'ishrîn*, Alexandrie, Dâr al-Jâmi'a al-jadîda, 2007.

de sa mission[1]. Dès lors se pose la question de savoir comment régler cette contradiction. Pour Hayter, elle ne peut se résoudre que par un « compromis » selon lequel : « l'Etat doit comprendre que l'université ne peut servir la communauté efficacement que si elle se trouve libre de toute interférence. Et l'Université doit reconnaître qu'elle a des devoirs envers la communauté dans son ensemble et doit s'organiser de façon à mettre en exécution ses obligations »[2]. Hayter rappelle aux étudiants que le but principal de leur vie estudiantine est de « se préparer » à prendre une part active à la vie publique. Quant à l'Université, elle a vocation à « subvenir aux besoins de la communauté » et cela en encourageant chaque étudiant à « développer ses talents propres » en vue de constituer « l'élite de la nation »[3]. De plus, il appartient à l'Université de former « les jeunes gens et les jeunes filles » de sorte qu'ils soient « libérés », « éclairés », et « fortifiés » afin qu'ils assurent, au terme de leur étude, la meilleure gestion du pays.

De son côté, René Habachi aborde le sujet des rapports entre Université et communauté nationale au Liban sous l'angle de « l'engagement »[4]. Reprochant à ceux qu'il qualifie d'« inengagés » de se satisfaire de leur culture s'abstenant de tout engagement, et à ceux qu'il nomme « désengagés » de mener une « activité militante » étouffant « tout souci de culture », Habachi estime qu'« engagement et culture universitaire sont inséparables ». Contrairement à Hayter qui préfère que les étudiants « se préparent » à l'Université avant des s'impliquer dans la vie politique et nationale, Habachi estime que le premier stade de l'engagement se fait par la culture et au sein de l'Université. Pour lui, l'engagement ne se limite pas seulement à un « geste » politique, il est, en amont, une « disposition d'esprit » que l'étudiant développe à l'Université[5]. Le véritable rôle de l'Université ne consiste pas à préparer des intelligences capables uniquement de « réussir des examens », mais à les former de sorte que, par exemple, le « mathématicien », « le philosophe », l'« historien », l'« économiste » soient « des héros de savoir […] ceux dont l'engagement porte témoignage pour toute l'humanité »[6] et participe au développement de la « civilisation humaine »[7]. Habachi rejette totalement la méthode que

[1] William HAYTER, « L'Université et l'Etat », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963, Beyrouth, p. 36. (Série : L'Université et sa mission ; prononcée le 29 mars 1962 ; Hayter est Doyen du New College à Oxford).
[2] *Ibid.*, p. 40.
[3] *Ibid.*, p. 47.
[4] René HABACHI, « Culture universitaire et engagement au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963, Beyrouth, p. 9-34. (Série : L'Université et sa mission ; prononcée le 11 février 1963).
[5] *Ibid.*, p. 12.
[6] *Ibid.*, p. 16.
[7] *Ibid.*, p. 17.

suivent quelques universités au Liban qui consiste à former des « spécialistes », dépourvus de « culture », se cantonnant « en un secteur étroit du savoir ». Il leur propose de relier « spécialisation » et « culture » afin que l'étudiant puisse acquérir à la fois les connaissances et les techniques nécessaires à sa spécialisation et une « culture générale » lui rappelant toujours sa dimension humaine. Pour Habachi, le Liban a besoin et de la spécialisation et de la culture. Autrement dit, il a besoin à la fois des « sciences de la nature » et des « sciences de l'homme »[1]. Tout en saluant la formation de physiciens, de chimistes, de biologistes nécessaires pour mener le Liban vers une nouvelle époque d'industrialisation et d'exploitation des richesses naturelles, Habachi met en garde les universitaires contre le danger de voir ces spécialisations se retourner contre l'homme, pour avoir précisément ignoré que la finalité de la science est l'épanouissement de l'être humain.

De son côté, le recteur de l'Université de Damas, Qusṭanṭîn Zurayq, situe l'Université en tête des institutions qui organisent la vie de la société. Se rapprochant de Habachi, Zurayq estime que la vie nationale ne se mesure pas seulement par le fait que le gouvernement garantit les libertés et la sûreté de ses citoyens et leur assure un niveau de vie digne, mais aussi par son ouverture « à la civilisation humaine »[2]. Si les données politiques, économiques et sociales du pays sont constitutives de la vie nationale, la « civilisation » créée par la communauté nationale lui donne son sens. Plus encore, une nation ne peut se développer dans le repliement sur soi. C'est par un « acte de don » (*fi'l al-'aṭâ'*) envers la civilisation humaine que la personnalité d'une nation atteint son équilibre et sa maturité. Pour Zurayq, l'histoire des nations ne retient que ce « don », que cette « participation positive » (*naṣibihâ al-îjâbî*) à la « découverte de la vérité » (*istikshâf al-ḥaqîqa*), à la création du « beau » (*al-jamâl*) et à la réalisation du « bien » (*al-khayr*). D'où l'importance de l'Université (*al-jâmi'a*) dans la vie nationale[3] qui doit, d'une part, enraciner les principes et les valeurs du « véritable patriotisme » (*al-waṭaniyya al-ṣaḥîḥa*) chez les jeunes et, d'autre part, promouvoir leur esprit créatif afin qu'ils soient capables de participer au développement de la civilisation humaine. Selon Zurayq, l'Université ne doit pas limiter ses activités à une simple transmission des connaissances mais contribuer à renouveler et à

[1] *Ibid.*, p. 20, 22.
[2] Qusṭanṭîn ZURAYQ, « Dawr al-jâmi'a fi-al-ḥayât al-waṭaniyya » (Le rôle de l'université dans la vie nationale), *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963, Beyrouth, p. 46. (Série : L'Université et sa mission ; prononcée le 18 février 1963).
[3] *Ibid.*, p. 50.

développer la science par la recherche et la découverte. Réaliser cette mission exige un « esprit académique » (*rûḥ jâmi'îyya*) dont les caractéristiques les plus importantes sont : la « foi dans la vérité » (*al-îmân bi-al-ḥaqîqa*), « la foi en la raison » (*al-îmân bi-al-'aql*)[1] et la « liberté ». L'institution universitaire, selon Zurayq, n'est pas seulement un centre pour préparer des examens et pour délivrer des diplômes ; elle n'est pas non plus un ensemble de bâtiments, de facultés et d'instituts où se retrouvent des étudiants et des professeurs. L'Université se doit d'être « le refuge de la raison » (*maw'il al-'aql*), et une « source de créativité » (*manbat al-khalq*) : elle est « l'image de la société idéale et vertueuse » (*ṣûrat al-mujtamâ' al-mithâlî al-fâḍil*).

Choisissant de participer comme orateur à ce cycle de conférences, Michel Asmar fait le lien entre, d'une part, Hayter, Habachi et Zurayq et, d'autre part les étudiants Ibrahim Fadlallah, Angèle Khawand[2], Fu'âd al-Matnî et Mona Chémali[3]. S'adressant aux étudiants, il leur rappelle que leur pays, du fait de sa position géographique, vit continuellement dans un équilibre précaire[4]. C'est à eux qu'incombe, selon lui, la responsabilité de protéger cette stabilité en s'attachant à faire du Liban le pays de la synthèse de toutes les civilisations humaines qui se sont implantées sur son sol depuis l'aube de l'histoire. La survie de ce pays est garantie par « la liberté », « la modération » (*al-i'tidâl*) et « la sagesse » (*al-ḥikma*). Mettant l'accent sur les difficultés économiques, sociales, politiques, culturelles et spirituelles que rencontrent les étudiants libanais, Asmar fait observer que ceux-ci sont ignorés par le gouvernement ainsi que par la société civile. Il les appelle à s'unir et à s'organiser dans une « légation pour les étudiants et les jeunes » (*mufawwaḍiyya al-ṭullâb wa-al-shabâb*) et de chercher à coopérer avec les institutions gouvernementales et académiques pour s'engager dans la société[5], engagement qui suppose d'avoir « foi dans le Liban » (*al-îmân bi-Lubnân*). Pays de « l'ambition » (*ṭumûḥ*), le Liban, pour Asmar, est une patrie où « chaque citoyen [doit avoir] le sentiment d'être heureux, fier et confiant de son appartenance à cette entité où il vit, travaille et se réalise »[6].

[1] *Ibid.*, p. 60.
[2] Angèle KHAWAND, « Shahâdat jâmi'iyyât wa jâmi'iyyîn » (Témoignages d'étudiantes et d'étudiants), *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963, Beyrouth, p. 91-104. (Série : L'Université et sa mission ; faite le 4 mars 1963).
[3] Mona CHÉMALI, « Témoignage d'étudiantes et d'étudiants », *Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963, Beyrouth, p. 51-55. (Série : L'Université et sa mission ; prononcée le 4 mars 1963).
[4] Michel ASMAR, « Al-Ṭâlib wa-al-wâqi' al-lubnânî » (L'Etudiant et la réalité libanaise), op. cit., p. 72.
[5] *Ibid.*, p. 83.
[6] *Ibid.*, p. 89.

Dans leurs témoignages dans le cadre de cette série, les intervenants se montrent conscients de leur rôle en tant qu'étudiants et futurs citoyens engagés dans la communauté nationale. Ibrahim Fadlallah par exemple affirme que les « étudiants ont un rôle à tenir » dans le renouvellement des institutions universitaires ainsi que dans la société[1]. Rejoignant Hayter, il insiste sur l'idée que l'Université doit être indépendante des « influences ou des contraintes possibles de l'Etat ». « Conscience vivante » de la société, l'université est appelée à développer les capacités des universitaires, à acquérir les connaissances et à poursuivre leurs recherches pour enrichir la société des « nouvelles acquisitions du savoir humain »[2]. Quant à l'idée posée par Asmar sur l'organisation des étudiants, Fadlallah la soutient parce qu'il est persuadé que les étudiants doivent agir en groupe et selon « des méthodes élaborées et adaptées » afin de sauvegarder « les libertés fondamentales » et la « justice ». C'est le cas aussi de Fu'âd al-Matnî, ancien président de la Fédération des étudiants au Liban qui recense deux cent cinquante mille membres, al-Matnî définit l'étudiant de « jeune qui est à la fois ouvrier et penseur » (*shâb 'âmil wa mufakkir*)[3]. Bénéficiant de droits tels que le droit d'être protégé, le « droit au travail », le droit d'être « indépendant sur les plans économique et social », le droit de chercher librement la « vérité », l'étudiant a aussi des devoirs vis-à-vis de la société, tels que la défense de la vérité et de la liberté, la diffusion de la culture et la mise de ses compétences au service de ses concitoyens. Mettant l'accent sur les trois tâches principales de l'Université, à savoir transmettre des connaissances, accroître le savoir humain et servir la société, al-Matnî insiste sur son « autonomie » afin qu'elle puisse exercer ce qu'il considère comme son ultime responsabilité, à savoir la défense de la liberté[4]. Al-Matnî est d'accord avec Asmar et Fadlallah sur la nécessité de de créer une « fédération estudiantine » rassemblant les étudiants afin de les associer à la gestion de l'Université.

Trois ans plus tard, les étudiants Mârûn Kisrwânî, Antoine Sa'ad et 'Umar Zayn consacrent leur conférence aux « institutions estudiantines » (*al-mu'assasât al-ṭullâbiyya*). Kisrwânî rapporte que malgré l'existence dans les universités privées au Liban, depuis 1906, de diverses fédérations estudiantines, « la Fédération nationale des étudiants » (*al-ittiḥâd al-waṭanî*

[1] Ibrahim FADLALLAH, « Témoignage d'étudiantes et d'étudiants », *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963, Beyrouth, p. 64. (Série : L'Université et sa mission ; prononcée le 4 mars 1963).
[2] *Ibid.*, p. 63.
[3] Fu'âd al-MATNÎ, « Al-Ṭâlib wa-al-jâmi'a » (L'Etudiant et l'Université), *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963, Beyrouth, p. 8,12. (Série : L'Université et sa mission ; prononcée le 4 février 1963).
[4] *Ibid.*, p. 20.

li-al-ṭullâb al-jâmi'iyyîn fî Lubnân) qui regroupe et représente la totalité des étudiants du Liban n'est fondée qu'en 1950[1]. Sa fonction principale consiste, d'une part, à assurer l'unité du corps estudiantin et, d'autre part, à jouer un rôle de médiateur entre les étudiants et les professeurs. De plus, cette Fédération vise à représenter les étudiants auprès des administrations des diverses universités ainsi qu'auprès de l'opinion publique. Mais Kisrwânî, Sa'ad et Zayn placent en tête des intérêts de cette Fédération le combat pour renforcer « l'Université [publique] libanaise » et faire d'elle l'institution modèle de l'enseignement supérieur[2].

L'Ecole, quant à elle, n'est pas une institution qui assure uniquement aux jeunes une instruction élémentaire, elle est aussi appelée, notamment dans un « pays sous-développé » comme le Liban[3], à former des « bons citoyens » (*al-muwâṭin al-ṣâliḥ*)[4] et à harmoniser et renforcer leurs rapports avec l'Etat[5]. Bien qu'elle transmette « l'instruction et la culture grâce à une constante adaptation des programmes d'enseignement », l'Ecole doit faire de « l'éducation civique et sociale » une « partie intégrante » de ses programmes afin que l'élève tienne ses responsabilités envers la « communauté nationale »[6]. Cela exige, selon Fadlallah, que l'Ecole soit « pour tous », « ouverte à l'ensemble de la société » quelle que soit l'appartenance religieuse ou l'origine sociale des élèves. Autrement dit, la mission de l'Ecole est d'être une institution « d'union nationale »[7].

Directeur de la Faculté de Droit et des Sciences économiques à l'Université de Saint-Joseph de Beyrouth, Albert Chavanne traite du sujet de l'Ecole sous l'angle du « civisme »[8]. Pour lui, l'Ecole est le lieu où, assurant aux élèves « l'éducation civique », se crée « un état d'esprit » et s'éveille le sens de « l'intérêt général ». C'est ainsi que les élèves prennent conscience du fait « qu'ils appartiennent à une communauté volontairement acceptée et dont ils sont responsables »[9]. Chavanne met l'accent sur l'importance du rapport entre les « citoyens » et

[1] Marûn KISRWÂNÎ, Antoine SA'AD et 'Umar ZAYN, « Al-Mu'assasât al-ṭullâbiyya » (Les institutions estudiantines), *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1966, Beyrouth, p. 140. (Série : Le Liban de demain et ses institutions actives ; sans date).
[2] *Ibid.*, p. 141.
[3] Fouad BOUTROS, « Les fondements de notre vie nationale », op. cit., p. 27.
[4] Bahîj TABBÂRA, « Al-Mu'assasât al-siyâsiyya », op. cit., p. 97.
[5] Fouad BOUTROS, « Les fondements de notre vie nationale », op. cit., p. 26.
[6] Ibrahim FADLALLAH, « Témoignage d'étudiantes et d'étudiants », op. cit., p. 61.
[7] *Ibid.*, p. 63.
[8] Albert CHAVANNE, « Le civisme : condition d'une réforme », op. cit.
[9] *Ibid.*, p. 55.

« l'Etat » qui doit revêtir une forme de « circulation continue » : « Le jour où cet échange vient à s'interrompre, *dit-il*, on aboutit, par détérioration de l'un ou de l'autre des membres, soit à un régime totalitaire si la population n'informe plus l'Etat, soit à l'anarchie si l'Etat ne joue plus son rôle directeur »[1]. Cela est d'autant plus nécessaire dans un pays pluriel comme le Liban, où « le civisme », dont l'Ecole est le premier promoteur, assure le rôle du « ciment qui unit, tout en respectant les diversités, en cherchant les dénominateurs communs sans éclectisme ni confusion, en rassemblant les esprits et les bonnes volontés dans la construction d'une nation poursuivant un objectif commun et confiante dans son avenir »[2]. Dépourvus du sentiment du « citoyen », les individus, ne songeant qu'à leur intérêt propre et immédiat, exposeraient la nation au danger de « l'anarchie »[3]. En revanche, l'individu, chez qui l'on a développé un état d'esprit qui le fait agir comme citoyen, respecte « les pouvoirs actuels », pense que « l'Etat, c'est moi », participe activement à la « vie de la nation », et œuvre pour le « bien commun […] qui ne sert qu'indirectement [son] bien individuel »[4].

Educateur, écrivain et conseiller général au Ministère de l'Education à Bruxelles, Marion Coulon, dépasse la mission nationale de l'Ecole et vise la recherche « d'un nouvel humanisme »[5]. Alors que Zurayq et Habachi exigent de l'Université un rôle civilisateur, Coulon considère que c'est à l'Ecole qu'une nation doit commencer son ouverture et sa participation à la civilisation humaine. Définissant la « civilisation » comme un « système de valeurs et de relations spirituelles et autres qui, en s'organisant sur un mode dynamique, constitue une formule éminente de vie personnelle et collective »[6], Coulon croit profondément au rôle que « la jeunesse jeunesse de l'Ecole » peut jouer dans la promotion du progrès dans le monde[7]. Il appelle à une « réforme » fondée sur une « éducation continue » qui fait de tout étudiant « un perpétuel autodidacte »[8]. Autrement dit, l'Ecole ainsi que le système éducatif n'ont pas à donner aux

[1] *Ibid.*, p. 45.
[2] *Ibid.*, p. 46.
[3] *Ibid.*, p. 50.
[4] *Ibid.*, p. 49.
[5] Marion COULON, « L'Honnête homme à travers les civilisations ou à la recherche d'un nouvel humanisme d'école », *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1964, Beyrouth, p. 9-37. (Série : Hors-série ; prononcée le 16 décembre 1963.
[6] *Ibid.*, p. 12.
[7] *Ibid.*, p. 30.
[8] *Ibid.*, p. 34.

étudiants des « vérités définitives », mais à être une « invitation à la pensée », un appel à participer à la fois à la vie nationale et à la civilisation humaine.

Toujours au sujet de l'Ecole, René Habachi trace les traits principaux d'une « éducation nationale libanaise » (*tarbiya waṭaniyya lubnâniyya*)[1] qui doivent être tirés de la réalité du pays. Le Liban, comme le voit Habachi, est un « carrefour de chemins entre l'Afrique, l'Asie et l'Europe » et un « trait d'union entre Orient et Occident ». En outre, il est le seul espace où se rencontrent et dialoguent le christianisme et l'islam sur un pied d'égalité afin de contribuer activement à l'élaboration d'une civilisation commune. En d'autres termes, l'éducation au Liban est l'ébauche de la convergence de trois réalités : une collaboration culturelle entre Orient et Occident, une coopération entre islam et christianisme et une rencontre entre le passé et le présent[2]. Ainsi Habachi refuse que le Liban imite aveuglement d'autres systèmes éducatifs qu'ils qu'ils soient de nature « anglophone laïque », « latine laïque », « latine religieuse », ou « orientale islamique »[3]. Il propose une politique éducative reposant sur trois axes principaux : la la traduction (*al-tarjama*), la démocratisation de l'éducation (*dîmuqrâṭiyyat al-ta'lîm*) et l'institutionnalisation du corps enseignant. Contrairement à Kamâl al-Ḥâjj, qui considère que le bilinguisme « n'est pas possible »[4] au Liban, et à Sélim Abou qui y voit, au détriment de la langue arabe, une « nécessité spirituelle » pour le pays[5], Habachi prône le multilinguisme tout en en consacrant la langue arabe comme « langue maternelle »[6]. Pour lui le multilinguisme constitue une chance pour la langue arabe de sortir de son immobilisme moyenâgeux. C'est la traduction de l'arabe vers les langues étrangères et inversement qui lui permettrait de renouveler son vocabulaire[7]. Pour Habachi, c'est le Liban qui est le pays arabophone le plus apte à accomplir cette tâche : « le Liban est la seule chance pour que l'Europe et l'Amérique fassent la connaissance de l'écrivain arabe »[8]. Le véritable rôle du Liban, pour Habachi, est

[1] René HABACHI, « Ḥayawiyya thaqâfiyya muwaḥḥida » (Energie culturelle unificatrice), *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1960, Beyrouth, p. 156-157. (Série : Face au présent ; prononcée le 29 février 1960).
[2] *Ibid.*, p. 162.
[3] *Ibid.*, p. 169.
[4] Kamâl al-ḤÂJJ, « Le bilinguisme est-il possible ? », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951, Beyrouth, p. 191-213. (Série : Hors-série, prononcée le 28 mai 1951)
[5] Sélim ABOU, « Conditions et problèmes d'une culture bilingue », *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1963, Beyrouth, p. 5-23. (Série : Hors-série ; prononcée le 17 décembre 1962).
[6] René HABACHI, « Ḥayawiyya thaqâfiyya muwaḥḥida », op. cit., p. 174.
[7] Sur l'histoire de la langue arabe voir l'essai du sheikh 'Aballâh al-'ALÂYLÎ, *Muqaddima li-dars lughat al-'arab*, Beyrouth, Dâr al-jadîd, 1997.
[8] *Ibid.*, p. 175.

d'occidentaliser le patrimoine arabe et d'arabiser le patrimoine occidental » (*yugharrib al-turâth al-'arabi wa-y'arrib al-turâth al-gharbî*)[1]. Par ailleurs, Habachi réclame la « démocratisation de l'enseignement ». Cela passe par une double action : d'une part, rendre l'enseignement primaire « obligatoire » (*ilzâmî*) et, d'autre part, rechercher un équilibre entre l'enseignement général et l'enseignement technique. Pour Habachi, il est urgent que le « cerveau libanais » (*al-'aql al-lubnânî*) s'attache de nouveau à la réalité, à l'expérience vécue, aux lois matérielles et à la flexibilité méthodologique. Autrement dit, le « cerveau libanais » doit se concilier avec « la science de la vie » (*'lm al-ḥayât*) et prendre ses distances avec les « idées générales et passionnées ». Enfin, Habachi propose la mise en place d'institutions en charge d'organiser l'ensemble des questions concernant l'Ecole, l'Université, la culture et l'éducation au Liban. Ainsi un « Conseil pour les universités » (*majlis al-jâmi'ât*) est la première institution à créer en lui assignant la tâche de définir dans les programmes ce que doit être la mission du Liban. Il s'agit aussi de faire de « l'Université [publique] libanaise » la première université au Liban. Habachi propose aussi la création d'une « Ecole normale » (*dâr mu'allimîn*) chargée de former le « clergé de la raison libanaise » (*iklîrus al-'aql al-lubnânî*). Il préconise enfin de compléter ces institutions par un « Conseil permanent pour le renouvellement de l'enseignement », un « bureau pour les bourses », et un « service pour la traduction ».

Ainsi, de la présidence de la République à l'Ecole, ce sont toutes les institutions de la vie publique qui ont fait l'objet de débats au Cénacle. C'est une nouvelle culture davantage compatible avec la conception moderne de l'Etat que le Cénacle libanais a voulu répandre auprès de son auditoire et plus généralement du public libanais. L'Etat ne devrait plus être l'affaire des *zaïm*-s. Pour le Cénacle et ses conférenciers, ce sont les institutions publiques qui constituent les fondements de l'Etat. C'est grâce à elles que peuvent être évitées de nouvelles crises, voire de nouvelles révolutions. Les institutions représentent, aux yeux des cénacliens, le meilleur vecteur pour faire une révolution douce, une « évolution » à double sens qui va du sommet de l'Etat vers la base, et de la base vers le sommet.

[1] *Ibid.*, p. 177.

La « neutralité » comme fondement de la nouvelle politique extérieure

Bien qu'elle ait des causes d'ordre intérieur, la crise de 1958 n'aurait pas été déclenchée sans la convergence de ces facteurs locaux avec des éléments extérieurs. En effet, la politique extérieure pro-occidentale menée par le président Camile Chamoun a été considérée par le courant arabiste libanais comme hostile à la vague nassériste à laquelle ce courant était attaché. Mais celui-ci n'aurait pu s'insurger contre le président Chamoun sans le soutien politique et militaire accordé par Nasser qui considérait que la politique extérieure de Chamoun allait dans le sens contraire de sa politique régionale. Le président Chéhab a bien tiré la leçon de cette épreuve de force entre Chamoun et Nasser. Ayant conscience des divergences des Libanais sur les éventuelles alliances, Chéhab décide de faire de la « neutralité positive »[1] (*al-ḥiyâd al-îjâbî*) la pierre angulaire de sa politique extérieure. Pour lui, cette attitude est susceptible, d'une part, d'éviter au Liban une nouvelle « révolution » et, d'autre part, d'assurer une stabilité permettant de favoriser l'« évolution » souhaitée par les Libanais. Cette neutralité est certes exprimée vis-à-vis du bloc occidental et du bloc soviétique, mais elle s'exprime aussi à l'échelle régionale, notamment quand il s'agit de conflits entre pays de langue arabe.

Les conférences au Cénacle reflètent bien cette orientation, d'autant plus que Michel Asmar est conscient de l'importance de cet enjeu. En fait, les conférenciers cénacliens ont commencé à parler de ce principe dès 1949. Georges Naccache fut l'un des premiers à aborder le problème de la position délicate du Liban dans un Proche-Orient où s'affirmaient de plus en plus un « antagonisme Est-Ouest » ainsi qu'une fracture au sein du « Monde arabe » lui-même. Selon Naccache, dans une telle conjoncture le Liban ne peut opter que pour la « neutralité » qui lui semble devoir être « l'alpha et l'oméga de toute la doctrine officielle libanaise »[2]. Toutefois, il

[1] Sur la « neutralité » voir Jean-Jacques LANGERDORF, *Histoire de la neutralité une perspective*, Paris, Infolio, 2007. Sur la neutralité suisse voir Edgar BONJOUR, *La neutralité suisse : synthèse et son histoire*, Paris, Editions de la Baconnière, 1979 ; et la brochure intitulée « La neutralité de la Suisse » et publiée par le Département fédéral de la défense, de la protection de la population et des sports, en collaboration avec le Département fédéral des Affaires étrangères DFAF : http://www.vbs.admin.ch/internet/vbs/fr/home/documentation/publication.parsys.0005.downloadList.00051.DownloadFile.tmp/brochneutralitef.pdf. Sur les relations internationales au Proche Orient à l'époque voir Farîd al-KHÂZIN, *Tafakkuk awṣâl al-dawla fî Lubnân*, op. cit.

[2] Georges NACCACHE, « Réflexions sur certaines secteurs de la vie libanaise », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-12, 1956, Beyrouth, p. 314.

refuse que cette neutralité soit une forme d'« absence de pensée », ou le produit d'« une double peur [ou] d'une double fuite [peur de Caire et peur de Bagdad, peur de Washington et peur de Moscou] »[1]. Cette neutralité doit refléter une vision libanaise d'un « avenir arabe » et d'un « avenir international ». Ainsi, doit-elle, aux yeux de Naccache, incarner la « pensée et [la] volonté » voire le pouvoir de l'Etat libanais face aux défis venant de l'extérieur. De même, Zakan Shakhâshîrîr est persuadé qu'un « petit pays » comme le Liban ne peut se défendre contre les crises parvenant de l'extérieur que par une position « neutre » (*ḥiyâd*)[2]. En revanche, Kamâl Jumblâṭ estime que « la neutralité pacifique » ne peut pas constituer, dans le cadre géographique et humain actuel, une « issue possible pour le Liban souverain et indépendant » à « la manière de la Suisse ». Pour Jumblâṭ, le Liban doit contribuer de façon active « au progrès de l'homme et de la civilisation »[3].

De son côté, refusant la neutralité absentéiste, René Habachi assure aux Libanais qu'ils n'ont rien à craindre des rapports avec les forces internationales et régionales si leurs échanges avec elles sont choisis « au nom des principes spirituels » qui leur sont propres et adaptés à leur « propre personnalité historique » liée à la position géographique méditerranéenne du Liban. Habachi qualifie cette position de « neutralisme positivement méditerranéen »[4]. Cette formule de neutralité ne semble pas réaliste à Fouad Boutros qui, face à tout conflit entre les « Etats arabes », invite le Liban à adopter une « neutralité absolue et totale » afin de rester fidèle à sa « vocation et à sa philosophie » en tant que « pays de refuge politique »[5]. À son tour, Edward Ḥunayn estime que la neutralité du Liban est la meilleure attitude face aux problèmes politiques, sociaux et spirituels du pays[6]. Néanmoins, il ne conçoit cette neutralité que sous un angle politique : « le principe de la neutralité […] est un principe politique (*mabda' siyâsî*) et non pas un principe moral (*mabda' akhlâqî*). Nous refusons que notre position soit neutre entre le bien et le mal, le vrai et le faux, le bon et le mauvais. Nous sommes prêts à sacrifier ce que nous avons

[1] *Ibid.*, p. 315.
[2] Zakan SHAKHÂSHÎRÎ, « Lubnân tajriba ijtimâ'iyya jadîda », op. cit., p. 30.
[3] Kamâl JUMBLÂṬ, « Le Liban et le monde arabe », *Les Conférences du Cénacle,* n°5-6, 1949, Beyrouth, p. 114. (Série : Reconstruction de la Maison libanaise, prononcée le 30 mars 1949)
[4] René HABACHI, « Comment entreprendre la révolution de la cité temporelle par les principes spirituels en Proche-Orient », *Les Conférences du Cénacle*, pas de n°, 1959, Beyrouth, p. 83-84. (Série : Notre civilisation au tournant).
[5] Fouad BOUTROS, « Les fondements de notre vie nationale », op. cit., p. 32.
[6] Edward ḤUNYAN, « Ba'da al-'âṣifa » (Après la tempête), *Les conférences du Cénacle*, n°9, 1961, Beyrouth, p. 25. (Série : considérations libanaise ; prononcée le 15 mai 1961).

de plus cher et à mourir pour le bien, le vrai et le bon »[1]. De son côté, Ibrahim Ahdab, directeur des Affaires politiques au Ministère des Affaires étrangères et des Libanais d'Outre-mer, fait référence à la position géographique du pays et à son histoire pour estimer que le Liban, comme la Phénicie de jadis, « ne peut que rester neutre pour survivre »[2].

Éditorialiste de *L'Orient*, René Aggiouri aborde cette question sous un angle géopolitique. Situant le Proche-Orient dans une région intermédiaire entre « l'Afro-Asie » et l'Europe, Aggiouri montre comment cette région constitue à la fois une terre de dispute entre Occident et Russie – représentée à l'époque par l'Union soviétique – et une zone tampon entre les puissances régionales.

Alors que l'Empire ottoman constituait la barrière voulue par l'Occident devant la Russie pendant quatre siècles, c'est la volonté de défendre « l'intégrité d'Israël » qui vient remplir ce rôle après la chute de cet Empire : « au Proche-Orient, le statu quo a été maintenu, à partir de 1950, par une politique occidentale unilatérale fondée sur l'intégrité d'Israël et le contrôle des armements »[3]. Cependant, l'entrée de la Russie aux cotés de Nasser depuis 1955, rend le jeu plus ouvert. La Russie réussit en effet à paralyser deux éléments de la politique de l'Occident au Proche-Orient : d'une part, elle lève de fait l'embargo sur les armes pour le Proche-Orient imposé par l'Occident en fournissant à Nasser des armes et des techniques et, d'autre part, elle réussit à liquider la présence franco-britannique après la guerre du Suez[4]. Aggiouri met en évidence le fait que la dispute russo-occidentale sur cette « plate-forme » que représente le Proche-Orient, s'inscrit dans le cadre de la lutte des grandes puissances de l'époque pour dominer le monde.

Par ailleurs, Aggiouri évoque les rapports des peuples du Proche-Orient entre eux, mettant en évidence le fait que la Syrie, la Palestine et le Liban ont été tout au long de l'histoire de cette région une « vaste tête-de-pont » entre les puissances régionales représentées par l'Egypte pharaonique, l'Asie mineure hittite, la Babylone et Assour. C'est en dominant cette « pomme de discorde », que sont la Syrie et le Liban, qu'une puissance établit son hégémonie sur

[1] *Ibid.*, p. 28.
[2] Ibrahim AHDAB, « Relations extérieures et politique étrangère du Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1962, Beyrouth, p. 11. (Série : Les piliers de la maison libanaise ; prononcée le 5 février 1962).
[3] René AGGIOURI, « La situation internationale : le monde d'hier et d'aujourd'hui », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, Beyrouth, p. 73. (Série : Face au présent ; prononcée le 2 mai 1960).
[4] *Ibid.*, p. 60.

les autres. Mais quand ces puissances se trouvent dans un état d'équilibre de leurs forces, Syrie et Liban, « terre promise », se transforment en une zone « tampon ou neutre »[1]. De cette analyse, Aggiouri dégage trois constantes qui apparaissent à tous les tournants essentiels de l'histoire du Proche-Orient : 1- « la lutte d'hégémonie entre les peuples de la Vallée du Nil, ceux de la Mésopotamie et ceux d'Asie mineure et dont le champ clos est la Syrie-Palestine-Phénicie », 2- « la nécessité de la possession de certains points de la côte phénico-palestinienne pour celui qui veut tenir l'Egypte en respect, ou, vice-versa, pour l'Egypte si elle veut tenir ses ennemis à distance », 3- « la nécessité, pour la paix du Proche-Orient, d'un Etat-tampon, d'un Etat neutre »[2].

À partir de ces constats d'ordre international et régional, Aggiouri essaie de dégager une politique extérieure capable de sauvegarder les intérêts du Liban, sa stabilité et son indépendance. Sur le plan interarabe, il appelle à une politique « d'équilibre entre les forces régionales qui se disputent l'hégémonie sur la région » par le biais d'un « système de coopération régionale en pleine égalité ». Toutefois, Aggiouri ne manque pas d'insister sur la nécessité pour « tous les pays arabes » de développer des « institutions démocratiques de type libéral ». Autrement dit, le Liban « doit être neutre », mais cette neutralité est de nature positive parce qu'elle consiste, d'une part, à coopérer avec le voisinage de langue arabe et, d'autre part, à jouer un rôle de médiateur entre les « Arabes » eux-mêmes ainsi qu'entre eux et les puissances internationales.

Pour Manuel Yûnis, député du Nord-Liban, la neutralité est « [uniquement] régionale » (*ḥiyad iqlîmî*)[3]. D'ordre juridique, elle consiste à établir des rapports avec tous les « pays arabes » sur un pied d'égalité et à se tenir à égale distance de chacun d'eux. Quant à ses rapports avec les autres pays, ils doivent se baser sur la liberté totale du Liban ainsi que sur la garantie de ses intérêts. Toutefois, il n'échappe pas à Yûnis que les relations du Liban avec les puissances internationales ne doivent pas nuire à l'esprit de la « solidarité arabe » (*rûḥ al-taḍâmun al-'arabî*). Yûnis n'entend donc pas par cette neutralité un « isolement » (*'uzla*) ou un « absentéisme » (*taghayyub*) vis-à-vis de « l'histoire arabe et universelle » ; il prône au contraire

[1] *Ibid.*, p. 62.
[2] *Ibid.*, p. 65-66.
[3] Manuel YÛNIS, « Ḥiyâd Lubnân ayyu ḥiyâd ? » (Quelle neutralité pour le Liban ?), *Les Conférences du Cénacle*, n°8, 1963, Beyrouth, p. 10. (Série : Hors-série ; prononcée le 18 mars 1963).

une attitude « ouverte » (*munfatiḥ*) permettant au Liban de servir librement les « causes arabes et internationales » (*al-qaḍâya al-'arabiyya wa-al-'âlamiyya*). Cette « neutralité volontaire » (*ḥiyâd îjâbî*) engage uniquement l'Etat et non pas les secteurs privés ou les individus.

Plusieurs facteurs justifient aux yeux de Yûnis sa conception de la neutralité. Il s'agit premièrement de la « pluralité de la société libanaise ». Ayant des orientations intérieures et extérieures parfois contradictoires, les diverses communautés au Liban ne peuvent assurer leur « unité » qu'en pratiquant une politique extérieure réservée vis-à-vis de tous les pays de langue arabe. Rejetant leurs liaisons particulières avec les différentes puissances arabes et internationales, les Libanais sont invités à subordonner toutes leurs orientations extérieures à « leur unité nationale » (*wiḥda waṭtaniyya*)[1]. Affranchi des facteurs provoquant son instabilité politique, le Liban deviendra capable de répondre à sa vocation civilisatrice en devenant un « centre intellectuel » (*markaz fikrî*) où convergent tous les courants intellectuels locaux et internationaux »[2]. De plus, la neutralité du Liban envers les pays de langue arabe lui permettrait de devenir le meilleur espace où peuvent s'élaborer des solutions aux divers problèmes arabes : « par sa neutralité et sa modération, le Liban […] se transformerait en un laboratoire humain […] où se [réaliserait] l'expérience la plus parfaite de coexistence humaine, doctrinale, religieuse dans cette époque ».

Deuxièmement, la position géographique du Liban ainsi que l'étroitesse de sa superficie constituent, pour Yûnis, deux raisons incontestables pour que le Liban adopte une attitude neutre dans ses relations extérieures. Pour lui, toute politique de ralliement de la part du Liban engendrerait une ingérence étrangère dans ses affaires intérieures et nuirait à sa stabilité et à son avenir.

Pour sa part, et alors qu'il soutient les propos des conférenciers cénacliens concernant la neutralité du Liban vis-à-vis des discordes interarabes, Michel Asmar n'approuve pas que cette neutralité s'applique au conflit entre Occident et Union soviétique. Pour lui, le Liban est substantiellement le pays de la liberté, du spiritualisme et du pluralisme religieux, doctrinal et intellectuel. Ayant la conviction que le communisme autoritaire et matérialiste incarné par

[1] *Ibid.*, p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 18.

l'URSS constitue un péril pour le Liban, Asmar n'hésite pas à exprimer sa sympathie envers l'Occident qui représente, à ses yeux, les valeurs de la liberté et de la démocratie.

C'est dans cet esprit qu'il accepte de participer à l'élaboration du manuel de formation nationale destiné aux militaires[1]. En effet, le Commandant de l'armée, 'Adil Shihâb[2], lance en avril 1960 le projet d'un manuel à l'intention des soldats et des cadres de l'Ecole militaire[3]. Reconnu comme l'un des acteurs intellectuels les plus célèbres du pays, Asmar est sollicité par le Commandant pour participer avec d'autres spécialistes au Comité de rédaction[4]. Le Comité se met d'accord sur un plan en huit parties dont la dernière est consacrée à la formation doctrinale dans laquelle le communisme est classé parmi les doctrines « destructives » (*'aqîda haddâma*)[5]. Achevé en mars 1963[6] et dédié au président de la République et au « premier soldat » (*al-jundî al-awwal*) Fouad Chéhab, ce manuel constitue la meilleure illustration de la vision et de la position de l'Etat libanais et du fondateur du Cénacle libanais vis-à-vis du communisme.

Dans ce manuel, le Liban est décrit comme « pays de liberté et de démocratie » (*balad al-ḥuriyya wa-al-dîmuqrâṭiyya*)[7]. Depuis l'époque phénicienne jusqu'à l'époque contemporaine en passant par l'époque moyenâgeuse et celle des émirs maanites et chéhabites, les Libanais se sont toujours caractérisés par leur attachement à leur liberté. Démocratiques, les villes phéniciennes se distinguaient de leur voisinage par leurs Sénats et leurs Conseils qui collaboraient avec le roi dans la gouvernance du pays. De plus durant l'époque des émirs, il y avait toujours des « notables » (*a'yân*) à leurs côtés qui participaient aux prises de décisions. Les Libanais n'hésitaient pas à se rassembler dans des « communes » (*'âmmiyya*) se révoltant contre l'injustice de leur émir et revendiquant leur liberté[8].

---

[1] *Al-Tanshi'a al-waṭaniyya wa-al-insâniyya* (Formation nationale et humaine), Beyrouth, Ministère de Défense nationale – Commandement de l'Armée libanaise, 1963.
[2] Cf. http://www.lebarmy.gov.lb/arabic/Commanders.asp, consulté le 23/3/2013.
[3] Lettre adressé par le Commandant de l'Armée à Michel Asmar, 4/4/1960, cf. A.C.L. volume n°22, op. cit., dossier « Asmar et Armée libanaise ».
[4] Ce comité est constitué de quatre militaires Iskandar Ghânim, Emile Bustânî, Sâmî al-Khaṭîb et Jean Nakhûl, et de quatre spécialistes civils, Fu'âd Ifrâm al-Bustânî, Basîm al-Jisr, Ḥasan Ṣa'ab et Michel Asmar, *Ibid.*
[5] *Al-Tanshi'a al-waṭaniyya wa-al-insâniyya*, op. cit., p. 529.
[6] Cf. l'écho de la parution du manuel dans la presse libanaise arabophone et francophone dans : *al-Rawâd*, *al-Jarîda*, *al-Jumhûriyya*, *al-Nahâr*, *al-Hadaf*, 3/4/1963 ; *al-Ḥayât*, *al-'Amal*, *al-Yawm*, 4/4/1963 ; *Bayrût al-masâ'*, 5/3/1963 ; *Lisân al-ḥâl*, *al-Anwâr*, 6/3/1963 ; *Le Jour*, 6/4/1963 ; *La Revue du Liban*, 13/4/1963.
[7] *Al-Tanshi'a al-waṭaniyya wa-al-insâniyya*, op. cit., p. 332.
[8] *Ibid.*, p. 335.

Mettant en évidence l'idée que le « nationalisme » n'est ni « racial » (*'unṣuriyya*) ni « religieux » (*dîniyya*), mais « humaniste » (*insânî*), ce manuel décrit le marxisme comme un « style de gouvernance », « une activité politique » et « un mouvement social révolutionnaire » qui met en danger le nationalisme humaniste des Libanais ainsi que leurs valeurs de liberté, d'indépendance et de démocratie. Mettant en lumière les techniques que le communisme exploite telles que les « vertus sociales » (*al-faḍâ'il al-ijtimâ'iyya*), ce manuel accuse le communisme d'œuvrer pour détruire les sociétés en suscitant les rivalités confessionnelles et raciales et en incitant les ouvriers à se révolter contre leur gouvernement. Il convient dès lors d'élaborer des méthodes pour lui résister. Le manuel propose une collaboration entre l'ensemble des services de sécurité au Liban pour détruire les « cellules et les bandes communistes » dans le pays et il invite les autorités à œuvrer pour gagner la « confiance et l'amour des citoyens » afin de les inciter à participer à sa lutte[1].

Ainsi, il est évident pour Asmar et le Cénacle que la meilleure politique extérieure pour le Liban consiste, d'une part, à adopter une neutralité positive et ouverte vis-à-vis des pays de langue arabe et, d'autre part, à se positionner explicitement contre le communisme incarné à l'époque par l'URSS.

Sortir de la négativité du pacte de 1943, établir des institutions stables et efficaces et suivre une politique extérieure compatible avec la position géographique du Liban et ses valeurs, sont les trois grandes leçons que les conférenciers cénacliens tirent de la crise de 1958. Ces leçons s'inscrivent parfaitement dans l'entreprise menée par le Cénacle depuis 1959 pour consolider les fondements de l'Etat libanais. Etant l'appareil nécessaire pour assurer la gestion du pays, l'Etat préconisé par le Cénacle et le chéhabisme semble être le seul garant de la survie, du développement et de l'épanouissement de la nation libanaise.

[1] *Ibid.*, p. 531-533.

CHAPITRE VIII

DIALOGUE INTERRELIGIEUX AU LIBAN

Sa foi en Dieu et dans le Liban ainsi que sa conviction que « l'esprit de piété » (*rûḥ al-tadayyun*) s'inscrit au « cœur de la réalité libanaise » (*ṣamîm al-wâqi' al-lubnânî*), conduisent Michel Asmar à croire que le Liban trouvera son salut dans le dialogue islamo-chrétien[1]. D'autant que ce dialogue s'inscrit parfaitement dans son projet de diffuser le personnalisme et répond à son ambition de contribuer à édifier l'Etat libanais sur la base d'un pacte national plus positif. Par ailleurs, l'entrée en force du facteur palestinien sur la scène politique et militaire au Liban, manifestée par la montée du mouvement des *Fidâ'iyyîn*-s palestiniens, s'est imposée comme élément de discorde entre chrétiens et musulmans[2]. Alors que les premiers considèrent ce mouvement comme une violation de la souveraineté et une atteinte à la stabilité du pays, les musulmans accordent aux *Fidâ'iyyîn* – qu'ils appelleront par la suite, « l'armée des musulmans » – tout légitimité d'attaquer l'Etat d'Israël à partir des territoires libanais[3]. Prenant conscience de cet enjeu, Asmar lance dès mai 1965[4] deux séries de conférences[5] qui vont constituer le point de

[1] Notons que cette entreprise par Asmar correspond aussi à l'élan donné par Nostra Aetate, cf. Dominique AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années1910 – années 1960*, Paris, Cerf, 2005, p. 777-792.

[2] Nicolas NAṢṢÎF, *Jumhûriyyat Fu'âd Shihâb*, op. cit., p. 557.

[3] Notons qu'il existe aussi des chrétiens (bien qu'ils soient peu nombreux), favorables aux *Fidâ'iyyîn* (c'est le cas par exemple de Georges Ḥâwî, secrétaire général du Parti communiste au Liban) et des musulmans favorables au camp libaniste (tel que le journaliste et l'écrivain Muṣṭafâ Jiḥà), pour plus d'informations sur ce point voir Georges ḤÂWÎ, *Georges Ḥâwî yatadhakkar al-ḥarb wa al-muqâwama wa al-ḥizb*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2005 ; et Muṣṭafâ JIḤÂ, *Risâlatî ilà al-masîḥiyyîn*, Beyrouth, pas d'éditeur, 1986.

[4] Jean CORBON, « Le Cénacle Libanais et le dialogue islamo-chrétien », *Islamochristiana*, Roma, Pontificato instituto du studi arabi e islamia, n°7, 1981, p. 232. Cet article a été reproduit dans la Revue *Se Comprendre*, n°82/5, 12 mai 1982, 27ème année, Paris, p. 1-13.

[5] « Christianisme et islam au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, Beyrouth ; et « La justice dans le christianisme et dans l'islam », *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, Beyrouth.

départ du dialogue islamo-chrétien au Liban et dans les pays de langue arabe[1]. Par son impact, ses textes produits[2] et en particulier son « manifeste »[3], ce dialogue incarne, selon Georges Khuḍr, le premier « essai libanais et arabe pour dégager une théologie comparée » (*lâhût muqâran*)[4].

Ce dialogue s'articule autour de trois axes principaux : la position critique vis-à-vis de la religion, la réflexion sur le renouvellement de la notion de « Loi » ou « *sharî'a* » et enfin la nécessité de redéfinir les rapports entre le spirituel et le temporel, entre le religieux et le politique et entre la religion et l'Etat[5].

Pour une critique de la religion

Bien qu'elle constitue pour Asmar un principe fondamental de sa vie et de son activité intellectuelle, la religion n'est pas, pour lui, un système où s'organisent les cultes et les rituels, et où se figent les doctrines. « Véritable voie » (*ṭarîq al-ḥaqq*) vers la « source éternelle », la religion à laquelle s'attache Asmar n'est pas celle de la « paresse » (*kasal*), de la « réaction » (*raj'iyya*), de la « haine » (*al-bughuḍ*), et du « ressentiment » (*ḥuqud*), mais celle de « l'adoration » (*'ibâda*), de « l'amour » (*maḥabba*), de « l'effort scientifique civilisateur » (*juhud 'ilmî ḥaḍârî*), de « l'action productive et créatrice » (*al-'amal al-muntij al-khallâq*)[6]. « Esprit vivant et vivifiant » (*rûḥ ḥyya wa-muḥyiya*), la religion, selon Asmar, est une adhésion à l'œuvre créatrice divine et une « aspiration » à la « perfection » de Dieu. Dès lors, il n'est pas surprenant de le voir agir afin de faire sortir la religion de toute forme d'immobilisme.

---

[1] Georges MASSÛḤ, « Maḥaṭṭât al-ḥiwâr al-islâmî al-masîḥî » (Les étapes du dialogue islamo-chrétien), *Mulḥaq al-Nahâr*, n°270, 10 mai 1997, Beyrouth, p. 5.
[2] Ḥasan 'ABBÂS, « Khiṭâb ḥiwâr al-adyân fî Lubnân wa-dalâlâtuhu. Ittisâ' dâ'irat al-lâ-ma'nà » (Le discours du dialogue au Liban et ses significations), *Mulḥaq al-Nahâr*, n°915, 20 septembre 2009, Beyrouth, p. 4.
[3] *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965, Beyrouth, p. 11-12. (Série : christianisme et islam au Liban).
[4] Georges KHUḌR, « Shahâda 'an zaman al-ḥiwâr » (Témoignage sur le temps du dialogue), *Mulḥaq al-Nahâr*, n°270, 10 mai 1997, Beyrouth, p. 11.
[5] Amin ELIAS, « Le Cénacle libanais, un espace culturel de dialogue », *Figures du dialogue. Problématique, grands pionniers et perspectives comparées*, Actes du Colloque international organisé dans le cadre du Master en relations islamo-chrétiennes, avec le concours de l'Ambassade de Suisse au Liban et *Georges N. Frem Foudation*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, Faculté des Sciences religieuses, 2013, p. 73-100.
[6] Michel ASMAR, *Qabla al-miḥna…wa ba'dahâ*, op. cit., p. 39.

Alors que certains conférenciers cénacliens distinguent la « religion » du « confessionnalisme », d'autres s'attachent à la conception de la religion comme le rapport vertical reliant l'homme à son Dieu. Edward Ḥunayn figure parmi les conférenciers pour qui la religion ainsi que le « pluralisme religieux » (*ta'addud al-adyân*) représentent une « grâce » (*ni'ma*) pour le Liban : « la conscience religieuse (*al-ḍamîr al-dînî*), seule, est capable de sauver le Liban de ses maux et de ses souffrances »[1] contrairement au « confessionnalisme » qui est une voie menant au fanatisme. De même, Bahîj Ṭabbâra et Mikhâ'îl al-Ḍâhir, insistent sur l'idée selon laquelle « religion » et « pluralisme religieux » constituent une « richesse intellectuelle et spirituelle » (*ghinà fikrî wa-rûḥî*) pour le Liban contrairement au confessionnalisme qui n'est qu'un fait « occasionnel » et « périssable »[2]. D'ailleurs, Ṣâ'ib Salâm refuse de réduire la religion à une « forme de fanatisme » (*ta'aṣṣub*). Pour lui, il n'y a qu'une seule religion, « la Religion céleste » (*al-dîn al-samâwî*) qui unit chrétiens et musulmans en « l'unique Dieu » (*Allâh al-wâḥid*)[3]. Il va de même pour Mohammad Knî'û qui entend par « religion » un « lien entre [l'homme] et le ciel », tout en laissant à l'homme la liberté de choisir sa voie vers ce ciel[4]. Zakan Zakan Shakhâshîrî, quant à lui, entend par la religion un « engagement […] vertical» (*iltizâm 'âmûdî*) entre le « créateur » (*al-khâliq*) et sa « créature » (*al-makhlûq*) plutôt qu'une « opération horizontale » organisant la « coexistence » (*ta'âyush*) entre les créatures[5]. De son côté, Maḥmûd Jammûl rejette toute dimension sociale de la religion : « la religion est un rapport entre l'homme et le créateur ; [elle est] une relation individuelle, pas plus. La religion dans sa quintessence est un fait psychique et non pas un groupement social confessionnel »[6]. Etant une doctrine et un appel au « bien » et à « l'éthique », la religion, pour Jammûl, est un fait « humain » et « général », contrairement aux systèmes sociaux, économiques ou politiques qui sont relatifs à des sociétés bien précises se caractérisant chacune par ses besoins propres, son environnement et son histoire.

Cependant, René Habachi se positionne, lui, comme défenseur des deux dimensions de la religion : la foi et le travail. Pour lui, la religion est une « action positive, un travail dans

[1] Edward ḤUNAYN, « Ba'da al-'âsifa », op. cit.,p. 18.
[2] Bahîj TABBÂRA, « Al-Mu'assasât al-siyâsiyya », op. cit., p. 98 ; et Mikhâ'îl al-DÂHIR, « Shâb amâma al-siyâsa », op. cit., p. 465.
[3] Ṣâ'ib SALÂM, « Lubnân wâḥid lâ Lubnânân », op. cit., p. 20.
[4] Mohammad KNÎ'Û, « Khawâtir fî al-siyâsa mundhu 'ahd al'intidâb ilâ al-yawm », op. cit., p. 53.
[5] Zakan SHAKHÂSHÎRÎ, « Lubnân tajriba ijtimâ'iyya jadîda », op. cit., p. 35.
[6] Maḥmûd JAMMÛL, « Shab amâma al-mushkila al-ijtimâ'îyya », op. cit., p. 511.

l'épaisseur du monde, […] une incarnation indéfiniment recommencée et croissante, sur tous les secteurs à la fois d'une civilisation donnée »[1]. Séparer « l'action » de la « religion » implique une ignorance vis-à-vis de la religion parce que celle-ci n'est pas uniquement une voie verticale mais elle est également « une prise de chair, une descente de Dieu dans la chair par le moyen de la foi nécessaire à toute action »[2]. Soucieux de ne pas voir ses propos mal interprétés par les « fanatiques », Habachi prend soin de bien situer « action » et « religion » dans le présent : « reculer, *écrit-il*, serait sortir de l'histoire, c'est la réaction des « passéistes » qui se laisseront évincer par les forces en mouvement et accepteront finalement un exil hors du temps. Ainsi meurent les civilisations par refus d'adaptation au rythme du monde »[3]. En outre, le « fanatisme » en général n'est pas seulement le produit d'une attitude passéiste, il résulte aussi d'un « renfermement sur soi, sur son présent et sur son passé ». Quant au « fanatisme religieux », c'est une conjonction du passéisme, du repli sur soi-même, et du de l'idée que « la foi [repose] sur l'instinct »[4]. D'emblée, il paraît évident que ce qui importe à Habachi n'est pas la « religion » « religion » elle-même mais « Dieu ». Pour lui, ce n'est pas seulement la religion qui conduit vers Dieu, « l'économie », « la politique » et « la science » constituent aussi des voies susceptibles de mener l'homme vers « la Transcendance »[5]. Du fait que l'économie est devenue une « condition nécessaire d'existence », Habachi met en évidence le fait que la voie vers Dieu est menacée si les conditions économiques de l'homme ne lui permettent pas de dépasser « l'instinct » : « un être humain retenu dans une insécurité matérielle telle que son seul souci soit sa conservation et celle de sa famille, que la maladie le trouve sans secours, la vieillesse sans refuge, le soir sans lendemain, la table sans pain, le jour sans lumière et sans espoir et l'avenir sans horizon – cet être là, son regard doit infailliblement se rabattre sur l'instant et sur l'instinct. L'instant appelle au secours mobilisant toutes les énergies, et l'instinct est sa réponse unique. La réduction de la conscience à l'instant nous ramène précisément au psychique animal, la psychologie de l'instinct »[6]. C'est en améliorant les conditions économiques permettant à l'être

[1] René HABACHI, « Trois attitudes révolutionnaires : l'anarchiste, le partisan, le témoin – laquelle est créatrice ? », *Les Conférences du Cénacle,* pas de numéro, 1959, p. 27. (Série : Notre civilisation au tournant).
[2] *Ibid.*, p. 28.
[3] René HABACHI, « Comment l'islam et le christianisme peuvent-ils se mettre au service de notre civilisation ? », *Les Conférences du Cénacle*, pas de n°, 1959, Beyrouth, p. 34. (Série : Notre civilisation au tournant, prononcée le 23 mars 1959).
[4] *Ibid.*, p. 35.
[5] *Ibid.*, p. 36.
[6] *Ibid.*, p. 38.

humain de regarder « plus loin que le présent » que le « psychique humain » commence à s'exprimer. Ainsi devient possible « la vie de l'esprit » condition nécessaire de la « transcendance ». Habachi ne demande pas à l'économie de « prouver l'existence de Dieu » mais de ne pas se dresser comme obstacle entre l'homme et Dieu. Quant à la politique, Habachi met l'accent sur le fait que Dieu « n'est pas un *no man's land* »[1]. Bien qu'il ne soit d'aucune nationalité, Dieu n'est accessible, selon Habachi, qu'à travers l'épaisseur du « territoire », du « corps », de la « culture » et de la « nation » auxquels appartient tout homme. Veillant sur le danger que ces éléments ne deviennent des « valeur[s] absolue[s] » susceptibles de se substituer à Dieu, Habachi reste pourtant persuadé qu'ils représentent des « valeur[s] positive[s] » capables d'aider l'homme à accéder à la « transcendance »[2]. Concernant la « science », Habachi met l'accent sur le fait que ni la physique, ni la biologie, ni la psychologie, ni la sociologie ne sont capables de démontrer ni d'infirmer Dieu. Tout en affirmant que Dieu n'est pas un « phénomène » que la science peut observer et étudier, Habachi met en évidence l'idée selon laquelle Dieu est un « foyer » qui, appartenant à « un autre ordre que les phénomènes », les transcende tous. De ce fait, toute incompatibilité entre science et transcendance disparaît. Ne relevant ni de l'« espace » ni du « temps », aucune vérité scientifique, quel que soit son ordre, n'est capable de nuire à « l'idée de Dieu ». Ainsi, dissociant Dieu de toute phénoménalité, l'homme serait capable de se transcender librement vers Lui tout en se lançant dans l'aventure de la science : « Alors, quel que soit le rapport des phénomènes entre eux, cela n'atteint Dieu d'aucune manière et ne le blesse que si, auparavant, nous l'avons conçu comme phénomène majeur qui impose son impérialisme aux faits ou qui rivalise avec les phénomènes de l'histoire et de l'évolution. […] Le Dieu de la Religion aussi bien que celui de l'Intelligence demeure en dehors et par-dessus ces prétendus combats que la science des petits savants veut livrer contre une image de Dieu derrière laquelle il ne se trouve pas »[3]. Enfin, Habachi montre que la philosophie aussi est une voie vers la transcendance. Rappelant à son auditoire la théorie de la « philosophie de la nature » selon laquelle il existe un « premier moteur », comme l'exprime Aristote, ou un « point Oméga », comme le nomme Teilhard de Chardin[4], Habachi explique

[1] *Ibid.*, p. 39.
[2] *Ibid.*, p. 41.
[3] *Ibid.*, p. 47.
[4] Sur l'influence de Teilhard de Chardin sur la pensée de René Habachi voir les deux conférences de ce dernier au Cénacle : René HABACHI, « Teilhard de Chardin et le drame du XXème siècle : Science, philosophie et foi », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1956, Beyrouth, p. 278-301. (Série : Hors-série ; prononcée le 15 mars 1956) ; et

comment l'homme, tout en se faisant et en humanisant le monde, est appelé à se transcender constamment « vers une unité pleinement réalisée qui n'est autre que le Dieu d'Aristote qui, pour être à la fin, devait être aussi bien au principe »[1]. Ainsi, et selon cette « philosophie de la nature » l'univers paraît comme « le corps d'une question ». Par sa conscience, l'homme capte cette question qui attend toujours une réponse qui appartient à « l'au-delà […] de l'univers » : « Autrement dit, le monde est une immanence qui appelle une transcendance. Il porte en creux l'effigie d'une absence. Il manque d'une certaine présence que tout désigne comme une parfaite unité et que rien ne saisit »[2]. L'idée de Dieu en tant qu'« essence intelligible », qu'« Être parfait » et qu'« Objet suprême » – selon l'interprétation des anciens philosophes aristoplatoniciens – se complète avec celle concevant Dieu comme « Existence pleinement concrète », « Présence totale » et « Sujet foyer de nos consciences humaines » – selon l'interprétation des philosophes modernes existentialistes –. Ainsi, concevoir Dieu ne se fait pas seulement par une « voie [qui part] de l'homme vers l'univers », mais aussi par une voie qui part de « tout l'univers vers l'homme, et vers […] l'intériorité de l'homme qui est comme une fenêtre ouverte sur l'infini, une issue ouverte à l'intérieur de chaque conscience »[3]. De ce fait, Dieu n'est plus étranger à l'homme parce que celui-ci est devenu « le laboratoire de Dieu ». Autrement dit, Dieu n'est pas seulement cette « réponse » qui vient du dehors du monde à la « question » qu'est l'homme, il est aussi cette « réponse » qui s'énonce à l'homme du dedans de sa conscience au fur et à mesure de son ouverture. Cette ouverture, cette expérience se réalise en se faisant « un foyer de travail, de communion avec autrui, de solidarité sociale, d'existence créatrice »[4]. Par ces propos, Habachi se rapproche beaucoup de la conception personnaliste selon laquelle l'homme est dans un dialogue continuel avec Dieu. Pour lui, l'ère du conflit homme-Dieu est finie et c'est l'ère de la « communion » entre eux qui commence : « il n'y a plus de dilemme : ou dieu ou l'homme. Mais Dieu par l'homme et l'homme par Dieu. Philosophiquement je dirais : il n'y a plus discussion entre l'Immanence et la Transcendance, mais dialogue et altruisme. L'Immanence par la Transcendance et la Transcendance par l'Immanence »[5].

René HABACHI, « Teilhard de Chardin et le drame du XXème siècle : Le génie de l'évolution », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1956, Beyrouth, p. 253-276. (Série : Hors-série ; prononcée le 1 mars 1956).

[1] *Ibid.*, p. 50.
[2] *Ibid.*, p. 51.
[3] *Ibid.*, p. 54.
[4] *Ibid.*, p. 55.
[5] *Ibid.*, p. 56.

Ainsi, Habachi est le premier cénaclien à avoir repensé les conceptions de la religion et de Dieu à la lumière de la modernité et de la réalité orientale.

Progressivement, et notamment à partir de 1965, les conférenciers du Cénacle glissent de la simple définition de la religion vers une approche critique. Le président tunisien, Bourguiba[1], est l'un des premiers à avoir évoqué la nécessité de renouveler la « religion » (*tajdîd al-dîn*)[2]. Alors que la religion musulmane constitue, selon lui, un des éléments les plus importants du patrimoine tunisien et arabe, Bourguiba refuse néanmoins qu'elle soit un « obstacle » à « l'évolution » (*al-taṭawwur*) et au « développement » (*al-nummuww*)[3]. Considérant que l'islam doit jouer un rôle de « force motrice » auprès des croyants pour qu'ils améliorent leurs conditions de vie, élargissent leurs connaissances et développent leurs capacités, Bourguiba justifie devant l'auditoire cénaclien son choix consistant à « purifier la mentalité religieuse » (*taṣfiya al-'aqliyya al-dîniyya*) de tous les « travers » (*shawâ'ib*) qui s'y sont progressivement introduits durant l'époque de la décadence (*'uṣûr al-inḥiṭâṭ*). Tout en liant « religion » et « foi » (*al-îmân*) et les dépouillant des « résidus de la décadence » (*rawâsib al-inḥiṭâṭ*), Bourguiba explique que son entreprise vise à concilier la religion avec les « exigences de la vie » (*muqtaḍayât al-ḥayât*)[4]. Rejetant l'attitude qui considère les mœurs, les rituels et les législations comme des règles et des concepts valables en tous temps et en tous lieux, Bourguiba reproche aux « réformateurs [musulmans] comme Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Mohammad 'Abdû et Rashîd Riḍâ[5] » de vouloir raviver le patrimoine musulman sans que cette opération soit accompagnée

[1] Pour plus d'informations sur la conférence du président Bourguiba au Cénacle libanais voir Evelyne MASSOUD, « Au Cénacle Libanais : Le président Bourguiba définit les grandes lignes du bourguibisme », *La Revue du Liban*, n° 13/3/65, 1965, Beyrouth, p. 16-17 ; Denise AMMOUN, « Un président au Cénacle : Le Bourguibisme », *Magasine*, n°11/3/65, 1965, Beyrouth, p. 99-101 ; *al-Anwâr*, *al-'Amal*, *L'Orient*, 9/3/1965, *al-Ṣafâ'*, 10/3/1965, *Lisân al-ḥâl*, 11/3/1965 et *Le Soir*, 18/2/1965 ; cf. également A.C.L., dossier n°493.

[2] Al-Habîb BOURGUIBA, « Al-ishtirâkiyya al-dustûriyya » (Le socialisme constitutionnel), *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1965, Beyrouth, p. 30-46. (Série : Voix de l'Afrique ; prononcée le 10 mars 1965). Cette conférence a est reproduite dans la revue *al-Ḥikma*, n° d'avril 1965 ; cf. également sa deuxième conférence au Cénacle : Al-Habîb BOURGUIBA, « Al-Bûrqîbiyya madhhab wa nahju niḍâl fî sabîl al-ḥuriyya wa-al-taqaddum » (Le Bourguibisme : Un courant et une méthode de lutte pour la liberté et le progrès), *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1965, Beyrouth, p. 9-27. (Série : Voix de l'Afrique ; prononcée le 8 mars 1965).

[3] Pour plus d'informations sur la position du président Bourguiba envers ce sujet voir Hamadi REDISSI, *Le pacte de Najd : ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, le Seuil, 2007.

[4] Al-Habîb BOURGUIBA, « Al-ishtirâkiyya al-dustûriyya », op. cit., p. 34-35.

[5] Afghânî (1839 – 1897), 'Abduh (1849-1905) et Riḍâ (1865-1935), sur leurs vies et leurs œuvres voir : Jamâl al-Dîn Dîn al-AFGHÂNÎ, *Al-'Âthâr al-kâmila*, préparé et commenté par Al-Sayyid Hâdî Khasrûshâhî, Le Caire, Ash-Shurûq, 2002, tome I, p. 95-469 ; Mohammad 'ABDUH, *Al-A'mâl al-kâmila*, édité et commenté par Mohammad 'Amâra, Beyrouth, Al-Mu'assasat al-'arabiyya li-al-'ulûm wa-al-nashr, 1979, tome 3, p. 155 – 257 ; Jamâl al-BANNÂ, *Al-Sayyid Rashîd Riḍâ munshi' al-Manâr wa râ'id al-salafiyya al-ḥadîtha* (Rashîd Ridâ fondateur d'*al-Manâr* et

d'un renouvellement des concepts et des fondements de la civilisation musulmane. Et il annonce, au nom de toute la Tunisie, sa volonté de s'affranchir de l'immobilisme hérité de l'époque de la décadence et d'aller vers un renouveau de « la conception de la religion ».

En mai 1965, Michel Asmar organise un cycle de conférences sur le christianisme et l'islam au Liban qui constitue le premier dialogue entre des représentants des deux religions au Cénacle. Asmar choisit quatre conférenciers chrétiens, Naṣrî Salhab, Georges Khuḍr, François Dupré la Tour et Youakim Moubarac et quatre autres musulmans, Yûsif Abû Ḥalqa, Mûssa al-Ṣadr, Ḥassan Ṣa'ab et Ṣubḥi al-Ṣâliḥ qu'il qualifie de « croyants sincères et engagés qui témoignent dans leur vie privée et à travers leurs activités publiques, des natifs de Bethléem et d'Ibn Quraysh »[1]. L'importance de ce dialogue, selon Asmar, est qu'il s'effectue entre des « croyants » qui reflètent « une image vivante de la réalité libanaise dans la richesse de ses spiritualités ». Conscients de l'importance de la rencontre entre les deux religions et « engagés dans le problème libanais », ces intellectuels croyants sont invités à dégager de cette rencontre le « plus grand bien » pour le Liban et les Libanais. L'écho est remarquable, dans le pays et au dehors, comme en témoignent les lettres publiées dans la revue[2] et les articles parus dans la presse libanaise[3].

Dans le cadre de ce dialogue, la critique de la religion est plus affirmée. Docteur en sciences politiques de l'université de Georgetown, fondateur de l'Association libanaise pour les sciences politiques (*al-jam'iyya al-lubnâniyya li-al-dirâsât al-siyâsiyya*) et recteur de la Faculté de l'Information à l'Université libanaise, Ḥassan Ṣa'ab, sunnite beyrouthin, est le premier à dénoncer la situation de la religion dans les sociétés majoritairement musulmanes[4]. Reprochant au marxisme d'avoir réduit l'homme à un « être [strictement] matériel » (*al-insân kâ'in mâdî*),

---

pionnier du salafisme moderne), Le Caire, Dâr al-fikr al-islâmî, 2006 ; et Albert HOURANI, *La pensée arabe et l'Occident,* Beyrouth, Naufal, 1990, p. 255, 263.

[1] Michel ASMAR, « Présentation du Fondateur du Cénacle aux conférences de la série », *Les Conférences du Cénacle*, n°12, 1965, Beyrouth, p. 9. (Série : Christianisme et islam au Liban, mai 1965).

[2] Muhammad 'ALÂYÂ, « Message du S.E. Mufti », Maximos IV SÂYIGH, « Message du S.E. Patriarche », Farîd 'AUDÎ, « Message du Révérend Pasteur », *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965, p. 14-16.

[3] Voir les échos de ce dialogue dans la presse libanaise : *al-Hadaf*, *al-Yawm*, *al-Anwâr*, *al-Ṭayyâr*, 29/4/1965 ; *al-Ittiḥâd al-lubnânî*, 30/5/1965 ; *al-Ḥayât*, 8/5/1965 ; *Lisân al-ḥâl*, 16/5/1965 ; *Ṣabâḥ al-khayr*, *al-Diyâr*, *al-'Amal*, 16/7/1965 ; *al-Nahâr*, *al-Jumhûriyya*, 17/7/1965 ; *al-Ṣafâ'*, 4/8/1965 ; *Le Jour*, 17/7/1965 ; *Le Soir*, 16/7/1965 ; *L'Orient*, 16/7/1967.

[4] Ḥassan ṢA'AB, « al-Islâm wa-qaḍâya al-'aṣr al-iqtiṣâdiyya wa-al-ijtimâ'iyya » (L'islam et les causes socio-économiques du siècle), *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965, Beyrouth, p. 147-163. (Série : Christianisme et islam au Liban ; prononcée le 27 mai 1965).

Ṣa‘ab insiste sur l’idée que l’homme ne peut être conçu que dans sa totalité, en prenant aussi en compte sa dimension d’« être spirituel » (*kâ’in rûḥî*). Pour lui, le but principal de l’islam est précisément d’éveiller chez l’homme toutes ses dimensions et de promouvoir l’idée qu’il est « la base de l’existence » (*qâ ‘ida al-kaynûna*) et « le but de l’évolution » (*ghâyat al-ṣayrûra*)[1]. L’homme tend, sans cesse, du fait de son essence, vers le « parfait » (*al-kamâl*). Il est en dialogue permanent avec Dieu. L’islam est au service de ce dialogue homme-Dieu et de l’évolution continuelle de l’homme vers le « parfait » : « la voie de l’islam n’est pas seulement celle d’une religion traditionnelle, elle est aussi une doctrine (*‘aqîda*), une loi (*sharî‘a*), une civilisation (*ḥadâra*), une science (*‘ilm*) et une philosophie (*falsafa*) […] ». Bien qu’il emprunte au fondateur des Frères musulmans[2], Ḥassan al-Bannâ[3], le slogan selon lequel « l’islam est doctrine divine et méthode de vie » (*al-islâm ‘aqîda ilâhiyya wa sunna ḥayâtiyya*)[4], Ṣa‘ab refuse l’image de l’islam telle qu’elle est prônée par ses contemporains qui s’oppose à la démocratie, à la liberté et à la raison. Contrairement à la « vérité rayonnante de l’islam » (*ḥaqîqat al-islâm […] al-mushriqa*) qui est « miséricorde, liberté, justice […] et progrès » (*raḥma, ḥurriyya, ‘adâla wa taqaddum*), la « réalité islamique » (*al-wâqi‘ al-islâmî*) est, selon Ṣa‘ab, « tyrannie (*ta‘assuf*), esclavage (*‘ubûdiyya*), injustice (*jawr*), et […] arriération (*takhalluf*) »[5]. Ṣa‘ab attribue cela à « l’environnement désertique (*al-bî’a al-ṣaḥrâwiyya*) au sein duquel s’est développé l’islam ». Que ce soit dans la presqu’île arabique, en Afrique du Nord ou au Proche-Orient, les lieux où l’islam s’est répandu sont des zones désertiques où règnent la mentalité et les traditions tribales (*taqâlîd qabaliyya*). Alors que l’islam originel, né dans les deux oasis de la Mecque et de la Médine, est un appel pour s’affranchir de ces traditions que le Coran qualifie de *a‘râbî* (nomades), voilà aujourd’hui que c’est cet « islam nomade » (*al-islâm al-a‘râbî*) qui l’emporte. Alors que l’islam des oasis est « tolérance » (*samâḥa*), « soumission du cœur » (*îmân fî al-*

[1] *Ibid.*, p. 149.
[2] Sur la vie et la pensée de Ḥassan al-Bannâ voir : Xavier TERNISIEN, *Les Frères musulmans*, Paris, Pluriel, 2011; Olivier CARRÉ, *L’Utopie islamique dans l’Orient arabe*, Paris, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991, p. 170 ; Olivier CARRÉ et Gérard MICHAUD, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard, 1983. Sur la doctrine des Frères musulmans voir : Alain CHOUET, *Au Cœur des services spéciaux. La menace islamique : fausse pistes et vraies dangers*, Entretiens avec Jean Guisel, Paris, La Découverte, 2011.
[3] Ḥassan al-BANNÂ, « Da‘watunâ » (Notre prédication), *Majmû‘at rasâ’il al-imâm al-shahîd H. al-Bannâ* (Epîtres du martyr l’imam H. al-Bannâ), op. cit., Beyrouth, Mu’assasat al-risâla li al-ṭibâ‘a wa al-nashr wa al-tawzî‘, sans date, p. 101 ; cf. également Amin ELIAS « Egypte : comment l’islamisme s’est emparé du pouvoir politique », *http://www.lexpress.fr/actualite/monde/egypte-comment-l-islamisme-s-est-empare-du-pouvoir-politique_1196532.html*, 9/12/2012, et sa traduction en arabe dans le quotidien libanais *al-Nahâr*, « Les Frères musulmans demeurent sous l’ombre de Hassan al-Bannâ et Sayyid Qotb », Beyrouth, 20/12/2012.
[4] Ḥassan ṢA‘AB, « Al-Islâm wa-qaḍâya al-‘aṣr al-iqtiṣâdiyya wa-al-ijtimâ‘iyya », op. cit., p. 153.
[5] *Ibid.*, p. 157.

qûlûb), « connaissance » (*ma'rifa*), « unité » (*wiḥda niẓâm*), « liberté » (*ḥurriyya*), « créativité » (*khalq*) et « interprétation » (*ijtihâd*), l'islam des nomades est « ignorance » (*ummiyya*), « anarchie » (*fawḍà*), « fanatisme » (*ta'aṣṣub*), « dispersion » (*tashattut*), « misère » (*ḥirmân*), « improvisation » (*irtijâl*) et « conquête » (*ghazû*)[1]. Ṣa'ab accuse les gouverneurs nomades d'avoir « brulé les livres de la science et de la philosophie » contrairement aux gouverneurs citadins qui échangent des prisonniers de guerres contre des livres. Bien qu'ils construisent les villes, les « Maisons de la Sagesse » (*dûr al-ḥikma*), les écoles, les hôpitaux et les ponts, les gouverneurs citadins échouent à répandre les valeurs de l'islam citadin dans tous les recoins de leur empire et la capitale s'est transformée en une oasis isolée de son entourage désertique où règnent les gouverneurs nomades. Faisant allusion aux pétromonarchies du Golf, Ṣa'ab considère que cet esprit du désert s'impose jusqu'à aujourd'hui comme un défi à l'islam de la Mecque, écrasant la réalité islamique sous le poids du « tribalisme », qui n'est pas seulement un « état social » et un « esclavage économique » mais aussi un « état psychique » qui s'incarne excellemment dans la « lutte instinctive et vindicative pour le pouvoir »[2]. Cet analyse mène Ṣa'ab à la conclusion : « la première cause de l'islam est de se libérer de l'esprit tribal et de se lancer dans une nouvelle vie qui soit citadine, libre, organisée et créatrice ». Autrement dit, les musulmans ne pourront entrer dans la modernité s'ils ne réussissent pas à passer du stade de « l'homme nomade » (*al-insân al-qabalî*) à celui de « l'homme citadin » (*al-insân al-madanî*).

Sayyid Mûsâ al-Ṣadr[3], imam shiite et président du Haut Conseil islamique shiite (*al-majlis al-islâmî al-shî'i al-a'là*), ne partage pas l'idée de Ṣa'ab sur l'état retardataire de l'islam actuel. Pour lui, l'islam donne d'évidence à la « religion » la primauté sur la « science », « la législation », « la philosophie » et la « psychologie »[4]. Bien qu'il montre la faveur des « grands juristes musulmans » (*al-fuqahâ' al-kibâr*) et des « imams de la *sharî'a* » à l'égard de la « nouvelle culture » (*al-thaqâfa al-jadîda*), Ṣadr met l'accent sur leur crainte que la

[1] *Ibid.*, p. 159.
[2] *Ibid.*, p. 160.
[3] Sur Mûsâ al-ṢADR voir les travaux d'Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN, « Maux collectifs dans la pensée de Moussa Sadr », in *De la Faute et du Salut dans les religions monothéistes*, Dominique Avon et Karam Rizk (dir.), Paris, Karthala, 2010 ; et « L'inscription de l'autorité religieuse dans le champ social : les ulémas chiites du Liban (1920-1967) », Histoire@Politique, Revue électronique du Centre d'histoire de Sciences Po, numéro 18 (« Le religieux entre autorité et dissidence, XIXe-XXe siècle »), septembre-décembre 2012 ; Avec Dominique AVON, *Le Hezbollah de la doctrine à l'action*, op. cit., p. 259. Madame Khatachadourian est en train de préparer une thèse sur Ṣadr à l'Université du Maine – Le Mans.
[4] Mûsâ al-ṢADR, « Al-Islâm wa-thaqâfat al-qarn al-'ishrîn » (l'islam et la culture du XXe siècle), *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965, Beyrouth, p. 129. (Série : Christianisme et islam au Liban ; prononcée le 24 mai 1965).

« personnalité islamique » (*al-shakhṣiyya al-islâmiyya*) soit absorbée par la « culture moderne » (*al-thaqâfa al-ḥadîtha*) avec comme conséquence la perte de quelques-uns des aspects relevant de la doctrine musulmane[1].

Si Ṣa'ab fait la critique de l'islam sous l'angle d'une lecture particulière de l'histoire, Youakim Moubarac[2] adopte un angle philosophique[3].

Né le 20 juillet à Kfarsghâb, village situé au Nord-Liban, dans une famille maronite d'un père et d'un grand père étaient eux-mêmes prêtres, Youakim Moubarac fait ses études en sciences religieuses au Grand Séminaire de Beyrouth en 1942 et ses études supérieures en théologie à l'Université Saint-Joseph avant d'être ordonné prêtre en 1947. Arrivé en France à la fin des années quarante, Moubarac se lance dans la préparation d'une thèse sur « Abraham dans le Coran » qu'il soutient en 1951[4]. Son intérêt porté à l'islam et au dialogue islamo-chrétien lui donne l'occasion de faire la connaissance de Louis Massignon dont il devient le secrétaire jusqu'à la mort de ce dernier en 1962. Sur la recommandation de Louis Massignon, il devient, dans les années cinquante, membre du CNRS et enseigne par ailleurs l'arabe classique à l'Institut catholique de Paris et la philosophie islamique à l'Université de Paris IV. Entre 1963 et 1965, il accompagne le patriarche maronite Bûlûs al-M'ûshî (1955-1975)[5] aux réunions du concile Vatican II. En 1965, à la demande de Michel Asmar, il revient au Liban et se consacre à ses travaux académiques et à la préparation du concile maronite. Il revient définitivement en France en 1992 sans avoir pu réaliser son rêve de réformer l'Eglise maronite. Il décède en 1995 à Montpellier.

Pour Moubarac, la grande œuvre du dialogue islamo-chrétien doit se concentrer sur les problématiques qui intéressent la raison en Orient. Le fond du problème dans les sociétés majoritairement musulmanes, dit-il, est « l'échec » de la « philosophie arabe » au début du

[1] *Ibid.*, p. 133.
[2] Jean STASSINET, *Youakim Moubarac*, Lausanne, L'Age d'Homme, « Les dossiers H », 2005, p. 13-15. Elias KAṬṬÂR, *Mu'arrikhun min Lubnan*, Beyrouth, 1998, p. 214-236.
[3] Sur la vie et l'œuvre de Massignon cf. Youakim MOUBARAC, *L'œuvre de Louis Massignon*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1972-1973 ; Daniel MASSIGNON, *Présence de Louis Massignon : hommages et témoignages*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1987 ; Jean MORILLON, *Massignon*, Editions Universitaires, 1964 ; Jacques KERYELL (dir), *Louis Massignon et ses contemporains*, Paris, Karthala, 1997.
[4] Sur sa vie voir Jean STASSINET, *Youakim Moubarac*, Les Dossiers H L'age D'homme, Lausanne, 2005, p : 13-15 ; et Elias QAṬṬÂR, *Mu'arrikhûn min Lubnân*, Beyrouth, [s.e], 1998, p. 214-226.
[5] Buṭrus FAHD, *Batârikat al-mawârina wa asâqifatihim, al-qarn al-'ishrîn* (Les patriarches et les évêques maronites au XXe siècle), Beyrouth, Dâr Laḥd Khâṭir, 1987.

Moyen Âge[1]. Tout en reconnaissant à l'islam le rôle qu'il a joué en faveur de la « philosophie arabe », Moubarac affirme que c'est Ghazâlî[2], un des « grand[s] auteur[s] musulman[s] qu'on a appelé ''l'argument de l'islam'' (*ḥujjat al-islâm*) », qui est responsable de « l'étiolement de la pensée philosophique en Orient ». C'est dans son ouvrage *Tahâfut al-falâsifa* (L'incohérence des philosophes) que Ghazâlî met en cause la place de la philosophie avant de donner, dans son livre *Iḥyâ' 'ulûm al-dîn* (La revivification des sciences religieuses) la primauté aux sciences religieuses sur la philosophie et la raison[3]. Moubarac estime qu'al-Ghazâlî amorce la crise de la raison en islam et il appelle à une « véritable re-structuration des sciences de la religion sur une armature rationnelle qui tient solidement et comme pour elle-même » comme ont essayé de le faire Muhammad Iqbâl au Pakistan ainsi que 'Alî 'Abd al-Râziq[4] et Taha Ḥussayn[5] en Egypte. S'appuyant sur les travaux d'Ibn Khaldûn et Averroès, Moubarac met l'accent sur le fait que la pensée musulmane offre tous les éléments nécessaires à cet important travail[6]. René Habachi est encore plus sévère à l'égard d'al-Ghazâlî auquel il attribue la responsabilité de la « défaite de la philosophie » en islam au profit de « la théologie » : « Ce que Descartes fit en Occident, *écrit Habachi*, brisant la culture au bénéfice de la raison, Ghazali le fit en Orient musulman, brisant la culture au bénéfice de la foi. Mais une foi non alimentée de raison, aussi bien pour la théologie musulmane que chrétienne, retombe vite sur ses formules et s'immobilise en traditionalisme, n'apportant plus aucun secours à la civilisation en marche »[7].

[1] Youakim MOUBARAC, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°12, 1965, p. 25. (Série : Christianisme et islam au Liban ; prononcée le 31 mai 1965) ; cf. la version arabe de cette conférence « Aḍwâ' et ta'ammulât », *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965, p. 166-192.

[2] Al-GHAZÂLI Abû Ḥamîd Muḥammad Bin Muḥmmad al-Ṭûsî (1038-1111) théologien, juriste, et penseur musulman, ces trois ouvrages, *al-munqidh min al-ḍalâl, Tahâfut al-falâsifa et Iḥyâ' 'ulûm al-dîn* marque une tournure dans la pensée musulmane. Pour plus d'informations sur sa vie, son œuvre et son influence, voir : Montgomery WATT, « Al-GHAZÂLI Abû Ḥamîd Muḥammad Bin Muḥmmad al-Ṭûsî », *Encyclopédie de l'islam*, Leiden-New York, E. J. Brill, 1993, tome II, p. 1039-1041.

[3] Cf. Georges ANAWÂTÎ et Louis GARDET, *Falsafat al-fikr al-dînî*, traduit en arabe par le sheikh Ṣubḥi al-ṢÂLIḤ et le père Farîd JABR, Beyrouth, Dâr al-'lm li-al-malâyîn, 1979, 2e édition.

[4] 'Alî 'Abd al-RÂZIQ, *Al-Islâm wa-uṣûl al-ḥukm* (L'islam et les fondements de la gouvernance), Beyrouth, Dâr al-Madà, 2011.

[5] Taha ḤUSAYN, *Fî al-shi'r al-jâhilî*, Damas, Dâr al-Madà, 2001 ; pour plus d'informations sur T. Ḥusayn voir : Dominique AVON et Amin ELIAS, « L'identité nationale comme dépassement du confessionnalisme : la représentation de l'Egypte par Taha Husayn », *Facteurs d'identité, Factoren der Identität* (Sous la direction de Dominique Avon et de Jutta Langenbacher), Berne, Peter Lang, 2012, p. 263-283.

[6] Youakim MOUBARAC, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », op. cit., p. 26.

[7] René HABACHI, « Proche-Orient et culture. Quelle voie pouvons-nous prendre pour nous constituer une culture originale ? », *Les Conférences du Cénacle*, pas de n°, 1959, Beyrouth, p. 18. (Série : Notre civilisation au tournant).

Habachi figure en tête des intellectuels orientaux à avoir analysé la crise de la raison et sa relation avec la religion en Orient majoritairement musulman. Afin de diagnostiquer la « pathologie de la culture orientale », il distingue les quatre degrés de la culture, empirique, scientifique, philosophique et révélé qui constituent à ses yeux le champ de la connaissance et de la civilisation : « la culture empirique, *écrit-il*, est infra-rationnelle par opposition à la culture révélée qui est supra-rationnelle. Entre ces deux degrés extrêmes, les deux degrés intermédiaires, science et philosophie, sont le domaine où règne davantage la raison »[1]. Mettant en évidence le fait que l'absence des deux degrés intermédiaires risque de retenir l'homme entre un « empirisme » instinctif et une « foi » superstitieuse, Habachi explique que la « raison », représentée par la science et la philosophie, est le seul moyen apte à conserver à la culture son équilibre. Selon cette grille d'analyse, la culture orientale lui apparaît réduite à ses deux degrés extrêmes, l'empirisme et la révélation ou la religion, un empirisme « très retardataire » parce qu'il n'est pas tiré par la « science » et une révélation « figée dans sa lettre et son esprit » parce qu'elle n'a pas été nourrie par « une philosophie progressive ». Dans cet Orient majoritairement musulman « tout le ciel retombe sur les épaules de l'homme et le couvre de superstitions et de fausse croyance, en même temps que l'instinct monte à son cœur comme la boue des marais avec la végétation folle de tous les fanatismes »[2]. Autrement dit, dans l'horizon de l'homme oriental existent un « Dieu qui déraisonne et un instinct qui se fait Dieu ». Habachi attribue cette carence scientifique et philosophique en Orient majoritairement musulman à deux causes historico-religieuses. En premier lieu, il s'agit de l'affaiblissement des « Eglises d'Orient ». Du fait du schisme entre Rome d'une part et Alexandrie d'Egypte, Antioche de Syrie et Constantinople d'autre part, les énergies se sont divisées. Alors que « l'Eglise de l'Occident », parce que romaine, développe la philosophie et le droit, les « Eglises d'Orient »[3] demeurent plus théologiques et traditionnelles. En second lieu, et s'agissant de la religion musulmane, Habachi accuse Ghazâlî d'avoir favorisé le triomphe de la théologie sur la philosophie à la fin du XIe siècle. Fermant la porte de l'*ijtihâd*[4], Ghazâli et les savants musulmans qui lui ont succédé ont

[1] *Ibid.*, p. 10.
[2] *Ibid.*, p. 17.
[3] Sur les Églises et les chrétiens d'Orient voir les travaux du professeur Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 1994 ; et *Hindiyya (1770-1789), mystique et criminelle*, Paris, Aubier, 2001, et publié en langue arabe par Dâr al-Nahâr en 2010.
[4] L'interprétation des textes religieux musulmans, cf. J. SCHACHT, « Idjtihâd », *Encyclopédie de l'islam*, Leiden-New York, E. J. Brill, 1993, tome III, p. 1026-1027.

fait de la religion musulmane un « dogme […] rétif au progrès de la civilisation »[1]. Etant à l'origine du déséquilibre de la culture orientale, la religion dans cet « Orient devenu musulman » devient aussi source de la « pathologie de cette culture » nourrissant chez les Orientaux du XXe siècle « un complexe d'infériorité » vis-à-vis du monde et notamment de l'Occident majoritairement chrétien[2]. Cependant Habachi ne perd pas espoir. S'il établit ce diagnostic c'est dans le but de proposer une solution : le retour de l'Orient vers la Méditerranée.

La critique de la religion engagée dans ce dialogue interreligieux direct et indirect va pousser les conférenciers cénacliens à aborder une notion très présente sur la scène religieuse en Orient majoritairement musulman : la *sharî'a* ou la loi religieuse.

Pour une évolution de la notion de sharî'a

La notion de « Loi [religieuse] »[3] (*sharî'a*) a plusieurs acceptions chez les conférenciers cénacliens. Pour Ṣubḥî al-Ṣâliḥ, sheikh sunnite et docteur es-lettres de la Sorbonne, il n'y a pas de dichotomie entre « le prophète prédicateur » (*al-nabî al-dâ'iya*) et « le prophète juriste » (*al-nabî al-musharri'*). Reprochant à son coreligionnaire Yûsif Abû Ḥalqa[4], d'avoir insisté sur le seul volet spirituel de Mohammad, al-Ṣâliḥ met en avant l'image du « prophète » et le présente comme « conducteur de peuple, gouverneur, homme politique et législateur »[5]. Ainsi, la « législation » (*al-tashrî'*) ou la « Loi [religieuse] » constitue aux yeux d'al-Ṣâliḥ une dimension fondamentale de l'islam. En outre, al-Ṣâliḥ n'hésite pas à affirmer que le « Christ » lui-même est venu pour « accomplir » la « Loi » et pour « confirmer les institutions sociales et les législations

[1] René HABACHI, « Proche-Orient et culture. Quelle voie pouvons-nous prendre pour nous constituer une culture originale ? », op. cit, p. 18.
[2] *Ibid.*, p. 19.
[3] Cf. le débat 'Alî 'Abd al-Râziq/Rashîd Riḍâ et Mohammad Abduh/Farah Antûn qui a eu lieu au début du XXème siècle sur le même thème : Dominique AVON et Amin ELIAS, « Libéralisme, Tolérance, Laïcité… Navigation de concepts autour de la Méditerranée », http://droitdecites.org/2011/01/03/… et dans *Affaires Stratégiques*, n°2, 2011, Tunis, p. 54-70 ; 'Alî 'Abd al-RÂZIQ, *Al-Islâm wa-uṣûl al-ḥukm*, Beyrouth, Dâr al-madâ, 2011 ; Farah ANṬÛN, *Ibn Rushd wa falsafat-hu*, Beyrouth, Al-Fârâbî, 1988 ; Muhammad 'ABDUH, *Al-Islam wa al-Nasraniyya ma'a al-ilm wa al-madaniyya*, 1902 ; Muhammad 'ABDUH, *Al-Islâm bayna al-'ilm wa al-madaniyya*, Le Caire, Al-Hay'a al-'âmma li-al-kitâb, sans date ; et Rashîd RIḌÂ, *Al-Sunna wa al-Sharî'a*, Le Caire, Al-Manâr, 1947.
[4] Yûsif Abû ḤALQA, « Fî khutà Muḥammad » (Mohammad), *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965, Beyrouth, p. 101-117. (Série : Christianisme et islam au Liban ; prononcée le 17 mai 1965).
[5] Ṣubḥî al-ṢÂLIḤ, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°12, 1965, Beyrouth, p. 48. (Série : Christianisme et islam au Liban ; prononcée le 3 juin 1965) ; cf. la version arabe de cette conférence « Aḍwâ' et ta'ammulât », *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965, p. 193-216.

économiques contenues dans la Bible (*al-tawrât*)[1].Un autre sunnite, Muhammad Zuhdî Yakan, relie tous les concepts de l'islam aux « fins de la Loi religieuse musulmane » (*maqâṣid al-sharî'a al-islâmiyya*)[2]. Si le « respect de l'âme humaine » (*iḥtirâm al-nafs al-bashariyya*) constitue, selon Yakan, l'origine de la « doctrine de l'islam » (*'aqîdat al-islâm*), la *sharî'a* est le « moyen » (*al-adât*) qui permettrait à l'homme d'être « parfait » (*kâmil*) dans sa vie et « droit » (*mustaqîm*) dans ses comportements. Yakan situe donc la *sharî'a* au centre de la « société souhaitée par l'islam » (*al-mujtama' al-ladhî da'â ilayhi al-islâm*)[3]. Cette *sharî'a* repose principalement sur le Coran, comme source intangible. Bien qu'il ne contienne pas de préceptes détaillés, le Coran affirme des « principes et des concepts généraux » tels que « la justice » (*al-'adl*), « l'égalité » (*al-musâwât*), la « délibération » (*al-shûrà*) et l'« obéissance aux gouverneurs » (*al-ṭâ'a ilà awliyâ' al-amr*) auxquels doivent se référer les musulmans dans la gestion du pouvoir et l'organisation de la société. La *sunna*, le « consensus » (*al-ijmâ'*), le « syllogisme » (*al-qiyâs*) et « l'intérêt » (*al-maṣlaḥa*) sont autant de notions contribuant à éclaircir les enseignements et les principes du Coran. Exprimant son attachement à la Loi religieuse musulmane, Yakan est persuadé que la totalité des « créatures » doivent s'incliner devant les « préceptes religieux » afin de pouvoir instaurer le système « convenable » (*al-ma'rûf*) où personne n'est l'esclave de l'autre, mais où tous sont les « esclaves de Dieu » (*'abîd Allâh*)[4]. Pour Yakan, la « société islamique » (*mujtama' islâmî*) gouvernée par la « Loi islamique » doit être une société constituée uniquement de musulmans ; toute personne non musulmane est totalement absente de la réflexion de Yakan. C'est uniquement aux musulmans qu'appartient la « souveraineté politique » (*al-siyâda al-siyâsiyya*). Bien qu'elle soit admise par l'islam, l'égalité dans la « société islamique » s'applique exclusivement entre musulmans, considérés comme « héritiers de Dieu » (*khalîfat Allâh*), et non pas entre musulmans et non-musulmans.

Ḥassan Ṣa'ab est le premier sunnite à concevoir la *sharî'a* comme inséparable de la « liberté ». Persuadé que la liberté constitue le « principe de l'existence humaine » (*mabda' al-wujûd al-insânî*), Ṣa'ab rejette les propos de ceux qui parlent au nom de l'islam et pour qui les « préceptes » religieux hérités des anciens constituent une Loi éternelle. Il va même jusqu'à

[1] *Ibid.*, p. 49.
[2] Muhammad Zuhdî YAKAN, « La justice politique dans l'islam », *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1966, Beyrouth, p. 49. (Série : La Justice dans le christianisme et dans l'islam ; prononcée le 9 mai 1966).
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 50.

reprocher aux musulmans traditionnels d'avoir substitué à l'islam, qui est une « vocation » (*risâla*) sacralisant les « libertés », un autre islam réduit à une simple « législation » dont les préceptes sont injustes : « ceux-ci, *écrit Ṣa'ab*, ont voulu réduire l'homme en esclave au nom de Dieu, [cependant] Dieu est innocent [de leur faits] »[1]. Ṣa'ab n'hésite pas à rejeter tous les préceptes hérités et qui sont considérés comme lois religieuses. Pour lui, l'islam ne saurait se limiter à ces préceptes. C'est pourquoi il appelle à ouvrir la porte de l'*ijtihâd* : « l'islam est une démocratie juridique absolue »[2]. L'islam, selon Ṣa'ab, est un « livre ouvert » (*kitâb maftûḥ*), et chaque croyant, possédant la connaissance nécessaire, est appelé à l'interpréter en fonction de sa raison. Ainsi, aux yeux de Ṣa'ab, c'est la raison et non la tradition qui doit constituer l'élément principal pour interpréter les textes coraniques, sources principales de la *sharî'a* : « personne, *écrit-il*, n'a le droit de nous interdire d'interpréter à nouveau le Coran à la lumière de notre raison et de nos conditions récentes ». Ṣa'ab met l'accent sur le fait qu'il n'existe pas de principes intangibles ni de lois éternelles même si ces lois sont religieuses. Pour lui, les préceptes changent en fonction du temps. Il appelle même à rejeter tout texte coranique qui paraît aux savants musulmans contemporains incompatibles avec leur ère et à le remplacer par une loi trouvant sa source dans la raison et leurs conditions d'aujourd'hui.

Si Ḥassan Ṣa'ab introduit ainsi dans la *sharî'a* la notion de « liberté » (*al-ḥurriyya*), le shiite Ḥussayn Ḥamâdih y introduit celle d'« amour » (*al-ḥubb*) : « l'amour est la loi de l'islam. La grande foi se fonde sur le grand amour »[3]. Néanmoins, Ḥamâdih ne développe pas davantage ses propos à cet égard. Quoi qu'il en soit, il paraît évident avec ces deux conférenciers que la notion de la *sharî'a* en islam passe d'une loi révélée, intangible et figée à une loi fondée sur la « liberté » et l'« amour ». Ces deux fondements rapprochent ainsi la conception de la « Loi religieuse islamique » de celle de la « Loi religieuse dans le christianisme » selon Farîda Ḥaddâd et Grégroire Ḥaddâd.

Associant la *sharî'a* dans le christianisme à la liberté, Farîdâ Ḥaddâd, met en évidence la différence entre la conception de l'Ancien Testament vis-à-vis de la loi religieuse et celle du Nouveau Testament. Pour le premier, la *sharî'a* est formée des dix commandements que le Dieu

[1] Ḥassan ṢA'AB, « Al-Islâm wa-qaḍâya al-'aṣr al-iqtiṣâdiyya wa-al-ijtimâ'iyya », op. cit., p. 157.
[2] *Ibid.*
[3] Ḥussayn ḤAMÂDIH, « Al-Insân al-'âdil fî al-islâm » (L'homme juste dans l'islam), *Les Conférences du Cénacle*, 11-12, 1966, p. 132. (Série : La Justice dans le christianisme et dans l'islam ; prononcée le 16 mai 1966).

de l'Ancien Testament a donnés à Moïse dans le Sinaï. Ces commandements représentent à la fois la règle distinguant le « bien » du « mal » et la base de la « foi commune » (*îmân mushtarak*) des Hébreux en un « Dieu unique » (*ilâh wâḥid*). En revanche, la *sharî'a* pour le second n'est pas une Loi élaborée par Dieu afin qu'elle constitue le fondement de la « société humaine », mais elle représente la « participation à la sainteté de Dieu » (*sharika fî qadâsat Allâh*)[1]. Dans cette perspective, la loi religieuse passe de son statut de texte visant l'instauration de la justice à un état d'esprit libérant l'homme des limites de la loi et le reliant à Dieu dans un rapport d'amour. Autrement dit, la loi dans le christianisme et dans l'Eglise est la « loi d'amour » (*qânûn al-maḥbba*). Il ne s'agit plus alors d'une loi prise « à la lettre » mais d'un nouveau système fondé sur la « grâce » qui est acquise par la libre adhésion à la foi. Pour Ḥaddâd, la « lettre de la Loi » (*ḥarf al-sharî'a*), élevée par l'Ancien Testament à un stade divin, n'est qu'un « texte aveugle » (*naṣṣ a'mà*) indifférent au destin de l'homme. La Loi de son point de vue ne prend son vrai sens que dans la « liberté de conscience » (*ḥurrpiyyat al-ḍamîr*) grâce à laquelle l'homme est capable de distinguer librement entre le « bien » et le « mal », entre « la justice » et l'« injustice ». Il y a une « nouvelle création » (*khalîqa jadîda*) qui surgit du Nouveau Testament. Libre de toute forme de contrainte sociale et historique, cette nouvelle humanité évolue non plus par la Loi, mais dans la « foi, l'espérance et l'amour ». Formée de « personnes (*al-insân al-shakhṣî*) » ouvertes les unes aux autres, elle est appelée à créer un « nouveau ciel […] et une nouvelle terre » où se construit la cohabitation entre Dieu et l'homme[2]. Albert Laḥḥâm, avocat, fondateur du Mouvement de la jeunesse grecque orthodoxe et membre du Comité du dialogue islamo-orthodoxe, rejoint Ḥaddâd pour considérer qu'avec le Nouveau Testament la Loi passe de son statut de « tables en pierre » (*alwâḥ min ḥajar*) à celui d'« esprit vivant » (*rûḥ ḥayy*) dans les « consciences des croyants pieux » (*ḍamâ'ir al-mu'minîn al-atqiyâ'*)[3]. Contrairement à l'Ancien Testament, l'Evangile ne contient pas de lois. Grâce à Jésus, l'homme est désormais « Fils de Dieu ». N'étant plus cet être « mineur » (*qâṣir*) dont la vie doit être dirigée selon les lois, accédant à la « plénitude de sa stature » (*mil'u qâmatihi*), l'homme du Nouveau Testament est devenu « libre » et « responsable ». Dès lors il est soutenu par « l'esprit de Dieu » et non pas par

[1] Farîdâ, ḤADDÂD, « Al-'Adâla al-ijtimâ'iyya fî al-masîḥiyya » (La justice sociale dans le christianisme), *Les Conférences du Cénacle*, 11-12, 1966, p. 64. (Série : La Justice dans le christianisme et dans l'islam ; prononcée le 12 mai 1966).
[2] *Ibid.*, p. 73.
[3] Albert LAḤḤÂM, « Al-'Adâla al-siyâsa fî al-maṣiḥiyya », *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1966, Beyrouth, p. 36. (Série : La Justice dans le christianisme et dans l'islam ; prononcée le 9 mai 1966).

la *sharî'a* et les « alertes des prophètes » qui, selon Laḥḥâm, ont échoué à aider l'homme à atteindre sa maturité[1].

Prêtre orthodoxe avant de devenir évêque du Mont-Liban en 1970, et l'une des figures théologiennes les plus remarquées en Orient, Georges Khuḍr reconnaît que l'Ancien Testament est la première source historique de tout enseignement social chez les chrétiens[2]. Englobant « la religion » et l'« Etat », il est un « livre de Loi » (*kitâb sharî'a*) et l'« histoire d'un peuple » (*tarîkh sha'b*). D'emblée, Khuḍr met en évidence le fait que le « Christ » déclarant que « son royaume n'est pas de ce monde » a refusé de jouer le rôle du législateur. Par conséquent, Jésus a aboli toutes les « institutions de l'Ancien Testament » (*mu'assasât al-'ahd al-qadîm*)[3]. Il n'est plus admis, selon Khuḍr, de se référer à la Loi de l'Ancien Testament, d'autant plus que celle-ci, élaborée dans une période révolue et dans une civilisation de bédouins, n'est plus capable de répondre aux exigences des sociétés « citadines » et « industrielles » dont la gouvernance est fondée sur la laïcité (*'almâniyya*)[4].

Figure ecclésiastique polémique, prêtre grec catholique puis évêque de Beyrouth qualifié d'« évêque rouge » et d'« évêque des pauvres », fondateur du Mouvement social transconfessionnel, Grégoire Ḥaddâd définit la « Loi » (*al-sharî'a, al-nâmûs, al-waṣâya*) comme l'ensemble des « prescriptions » (*wajibât*) ou devoirs de l'homme envers Dieu[5]. Bien qu'il partage avec le sheikh Ṣubḥî al-Ṣâliḥ l'idée que le « Christ » a voulu accomplir la *sharî'a* et non pas l'abolir, Ḥaddâd met l'accent sur le fait que Jésus était bien conscient des dangers de cette Loi. Il évoque quatre dangers principaux. En premier lieu, il explique comment la *sharî'a* peut servir aux « hypocrites » (*murâ'ûn*) comme « masque » (*qinâ'*) par lequel ils se montrent, à l'instar des pharisiens, attachés d'une façon superficielle aux détails de cette Loi tout en abandonnant son esprit et son contenu. Le deuxième danger réside dans le fait que ces « hypocrites » utilisent leur attachement extérieur à la Loi pour être appréciés et loués par les

[1] *Ibid.*, p. 40.
[2] Georges KHUḌR, « Al-masîḥiyya wa-al-qaḍâya al-ijtimâ'iyya wa-al-iqtiṣâdiyya » (Le christianisme et les questions socio-économiques), *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1966, Beyrouth, p. 53. (Série : Christianisme et islam au Liban ; prononcée le 10 mai 1965).
[3] *Ibid.*, p. 55.
[4] *Ibid.*, p. 57.
[5] Grégoire ḤADDÂD, « Al-Insân al-'âdîl fî al-masîḥiyya » (L'homme juste dans le christianisme), *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1966, Beyrouth, p. 94. (Série : La Justice dans le christianisme et dans l'islam ; prononcée le 16 mai 1966).

gens. De plus, cet attachement à la Loi risque de nourrir chez ces mêmes « hypocrites » un sentiment d'« orgueil » (*isti'lâ'*) leur permettant de juger les autres. Quant au dernier danger, il consiste à faire de la *sharî'a* une « fin en soi » (*ghâya bi-ḥaddi dhâtahâ*) de sorte que l'homme devient son esclave comme c'est le cas avec la « Loi du shabbat » (*sharî'a al-sabt*)[1]. Ceci posé, Ḥaddâd montre comment Jésus a changé le sens de cette *sharî'a* la transformant d'une « lettre morte » en un « esprit vivant ». Contrairement à la conception selon laquelle la « Loi » est la « fin » ultime, Ḥaddâd met en évidence le fait que la « fin » n'est que « l'homme » et que la « Loi » n'est, en fait, qu'un « outil » (*wasila*) à son service. Ainsi, la Loi n'est plus cet ensemble de prescriptions héritées qui ne changent pas en fonction du temps et de l'espace, mais cet outil qui doit évoluer en permanence afin de pouvoir répondre aux nouveaux besoins de l'homme. Dès lors « l'homme juste, *écrit Ḥaddâd*, est celui qui ne se considère plus comme l'esclave chez un seigneur qui est Dieu, mais un Fils (*ibn*) [résidant] dans la maison de son Père céleste »[2]. Ainsi, le rapport entre l'homme et Dieu n'est plus un rapport de contrainte ni de peur d'un esclave envers son Seigneur, mais un rapport d'amour entre « le fils bien-aimé » et le Père. Avec le « Christ » l'homme est capable de dépasser « la Loi de la justice naturelle » (*sharî'at al-'adâla al-ṭabî'iyya*) et d'aller vers la nouvelle Loi incarnée par l'amour : « toute personne, que ce soit un proche ou un ennemi, a le droit d'être aimé ». Pour Ḥaddâd, le « droit à l'amour » (*ḥaqq al-maḥabba*) doit être à l'origine de toute Loi et constituer le « mobile » (*ḥâfiz*) de la « nouvelle justice » (*al-'adâla al-jadîda*). Ainsi, avec Jésus « l'amour » devient l'élément par lequel la « Loi » et la « justice » se complètent. Il va même plus loin et considère que la *sharî'a* et la « justice » peuvent être résumées par « l'amour ». Le « droit à l'amour » suffit pour que l'homme dispose de tous ses droits. Ainsi, « l'amour » devient une « Loi complète » (*sharî'a kâmila*), loi de l'esprit et de la « liberté gratuite » (*ḥurriyya majjâniyya*)[3] par laquelle l'homme aura la capacité de ressembler à Dieu : « l'homme, *écrit Ḥaddâd*, est invité à ressembler à la perfection de Dieu par la miséricorde et l'amour »[4].

Alors qu'elle est pour les uns une Loi révélée et intangible, une Loi réduite à « la lettre » qui vaut en tous temps et en tous lieux, la *sharî'a* est pour d'autres conférenciers inséparable de « l'amour » et de la « liberté ». D'une « fin en soi » faisant de l'homme un « esclave », pour ces

[1] *Ibid.*, p. 101.
[2] *Ibid.*, p. 105.
[3] *Ibid.*, p. 109.
[4] *Ibid.*, p. 111.

derniers la *sharî'a* est cet « esprit vivant » au service de l'homme qui, en tant que « fils libre et bien aimé » est appelé à rejoindre Dieu dans sa perfection. Ainsi, l'homme est un véritable partenaire de « Dieu le Père » et cela paraît d'autant plus possible que le « Christ » a uni l'homme et Dieu dans sa personne[1]. Il ne s'agit donc plus d'une *sharî'a* figée dans sa lettre et dans son esprit, mais d'une « Loi » basée sur la dualité « amour-justice » (*maḥabba-'adâla*) permettant à l'homme non seulement de s'ouvrir et de connaître autrui[2] mais aussi de réaliser son partenariat avec Dieu.

Temporel et spirituel : essai en vue de développer des nouveaux rapports entre religion et Etat

Tout au long de la première période du Cénacle (1946-1958), les conférenciers abordant la problématique des rapports entre religion et Etat se partagent en deux groupes. Alors que le premier défend le confessionnalisme comme régime politique compatible avec la structure religieuse de la société libanaise, le second se déclare en faveur de la laïcité conçue comme principe de séparation entre le religieux et le politique permettant de passer d'une société verticalement divisée en des confessions à une société nationale unie formée de citoyens égaux en matière de droits et de devoirs. Durant la deuxième période du Cénacle (1958-1967), ce sont trois tendances qui se manifestent : une première est toujours attachée au confessionnalisme ; une deuxième, exprimée notamment lors du dialogue interreligieux par les conférenciers musulmans, affirme que l'Etat et la religion – sous-entendu l'islam – sont inséparables. Quant à la troisième, elle s'est également exprimée lors du dialogue interreligieux cette fois par les conférenciers chrétiens, notamment catholiques, qui, fortement imprégnés par la pensée des philosophes catholiques français Jacques Maritain[3] et Emmanuel Mounier, sont certes conscients que la « chrétienté[4] médiévale » associant la religion à l'Etat appartient à un temps révolu, mais appellent à une « distinction » et non pas une « séparation » entre le « temporel » et le

[1] *Ibid.*, p. 114.
[2] Michel ASMAR, « Introduction à la série ''La Justice dans le christianisme et dans l'islam'' », *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1966, Beyrouth, p. 8.
[3] Cf. Jacques MARITAIN, *Religion et culture*, Paris, Desclee de Brouwer, 1968.
[4] La chrétienté est le terme désignant la religion chrétienne tout au long de la période d'environ mille ans qui court de la fin de l'antiquité au début de la Renaissance où toute la société, du paysan au roi, vibre à l'unisson de la foi héritée des grands conciles des IVe et Ve siècles, cf. Philippe BLANDEAU, « Rome et Constantinople », *Histoire générale du christianisme des origines au XVe siècle* (dir. Jean-Robert ARMOGATHE, Pascal MONTAUBIN et Michel-Yves PERRIN), Paris, PUF, 2010, p.283-320. Cf. aussi Frédéric LENOIR, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Paris, Fayard, 2010, p. 326.

« spirituel ». Ils restent en effet toujours attachés à la « primauté du spirituel » qui subordonne la « cité terrestre », dont la fin est identifiée au « bien commun temporel », à la « cité universelle », dont la fin est la « vie éternelle »[1]. Asmar quant à lui est plutôt proche de cette tendance exprimée par les conférenciers catholiques d'autant plus que le concile Vatican II (1962-1965)[2] vient d'annoncer la réconciliation de l'Eglise « avec le monde de son temps » ainsi que l'acceptation par l'Eglise romaine de mettre fin à « l'emprise qu'elle a longtemps exercée sur la société » et de distinguer « les pouvoirs temporel et spirituel »[3]. Si Asmar engage ce dialogue entre musulmans et chrétiens au Liban c'est parce qu'il a foi dans « l'interaction du temporel et du spirituel »[4] et parce qu'il est convaincu que distinguer et non pas séparer le temporel et le spirituel peut jouer un rôle principal dans la « révolution »[5] de la cité terrestre.

C'est l'abbé Youakim Moubarac qui lance le débat[6]. Il est évident, à ses yeux, que « l'islam est tout à fait prêt à faire ce pas décisif vers la fine distinction » (*al-tamyîz al-daqîq*) entre « [affaires] spirituelles » (*ruḥâniyyât*) et « [affaires] temporelles » (*zamaniyyât*), entre « le sacré » (*muqaddas*) et « ce qui n'est pas sacré », entre le « civique » (*madanî*) ou le « politique » (*siyâsî*) et le « religieux » (*dînî*). Il ajoute que les « gens les plus éclairés » (*akthar al-nass istinâra*), musulmans et chrétiens, s'accordent sur ce sujet. Cette « distinction » doit permettre, selon lui, de trouver un « nouveau mode d'union » (*tarîqa ittiḥâd jadîda*), entre le « spirituel » et le « temporel », de manière « à éviter une division (*inqisâm*) indue et un antagonisme tout à fait injustifiable et dommageable pour tous ». Il précise que les Libanais sont loin de vouloir suivre la « voie laïcisante » (*al-tarîq al-'almâniyya*) de « certains pays jadis chrétiens » (*b'ad al-Umam al-massîhîyya sâbiqan*). Son vœu le plus profond consiste à trouver, « de l'intérieur », un

[1] Jacques MARITAIN, *Primauté du Spirituel*, Paris, Plon, 1927, chapitre 1e : « Les deux Pouvoirs ».
[2] Nâwfîṭûs IDILBÎ, « Al-Majma' al-maskûnî al-fâtîkânî : wâqi'ihi wa ittijâhâtihi » (Le concile Vatican II : réalités et perspectives), *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1963, Beyrouth, p. 9-35. (Série : Hors-série ; prononcée le 14 janvier 1963 ; Idilbî est évêque et conseiller du patriarche des Grecs catholiques). Sur le contexte du Concile voir Giuseppe ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965) : concile de transition. Quatrième session et la conclusion du concile (septembre-décembre 1965)*, Paris, Cerf, 2005. Cf. les textes du Concile : *Les Actes du concile Vatican II : textes intégraux des constitutions, décrets et déclarations promulgués*, Paris, Cerf, 1966.
[3] Frédéric LENOIR, *Comment Jésus est devenu Dieu*, op. cit., p. 329.
[4] Michel ASMAR, « Introduction à la série ''La Justice dans le christianisme et dans l'islam'' », op. cit, p. 11.
[5] Emmanuel MOUNIER, *Feu la Chrétienté*, Paris, Seuil, « Esprit », 1950, p. 13. Michel WINOCK, *Histoire politique de la revue 'Esprit' 1930-1950*, Paris, Seuil, « L'Univers historique », 1975, p. 340-346.
[6] Cf. Dominique AVON et Amin ELIAS, « Libéralisme, Tolérance, Laïcité… Navigation de concepts autour de la Méditerranée », http://droitdecites.org/2011/01/03/religions-secularisation-et-laicite-des-concepts-en-mouvement-dcie/, 3/1/2011, et dans *Affaires Stratégiques*, n°2, 2011, Tunis, p. 54-70.

exemple de bonne articulation entre « le régime de la cité temporelle » et « le régime spirituel qui est offert par le Ciel »[1].

La différence entre « distinction » (*tamyîz*) et « séparation » (*faṣl*) est ignorée par le vice-président du Haut conseil islamique législatif (*al-Majlis al-islâmî al-shar'î al-a'là*), le cheikh Ṣubḥî al-Ṣâliḥ[2]. Celui-ci indique que toute fin, si excellente soit-elle au regard des autres, ne conduira jamais les musulmans à sacrifier leur croyance, à savoir que « l'Islam est religion et Etat, croyance et régime » (*al-islâm dîn wa dawla, wa 'aqîda wa niẓâm*). De ce fait, seule une « coordination » est possible entre les « [affaires] spirituelles » (*ruhyyiât*) et les « [affaires] temporelles » (*zamaniyyât*)[3]. Al-Ṣâliḥ est rejoint par son coreligionnaire 'Umar Misqâwî, avocat, ministre et membre du Haut conseil islamique législatif, quand il affirme qu'« il n'y a pas de séparation [dans l'islam] entre le ciel et la terre » (*lâ faṣl bayna al-samâ' wa-al-arḍ*)[4]. Bien qu'il soit une « religion » (*dîn*), l'islam, selon Misqâwî, est venu pour « établir un Etat » (*yabnî dawla*), et il a réussi à atteindre ce but. Misqâwî va même plus loin en liant la possibilité de réaliser la « justice » (*'adâla*), la « solidarité sociale » (*taḍamun ijtimâ'î*) et « l'intérêt général » (*al-maṣlaḥa al-'âmma*), but principal de l'islam, à cet Etat guidé par l'« imam » à qui tous les musulmans doivent obéir[5]. Dans cette perspective, l'Etat devient un outil principal de l'islam afin, d'une part, d'associer la liberté des individus à l'intérêt collectif et, d'autre part, de relier cette liberté au « bien » (*al-khayr*) et à la « vérité » (*al-ḥaqq*). Ainsi, paraît-il évident que « l'Etat islamique » (*al-dawla al-islâmiyya*) constitue un fondement de la religion musulmane, sans lequel l'islam est incapable d'appliquer ses enseignements et ses préceptes. De même pour Muḥammad Zuhdî Yakan qui relie la conception de la gouvernance à *Allâh*. Pour lui, le « pouvoir » (*al-sulṭân*) et la souveraineté (*al-siyâda*) appartiennent à Dieu et non pas aux hommes. Ainsi, c'est Dieu qui gère les affaires temporelles des gens. Si le « peuple » (*al-sha'ab*) exerce une « souveraineté pratique » (*siyâda 'amaliyya*) ce n'est que dans le cadre des « principes religieux » (*al-mabâdi' wa-al-uṣûl al-dîniyya*) édictés par Dieu lui-même dans le

[1] Youakim MOUBARAC, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », op. cit., p. 22-23.
[2] Qâsim Kaṣṣâr AL-JINÂBÎ, *Al-Shaykh al-shahîd al-duktûr Ṣubḥî al-Ṣâliḥ wa juhuduhu al-lughâwiyya*, Iraq, Jami'at al-Anbâr, 2006. Majîd Niyâzî AL-DARWÎSH, *Ma'âlimu al-tajdîd fi fikr al-shahîd al-duktûr al-shaykh Ṣubḥî al-Ṣâliḥ*, Tripoli, Jami'at al-Jinân, 2006.
[3] Ṣubḥî al-ṢÂLIḤ, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », op. cit., p. 62.
[4] 'Umar MISQÂWÎ, « Al-'Adâla al-ijtimâ'iyya fî al-islâm » (La justice sociale dans l'islam), *Les Conférences du Cénacle*, 11-12, 1966, p. 77. (Série : La Justice dans le christianisme et dans l'islam ; prononcée le 12 mai 1966).
[5] *Ibid.*, p. 82.

Coran[1]. Yakan ne manque pas de préciser qu'il s'agit d'un « peuple » formé strictement de musulmans qui, seuls, ont le droit de participer à la gestion des affaires de leur Etat et toujours dans la limite des préceptes de la *sharî'a*. Yakan reconnaît d'emblée le fait que les divers systèmes politiques islamiques connus dans l'histoire n'ont pas toujours reflété les valeurs idéales prônées par le Coran. Contrairement à l'époque du prophète arabe, où il était lui-même « source des pouvoirs » (*maṣdar al-suluṭât*), et à l'époque des quatre « califes » (*khulafâ'*) – Abû Bikr al-Ṣiddîq, 'Umar Ibn al-Khaṭṭâb, 'Uthmân Ibn 'Affân et 'Alî Ibn Abî Ṭâlib – qui dirigeaient « les affaires de la religion et du monde » (*umûr al-dîn wa-al-dunyâ*) selon les préceptes du « véritable islam » (*al-islâm al-ḥaqq*), le « système politique islamique » a perdu sa légitimité religieuse dès qu'il s'est transformé en une royauté avec le premier calife omeyyade Mu'âwiya Ibn Abî Sufyân[2]. Cependant, et bien qu'il reconnaisse la non légitimité de tous les régimes politiques islamiques depuis Mu'âwiya, Yakan semble fortement attaché à ce modèle islamique de gouvernance selon lequel Etat et islam sont inséparables.

Kamâl al-Ḥajj prend bien en compte la conception des musulmans qui associent l'Etat à l'islam. C'est pour cette raison qu'il se moque de ceux qui appellent à la « séparation entre la religion et l'Etat » au Liban : « l'islam est religion et Etat, *écrit-il*. Tout ce qui touche à l'Etat touche à la religion. Laïciser (*'almanat*) la société musulmane, dans le sens d'une séparation entre la religion et l'Etat, est impossible. Une telle question n'existe pas dans l'islam. Le Coran empêche toute tentative pour les séparer. [Au contraire] Il les a unis organiquement »[3]. En outre, al-Ḥajj met en évidence le fait que tout rejet de la *sharî'a* de la part des musulmans est considéré comme une « impiété » (*kufur*). En conséquence, il est impossible, selon lui, de « laïciser l'Etat [libanais] » (*'almanat al-dawla*). Pour cette raison, al-Ḥajj exprime son attachement au confessionnalisme qui assure l'équilibre entre la société musulmane et la société chrétienne dans la gestion des affaires politiques du pays. Al-Ḥajj va même plus loin dans la recherche de cet équilibre considérant le « christianisme » comme « Etat et religion » (*al-masîḥiyya dîn wa dawla*)[4] et affirmant que l'Etat en tant que notion relève de « l'essence » (*ṣulb*) du christianisme parce que celui-ci ne s'intéresse pas seulement aux besoins spirituels de l'homme mais se préoccupe aussi de ses besoins matériels. La parole de Jésus « rendez à César ce qui est à César

[1] Muḥammad Zuhdî YAKAN, « La justice politique dans l'islam », op. cit., p. 52.
[2] *Ibid.*, p. 55.
[3] Kamâl Al-ḤÂJJ, « Al-Ṭâ'ifiyya al-bannâ'a », op. cit., p. 120.
[4] *Ibid.*, p. 122.

et à Dieu ce qui est à Dieu » ne distingue pas, selon al-Ḥajj, entre « l'Etat », en tant que corps politique, et la « religion », mais entre « le gouvernement », qui est pouvoir exécutif et administratif, et la « religion ». C'est ici que réside la différence entre le christianisme et l'islam. Alors que le premier, tout en englobant la dimension politique, ne s'occupe pas des détails administratifs, le second contient des enseignements et des préceptes touchant tous les secteurs de la vie humaine[1]. Ceci posé, al-Ḥajj conclut que la suppression du confessionnalisme risque de faire entrer le christianisme et l'islam au Liban dans un conflit qui serait nuisible à la « civilisation libanaise », alors que la vraie bataille, selon lui, ne doit pas s'engager entre croyants, mais entre chrétiens et musulmans d'une part, et l'athéisme et le sionisme, d'autre part[2].

Les conférenciers musulmans ont semblé un temps s'accorder sur l'association de la religion, qui est l'islam, et de l'Etat. Mais Ḥassan Ṣa'ab va bouleverser ce paysage. Pour lui, « l'Islam est la religion de Dieu et la religion de l'homme et non pas la religion de l'Etat » (*al-islâm dîn Allâh wa dîn al-insân, wa laysa dîn al-dawla*). Il insiste sur le fait que l'Etat est un fait humain et non divin (*ghâyb*) et à l'appui de sa thèse, il indique que le terme « Etat » (*dawla*) ne se trouve pas dans le Coran. Selon lui, l'ordre de l'Etat est constitué par la volonté, la contrainte, la raison, l'organisation, le changement, tandis que celui de « Dieu » est associé à la charité, à la miséricorde, à la justice, à la fraternité et à la liberté. Du fait de sa raison, l'homme doit être capable de choisir les formes et les moyens de l'Etat souhaité afin de réaliser la volonté divine qui vise le bonheur et le bien de l'homme. Insistant sur la « liberté » (*huriyya*) comme principe de l'existence humaine, et la proclamant comme base de toute législation (*tashri'*), il dénonce la réalité islamique de son temps qui contredit la « vraie image lumineuse de l'islam »[3].

Le père Georges Khuḍr rejoint Moubarac dans la défense de la distinction (*al-tamyîz*) entre les deux pouvoirs parce qu'elle s'inscrit, selon lui, dans la parole de Jésus qui a aboli « toutes les institutions et règles de l'Ancien Testament ». Ainsi, l'Eglise ne peut être un « gouvernement théocratique » (*ḥukûma thyûqrâṭiyya*) qui gouverne au nom de Dieu car « toute affaire législative et réglementaire est relative au 'Royaume de César' »[4]. Khuḍr se félicite de

[1] *Ibid.*, p. 124.
[2] *Ibid*. p. 128.
[3] Ḥassan Ṣa 'ab, « L'Islam et les affaires socio-économiques du siècle », op. cit., p. 155.
[4] Georges Khuḍr, « Le christianisme et les affaires socio-économiques », op. cit., p. 55.

voir que l'Eglise s'est libérée enfin de l'emprise de l'Etat après une longue période de confusion entre « l'Etat » et « l'Eglise » (*al-Kanîsa*)[1], entre le temporel et le spirituel : « De nos jours, la ''terre du christianisme'' (*dâr al-naṣrâniyya*) n'existe plus et c'est, peut-être, grâce à la providence divine (*al-'inâya al-ilâhiyya*). Ainsi, l'Eglise est revenue [au] statut [qui était le sien] avant Constantin »[2]. Séparée de l'Etat, et dépourvue de tout pouvoir temporel, l'Eglise est devenue libre de tout « joug » (*nîr*) de l'Etat sur elle. Séparant la « foi » des intérêts (*al-maṣlaḥa*) mondains, l'Eglise est désormais capable de reprendre son « dynamisme » dont le but consiste à défendre la notion de l'homme fondée sur la « dignité » (*karâma*), « l'égalité de droits » (*al-musâwât fi al-ḥuqûq*) et le « bien commun » (*al-khayr al-mushtarak*).

De son côté, Albert Laḥḥâm affirme l'idée que l'Evangile ne contient pas d'« enseignement politique » (*ta'lîm siyâsî*). Rappelant à l'auditoire cénaclien que le « Christ » a déçu les juifs qui attendaient un « Christ national » (*Masîḥ qawmî*), Laḥḥam met en évidence que Jésus n'a jamais pensé à instaurer un « gouvernement politique au nom de Dieu » (*milkan siyâsiyyan li-Allâh*)[3]. Néanmoins, Laḥḥâm ne manque pas de tirer du message évangélique des principes susceptibles d'assurer ce qu'il appelle « la justice politique » entre les hommes tels que « la fraternité » (*al-ukhwa*) ou « l'amour global » (*al-maḥabba al-shâmila*). Contrairement à ses collègues musulmans qui conçoivent une société islamique où le musulman seul a droit à la souveraineté, Laḥḥam parle d'une société plurielle où les chrétiens sont appelés à coopérer avec les non-chrétiens dans sa construction et son développement. Dans cette société, tous les hommes sont libres et égaux quelles que soient leurs différences de race, de couleur, de religion ou de langue, jouissant tous de leur « liberté religieuse » (*al-ḥurriyya al-dîniyya*). C'est pour ces raisons que Laḥḥâm refuse le confessionnalisme qui, selon lui, est en contradiction avec la « liberté de conviction » (*ḥurriyyat al-mu'taqad*) et la « justice politique »[4].

[1] Notamment avec l'Empereur Constantin qui se fut engagé dans une politique de tolérance religieuse depuis 306 envers les chrétiens après la période de la « Grande persécution » ; politique qui fut couronnée par ce qui est connu à tort en 313 par « l'Edit de Milan ». C'est avec Théodose que le christianisme devienne religion officielle de l'Etat romain instaurant une longue période de confusion entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, cf. Timothy BARENS, « L'Empire romain, un Empire chrétien ? », *Histoire général du christianisme, des origines au XVe siècle*, (sous la direction de Jean-Robert ARMOGATHE, Pascal MONTAUBIN et Michel-Yves PERRIN), Paris, PUF, 2010, volume 1, p. 175-176.
[2] Georges KHUḌR, « Le christianisme et les affaires socio-économiques », op. cit., p. 66.
[3] Albert LAḤḤÂM, « Al-'Adâla al-siyâsa fî al-maṣiḥiyya », op. cit. p. 37.
[4] *Ibid.*, p. 43.

C'est René Habachi qui va être l'architecte de la troisième voie : rejetant à la fois le « confessionnalisme » ou « confusion » entre le temporel et le spirituel et la « séparation » de ces deux ordres, il élabore une formule pour les concilier[1].

Partant de son analyse de la culture orientale, Habachi se rend compte que la « confusion » entre le temporel et le spirituel n'est que la manifestation de la « pathologie » de l'Orient ignorant. Si la « confusion » du spirituel et du temporel semble néfaste, la « séparation » des deux ordres apparaît, dans l'état de la culture orientale, encore plus grave du fait qu'en écartant le spirituel, le temporel cherche à récupérer le « prestige du spirituel » par ses « propres moyens non rationnels »[2].

Tout en reconnaissant les méfaits du confessionnalisme au Liban, Habachi veille à ce que les efforts à déployer soient orientés non pas dans le sens d'une laïcisation de l'Etat où sont séparés spirituel et temporel, mais vers une forme de « distinction » qui refuse le confessionnalisme mais respecte les confessions[3]. S'attachant à la « richesse » qu'elles constituent pour le Liban, Habachi appelle les Libanais à sauver les confessions des « enlisements confessionnalistes », et cela en revisitant les « racines authentiques » et les « valeurs » de chacune d'elles. Autrement dit, au lieu d'étouffer cette richesse par un processus de laïcisation, les Libanais, selon Habachi, sont invités à « faire mûrir », par le biais de l'éducation, ces richesses et ces valeurs dans leurs consciences et à les enraciner dans la « nation »[4]. Il ne s'agit pas alors d'unifier les Libanais en gommant leurs spécificités, mais de réaliser « l'unité par la diversité » qui, aux yeux de Habachi est bien supérieure : « c'est en cultivant les variétés confessionnelles qu'on échappe au durcissement du confessionnalisme »[5].

Progressivement, Habachi se montre plus sévère envers les promoteurs de l'idée de la « séparation » que sont les « mouvements progressistes » ou « révolutionnaires » nés à Beyrouth, au Caire, à Damas et à Bagdad, leur reprochant de ne pas faire la différence entre Orient et Occident et « d'importer des formules toutes faites sans prendre la peine de les repenser

[1] René HABACHI, « Comment l'islam et le christianisme peuvent-ils se mettre au service de notre civilisation ? », op. cit., p. 57.
[2] *Ibid.*, p. 36.
[3] René HABACHI, « Générations nouvelles. Engagement 1965 », op. cit., p. 50.
[4] René HABACHI, « Ḥayawiyya thaqâfiyya muwaḥḥida », op. cit., p. 160.
[5] René HABACHI, « La jeunesse libanaise devant sa révolution : ''une charte de jeunesse est-elle possible ?'' », op. cit., p. 47.

absolument »[1]. Si cette séparation est valable pour d'autres cultures en Occident où la « raison », qui a développé « ses intermédiaires essentiels que sont la science et la philosophie », est capable de créer un « équilibre heureux » entre le « temporel » et le « spirituel », cette séparation en Orient, du fait de la carence de la raison, ne peut être que « désolante ». En Orient l'empirisme est en contact direct avec la révélation depuis le Moyen Âge. Du fait de l'absence des deux degrés intermédiaires qui représentent la raison, la foi, degré suprarationnel de la culture orientale, repose directement sur l'instinct empirique, degré infrarationnel de cette culture. Dans ce cas, la distinction devient très dangereuse parce qu'elle brise cette fusion instinct-foi : « le spirituel allait se replier sur lui-même et se retirer dans le passé de notre civilisation, et le temporel allait se boucler sur lui-même dans le présent, avec ses exigences impérieuses, ses poussées irrésistibles en avant et son irritabilité à l'égard de toute évocation du passé. Et c'est pourquoi nous assistons à cette montée de l'athéisme en Orient […] »[2]. En d'autres termes, séparer le temporel et le spirituel risque de « rejeter [le spirituel] au ciel », laissant les Orientaux et les Libanais dans un « temporel » qui progressivement va les déraciner de leur « humanisme ». Dès lors, la voie à suivre est ce que Habachi désigne de cette formule « la révolution du temporel par le spirituel » : « Il ne s'agit […] pas de dissocier, mais de garder le spirituel présent au temporel tout en le rendant à sa transcendance. Parce qu'alors, dominant le temporel sans se séparer de lui, inspirant le temporel sans se confondre avec lui, il est apte à le transformer profondément, à le révolutionner. Toutes les valeurs spirituelles, libérées de leur compromission avec le temporel, redeviennent des principes virulents de stimulation et de progrès. Seul ce qui nous dépasse infiniment est capable de promouvoir du dedans notre progrès sans jamais s'identifier à aucune de ses étapes, ni passées, ni même futures »[3]. C'est précisément dans cette perspective que Habachi juge indispensable la coopération du « christianisme » et de « l'islam » pour « sauver la transcendance du spirituel […] afin de mieux l'engager dans le temporel ». Cette coopération semble réalisable, aux yeux de Habachi, du fait de l'existence de beaucoup de « similitudes » et d'« interférences » entre les deux religions. La principale interférence réside dans le fait que ces deux religions témoignent de l'existence de Dieu. Habachi ne manque aucune occasion d'exprimer sa conviction que Dieu seul est capable de sauver l'Orient et par suite le

[1] René HABACHI, « Comment entreprendre la révolution de la cité temporelle par les principes spirituels en Proche-Orient », *Les Conférences du Cénacle*, pas de n°, 1959, Beyrouth, p. 64. (Série : Notre civilisation au tournant ; prononcée le 13 avril 1959).
[2] *Ibid.*, p. 66.
[3] *Ibid.*, p. 68.

monde : « là où l'univers veut se faire sans Dieu, *écrit Habachi*, l'incohérence le frappe du dedans, parce que la dimension religieuse est la plus fondamentale structure du monde, la seule qui lui confère un sens total »[1]. Il revient ainsi au christianisme et à l'islam de constituer un contre-poids à l'athéisme qui veut étouffer Dieu dans les consciences humaines et le présenter comme « l'ennemi » de l'homme. Ces deux religions sont appelées à témoigner au monde que Dieu « n'est jamais entré en compétition avec l'univers », à montrer que Dieu, relevant d'une dimension hors ce monde, donne « un sens à l'espace et au temps ». C'est en respectant l'homme et sa liberté, que christianisme et islam seront capables de montrer que l'homme n'est pas un ennemi de Dieu mais celui qui constitue le « berceau » où se rencontrent « le monde » et « Dieu »[2]. Contrairement à ce que pensent certains religieux, la liberté et la créativité sont des moyens par lesquels s'annonce la réalité de Dieu dans la conscience humaine. Autrement dit, c'est en s'engageant en faveur de la défense de la liberté humaine et de la « communion sociale » que christianisme et islam aident l'homme à devenir apte à recevoir la « révélation », parce que, selon Habachi, la révélation n'est qu'une « réponse », un dialogue entre celui qui révèle et celui qui reçoit la révélation[3].

Habachi propose trois champs d'application de cette « révolution » du temporel par le spirituel. Il s'agit, en premier lieu, de l'économie. Evoquant le « divorce » entre le « monde du travail » et « toute dimension spirituelle », Habachi relève que Dieu est devenu étranger à toutes les « structures techniques de la cité actuelle ». Mais ce n'est pas Dieu, dit-il, qui a imposé ce divorce, ce sont les hommes et il se réfère aux textes religieux pour montrer qu'il n'y a aucun antagonisme entre Dieu et le monde du travail. Il invoque le texte de la Genèse, commun au judaïsme, au christianisme et à l'islam, qui « inaugure le travail dans le monde » et qui consacre l'homme comme un être à l'image de Dieu, c'est-à-dire, à l'« image du créateur ». Habachi va encore plus loin dans l'interprétation de ce texte considérant l'homme comme un « re-créateur » qui n'est pas seulement invité à exploiter et dominer la nature mais aussi à la transformer, à la recréer et à l'humaniser : « le destin du monde [est dès lors] attaché au travail et à ceux qui l'incarnent le mieux »[4]. Dans cette perspective, valoriser le travail, « corps même de la prière », n'est plus une exclusivité du communisme athée, mais il est à l'origine une caractéristique

[1] *Ibid.*, p. 72.
[2] *Ibid.*, p. 73.
[3] *Ibid.*, p. 75.
[4] *Ibid.*, p. 77.

divine : « l'humanité la plus reliée à Dieu […], *écrit Habachi*, est l'humanité laborieuse […]. Le travail est le premier sacrement, je veux dire la première transsubstantiation de la nature en homme et de l'homme en Dieu, c'est par le travail que l'homme et la nature se divinisent »[1]. Pour cette raison, Habachi n'hésite pas à appeler les Libanais à faire du 1er mai, fête du travail, une « fête islamo-chrétienne » qui à la fois les regroupe tous et redonne au travail sa « signification solennelle et religieuse »[2]. Habachi évoque aussi la question de la « propriété » et de la distribution des biens. Se référant toujours à la Genèse, il met en évidence l'idée selon laquelle la responsabilité d'humaniser le monde incombe à toute l'humanité. De cela découle l'idée que « l'homme est un être social, ouvert sur la communauté, sa dimension sociale [étant] inséparable de sa dimension personnelle comme condition de son salut et de sa divinisation »[3]. Ainsi, le « droit de propriété » s'efface pour Habachi au profit du « droit de gérance » qui appartient à la totalité de l'humanité : « aucun homme, […] aucun groupe d'hommes n'est propriétaire de quoi que ce soit. […] Le titre de propriété est à Dieu seul »[4]. Pour Habachi, cette distinction entre « gérance » et « propriété » constitue la pierre angulaire de la nouvelle conception à promouvoir à l'égard de la répartition des « biens économiques ». La vocation de l'humanité ne consiste pas, selon Habachi, à renforcer l'individualisme. Bien au contraire, elle est un appel pour qu'elle « se socialise » et par suite pour qu'elle « se divinise ».

Sur le plan politique, Habachi refuse de considérer que la démocratie est seulement une affaire de majorité arithmétique, c'est-à-dire une affaire « quantitative ». Il est essentiel, pour lui, de tenir compte aussi de la minorité et, c'est par le biais du spirituel qu'il appelle à une « démocratie qualitative » qu'il nomme « fonctionnelle ». Cette démocratie est incarnée, selon lui, par le « Parlement » où se rassemblent « les fonctions [du] pays » (« fonction productive », « fonction commerçante », « fonction enseignante », « fonction publique », « fonction diplomatique », « fonction administrative », « fonction d'organisation intérieure », « fonction de défense ») plutôt que par des « *zaïm*-s » ne s'intéressant qu'au maintien de leur emprise sur leurs sujets. C'est par cette rencontre entre ces diverses fonctions que se concilient tous les intérêts « au service de l'ensemble de la nation ajustant les unes aux autres leurs besoins »[5]. C'est ainsi

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 81.
[3] *Ibid.*, p. 78.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 86.

que le Parlement ne doit plus être considéré comme une chambre où coexistent des chefs confessionnels mais comme une institution où convergent les compétences et les expériences des représentants de « fonctions » : Le Parlement « serait professionnel, ou plus précisément fonctionnel ». L'Etat et son administration deviennent aussi un appareil de contrôle « garantissant la marche et la communication des fonctions ». Ce faisant, la société devient plus apte à imprimer sa marque dans le monde de la technicité, de l'industrialisation, de la planification et du développement.

Sur le plan culturel, le spirituel apparaît, aux yeux de Habachi, la meilleure façon pour l'Orient et pour le Liban, de faire leur véritable révolution : « l'idée de Dieu, *écrit-il*, est la plus révolutionnaire de toutes. Elle est le principe de dérangement de tous les ordres établis, un ferment incessant de déséquilibre-en-avant et de mouvement. […] Les Révélations sont des moteurs à explosion continue. Car si la Révélation est de l'Eternel dans le temps, comment ne porterait-elle pas le temps à se dépasser sans arrêt ? »[1]. Refusant de « réduire Dieu à une langue, à une nation, à un certain état de la science, à aucun moment de notre histoire, à aucune forme de société », Habachi appelle à l'ouverture de la « porte de la recherche » (*bâb al-ijtihâd*) qui a été fermée depuis le IVe siècle de l'hégire « par crainte de désordre ». Pour lui, cet acte, toujours fidèle aux sources spirituelles de l'islam, est susceptible de permettre à l'Orient majoritairement musulman et par suite au Liban, dont la moitié de la population est musulmane, de s'ouvrir à l'avenir.

Quelques conférenciers musulmans rejoignent René Habachi et adhèrent à cette troisième voie qu'il prône : ni séparation, ni confusion mais la révolution de la cité temporelle par le spirituel, à condition que ce spirituel soit la révélation d'un Dieu transcendant qui n'est pas réduit à une religion, ni à une langue, ni à une *sharî'a*, ni à une *umma*.

Passer d'une *sharî'a* réduite à la lettre à la Loi de l'amour, d'une relation où l'homme est l'esclave de Dieu à une relation où il devient le fils libre et bien-aimé du Père, passer enfin des préceptes religieux immuables à la liberté de conscience, et d'un islam du désert à un islam démocratique évolutif, de la confusion entre Etat et religion à une révolution du temporel par le

[1] *Ibid.*, p. 87.

spirituel : ce sont là autant de nouveaux concepts qui ont été présentés à la tribune du Cénacle et exposés au grand public libanais et plus largement au public arabophone. En outre, ce dialogue interreligieux a manifesté chez les grandes figures qui l'ont animé leur foi dans le dialogue lui-même et leur « certitude que le Liban en est la patrie d'élection »[1]. Dans ce cadre, ils ont affirmé « leur croyance au Dieu unique » et exprimé leur volonté de promouvoir « les valeurs spirituelles et les principes moraux communs » afin de sauvegarder « la dignité de l'homme », « son droit à une vie humaine plus haute » et de faire de « la charité », de « la paix » et de « la concorde » les fondements d'un monde meilleur.

Deux constats peuvent être notés en marge de ce dialogue interreligieux. Le premier est que les représentants de la religion juive en sont restés absents, bien que le judaïsme soit reconnu par l'Etat libanais comme l'une des confessions constitutives de sa population. Ceci peut être expliqué en partie par le fait que la communauté juive était numériquement très réduite et que le Liban et l'Etat d'Israël étaient depuis 1948 en état de guerre, ce qui a nourri chez les juifs libanais un sentiment d'inquiétude de voir cette hostilité contre le sionisme se traduire en une hostilité contre eux.

La deuxième observation est que le dialogue entre christianisme et islam n'a pas beaucoup évolué depuis les cycles de conférences organisés par le Cénacle libanais et la promesse dont il était porteur d'une véritable rencontre entre christianisme et islam afin de créer sur les plans politique, social et culturel un modèle commun de vivre ensemble est encore lettre morte.

*

En guise de conclusion de cette partie l'on peut dire qu'après une première période pendant laquelle il a édifié une mythologie enracinant l'idée libanaise, le Cénacle s'est engagé

[1] Naṣrî SALHAB, Georges KHUḌR, François Dupré la TOUR, Yûsif Abû ḤALQA, Mûsâ al-ṢADR, Ḥassan ṢA'AB, Youakim MOUBARAC et Ṣubḥî al-ṢALIḤ, « Le manifeste », *Les Conférences du Cénacle*, n°12, 1965, Beyrouth, p. 11-12. (Série : Christianisme et islam au Liban ; 8 juillet 1965) ; cf. la version arabe du Manifeste (*al-bayân*) dans *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965, Beyrouth, p. 11-12.

après la crise de 1958 dans un projet visant l'édification de l'Etat comme seul moyen pour sauvegarder l'entité libanaise et assurer son épanouissement et son évolution. Fixant le personnalisme comme philosophie générale et comme « boussole » pour son action, le Cénacle s'est efforcé de faire évoluer la notion même d'Etat vers la conception moderne d'un appareil fonctionnel dont l'administration et les institutions formées de fonctionnaires compétents gèrent efficacement et harmonieusement les intérêts de l'ensemble de ses citoyens. Cet Etat-administrateur doit se fonder également, selon le Cénacle, sur la base de l'amour et de la justice sociale de même que sur l'imprégnation du « temporel » par le « spirituel » afin d'assurer l'évolution douce et continuelle du pays et lui éviter les révolutions brutales comme la crise de 1958.

Cette entreprise a été menée par le Cénacle tout au long des années soixante parallèlement au projet politique du président de la République Fouad Chéhab. Il suffit de lire les conférences des administrateurs de Beyrouth[1], du Mont-Liban[2], du Liban-Sud[3], du Liban-Nord[4] et de la Beqaa[5], pour mesurer le changement intervenu durant le mandat chéhabiste. Plus de 1800 villages, jadis isolés du monde, ont été reliés par des routes à d'autres villages et plus largement aux centres de leurs casas respectifs. Des approvisionnements en eau, en électricité, en communication, ont touché tous ces villages. L'école publique, les hôpitaux, la poste se sont répandus sur la plus grande partie du territoire libanais[6]. Quant à la capitale, elle est devenue un centre intellectuel, politique, commercial et financier de premier ordre. Siège de nombreux établissements scolaires secondaires – dont les plus importants sont le collège Maqâṣid, le collège al-'Âmliyyih, le collège des Frères des Ecoles chrétiennes, le Collège protestant, le Collège de la Sagesse – Beyrouth est également devenue le centre universitaire du Moyen Orient avec quatre universités (l'Université libanaise [publique], l'Université américaine, l'Université

[1] Emile YANNÎ, « Beyrouth », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1961, Beyrouth, p. 7-28. (Série : Physionomies du Liban : Les Mohafazats ; prononcée le 9 janvier 1961).
[2] Fawzî al-BARDAWÎL, « Jabal Lubnân » (Le Mont-Liban), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1961, Beyrouth, p. 117-144. (Série : Physionomie du Liban : Les Mohafazats ; prononcée le 19 décembre 1960).
[3] Ghâlib al-TURK, « Al-Janûb » (Liban-Sud), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1961, Beyrouth, p. 79-116. (Série : Physionomie du Liban : Les Mohafazats ; prononcée le 15 décembre 1960).
[4] Ḥalîm Abû 'IZZIDDÎN, « Al-Shamâl » (Liban-Nord), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1961, Beyrouth, p. 41-78. (Série : Physionomie du Liban : les Mohafazats ; prononcée le 5 décembre 1960)
[5] Naṣrî SALHAB, « Al-Biqâ' » (La Béqaa), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1961, Beyrouth, p. 9-40. (Série : Physionomie du Liban : les Mohafazats ; prononcée le 28 novembre 1960).
[6] 'Abdallâh MASHNÛQ, « Al-Nuhûḍ bi-al-muḥafazât » (Développer les Mohafazats), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1961, Beyrouth, p. 145-166). (Série : Physionomie du Liban : Les mohafazats ; prononcée le 16 janvier 1961).

Saint-Joseph et l'Université arabe) et le lieu d'établissement de plusieurs centres culturels nationaux, arabes et internationaux dont les plus importants sont le Cénacle libanais, le centre culturel irakien, et les centres culturels britannique, français et italien. De plus, Beyrouth compte alors 55 hôtels de 1ère et 2ème classes et plus de 1400 restaurants, cafés et bars. Ouverte sur le monde, elle est dotée d'un port qui est devenu le « centre n°1 du Moyen Orient » ainsi que d'un aéroport moderne où se sont installées des nombreuses compagnies arabes et internationales. À côté d'un important réseau de banques nationales et étrangères, Beyrouth s'est également distinguée par sa bourse qui fut la première parmi les pays de langue arabe. Foyer de liberté, centre de diffusion de l'information avec plus de « cinquante et un journaux dont quatre en langue française, deux en langue anglaise, quatre en langue arménienne et le reste en arabe », Beyrouth est devenue la destination privilégiée des intellectuels de langue arabe. À cela s'ajoute le grand nombre de bibliothèques, dont la Bibliothèque nationale et la Bibliothèque orientale des Pères jésuites, et d'imprimeries facilitant la recherche et la publication d'ouvrages alors que de leur côté la Radio et la Télévision en plein essor contribuaient, d'une part, à l'épanouissement et la diffusion de la culture et, d'autre part, à l'instauration d'une atmosphère de liberté.

Beyrouth a ainsi réussi durant les années soixante à incarner la synthèse de la civilisation libanaise moderne qui, tout en étant ouverte au monde entier, s'interrogeait sur ses origines, son identité et son avenir. Le journaliste Nazîh Khâṭir, contemporain de cette époque, décrit Beyrouth avec les mots suivants : « elle était une ville dynamique et pleine de vie. L'on y accourait pour s'épanouir. […] C'était l'époque de l'éveil et du rêve. Nous avons voulu créer Beyrouth selon le modèle européen, en faire une ville moderne qui soit de notre temps. Elle était belle. Elle nous appelait. […] Elle était joyeuse nous ouvrant les bras. Nous y étions heureux. Elle a développé un art de vivre. […] Elle était généreuse et accueillante à la fois pour ses habitants et pour les villageois qui venaient du Sud, du Nord et de la montagne. Elle a synthétisé tous les accents issus des diverses régions pour en faire la ''langue libanaise''. On y rencontrait aussi bien celui qui portait le *shirwâl*[1] et celui vêtu à l'occidentale. C'était une ville haute en couleurs »[2]. De 1946 à 1967, le Cénacle s'est situé au cœur de cette ville et de la cristallisation du modèle libanais dans une nation qui se forgeait et se développait attachée à son ouverture sur

[1] Costume traditionnel libanais.
[2] Nazîh KHÂṬIR, « Bayrût 'am tnâdînâ » (Beyrouth nous appelle) (propos recueillis par Roger ASSÂF), *Les Années Cénacle (1946-1975), entre l'histoire, la mémoire et l'actualité*, op. cit., p. 229-231.

l'Occident et à son voisinage de langue arabe et cherchant son identité et son rôle dans l'évolution de la civilisation humaine. Certes, cette nation était frappée par beaucoup de crises et de problèmes, mais les Libanais de l'époque avaient foi en leur capacité à trouver des issues. Mais tout va basculer, aussi bien pour le Liban que pour le Cénacle libanais, après juin 1967.

TROISIÈME PARTIE

QUEL LIBAN ?
(1967 – 1984)

Le 5 juin 1967 Israël lance une offensive contre l'Egypte, la Syrie et la Jordanie. En cinq jours, l'Etat israélien réussit à occuper la péninsule de Sinaï, la bande de Gaza, le plateau du Golan, la rive occidentale du Jourdain annexant Jérusalem. Pour la deuxième fois en vingt ans, les armées égyptienne, syrienne et jordanienne se trouvent vaincues[1]. Les conséquences sont désastreuses sur les pays de langue arabe y compris le Liban. C'est dans cette conjoncture que les divers partis palestiniens se rendent compte qu'ils ne peuvent plus compter sur les armées arabes pour libérer la Palestine. Désormais, c'est la « Résistance palestinienne » qui va prendre le relais du combat contre Israël jusqu'à la libération de toute la Palestine de la « mer au fleuve » (*mina al-baḥr ilà al-nahr*). Cette résistance affirme progressivement son existence par un nombre croissant d'hommes et d'armes au Liban et en Jordanie[2]. Les camps palestiniens dans ces deux pays se militarisent d'autant plus que les leaders de la résistance palestinienne ont décidé de faire de la capitale jordanienne Amman puis de Beyrouth, le « Hanoï de la révolution palestinienne »[3]. Transformant le Sud du Liban en une rampe de lancement de ses attaques contre les Israéliens, la Résistance palestinienne devient rapidement un acteur principal de la scène politique au Liban. Les Libanais se divisent en deux parties. Alors que la majorité des musulmans ainsi que les partis de gauche se rallient à la Résistance palestinienne lui reconnaissant le droit de lancer des attaques contre Israël à partir du territoire libanais, la majorité des chrétiens, tout en sympathisant avec la cause palestinienne, refusent la militarisation des Palestiniens installés au Liban voyant en elle une atteinte à la souveraineté du pays. En outre, les chrétiens craignent que les attaques palestiniennes amènent Israël à répliquer militairement en s'en prenant aux villages du Sud-Liban. Les chrétiens soupçonnent par ailleurs leurs compatriotes musulmans de profiter de la présence militaire des Palestiniens et de leur importance démographique pour rompre l'équilibre du système politique libanais au profit des musulmans. Malgré les appels à la raison lancés par le président de la République de l'époque, Charles Hélou, qui analyse les dangers de l'implantation d'une armée palestinienne dans le pays et insiste sur la nécessité de ne pas exposer le sud du Liban aux convoitises israéliennes, les musulmans libanais se laissent prendre par « la démagogie ambiante, celle des partis de gauche, [et] celle d'une opinion dite islamique chauffée à blanc par une dénonciation constante des

[1] Patrick SEAL, *Assad. Al-Ṣirâ' 'alà al-sharq al-awsat*, Beyrouth, Sharikat al-Maṭbû'ât li-al-tawzî', 2002, p. 193-232.
[2] Nicolas NAṢṢÎF, *Al-Maktab al-thânî ḥakimun fî al-ẓull*, op. cit., 237-240.
[3] Georges CORM, *Le Proche-Orient éclaté 1956-2010*, Paris, Gallimard, 2010, p. 295.

‘‘privilèges’’ maronites »[1]. Les accords du Caire[2], conclus en 1969 sous le patronage de Nasser entre l’Etat libanais et l’OLP présidée par Yasser Arafat, finissent après deux ans de combats intermittents entre l’armée libanaise et les mouvements de guérilla palestinienne par légaliser la présence armée palestinienne au Liban. Cela permet aux Palestiniens d’établir un embryon d’Etat à l’intérieur de l’Etat libanais[3]. La défaite politique définitive du chéhabisme durant la présidentielle de 1970 renforce cette réalité. Bien que le président élu, Soleiman Frangié (1970-1976), essaie de mettre en vigueur un programme de réformes, son premier gouvernement ne réussit qu’à affaiblir les représentants du chéhabisme travaillant dans les diverses administrations du pays.

Sur le plan économique[4], le renouveau démographique et social[5] du Liban s’accompagne à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix d’une progression du mouvement syndical transconfessionnel revendiquant plus de droits pour les ouvriers, progression parallèle à celle enregistrée par les partis socialistes et communistes soutenus par les divers mouvements palestiniens armés.

Sur le plan régional, plusieurs événements vont changer le paysage arabe. Il s’agit, en premier lieu de l’ascension des monarchies pétrolières qui étaient à la fois islamiques et pro-occidentales. Cette ascension est due principalement à l’affaiblissement de l’axe des pays « progressistes » dont l’Egypte assurait le leadership et qui ont été vaincus en juin 1967. La mort de Nasser en septembre 1970, la montée de la figure de Hafez al-Assad comme leader incontournable de la Syrie visant à succéder à Nasser dans le rôle du leader du « monde arabe »[6], l’écrasement de la Résistance palestinienne en Jordanie en septembre 1970 et juillet 1971 et par suite la fuite des organisations palestiniennes de Jordanie au Liban : tous ces événements vont se conjuguer et contribuer à la déstabilisation du Liban. Traumatisée par le massacre de « septembre noir » en Jordanie, la Résistance palestinienne mène au Liban une politique de rapprochement avec les partis de gauche et les *zaïm*-s musulmans dans le but de créer autour

[1] Georges CORM, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, op. cit., p.114.
[2] Cf. les textes dans *Mawsû‘at wathâ’iq al-ḥarb al-lubnâniyya (Les documents de la guerre libanaise)*, Beyrouth, Nobilis, 2006, tome V, p. 57-60.
[3] Farîd al-KHÂZIN, *Tafakkuk awṣâl al-dawla fî Lubnân 1967-1976*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2002, p. 204.
[4] Toufic Kasbar parle d’un taux de croissance de 7.7 %, cf. son ouvrage *Iqtiṣâd Lubnân al-siyâsî*, op. cit., p. 315.
[5] La population libanaise était de 2767000 habitants parmi eux on compte 90 fonctionnaires et 150000 environs d’étudiants ; Toufiq KASBAR, *Iqtiṣâd Lubnân al-siyâsî*, op. cit., p. 290.
[6] Amin ELIAS, « Les Alaouites, séparatistes devenus dominateurs », *Oasis*, n°15, 2012, Venise, p. 99-102 ; cf. aussi *http://www.oasiscenter.eu/en/node/8348*.

d'elle un réseau lui évitant d'être écrasée de nouveau. Ce qui a pour effet de creuser le désaccord et la méfiance existant déjà entre les Libanais. Cependant, ces derniers arrivent à mener une vie politique presque normale jusqu'en octobre 1973, date de la guerre arabo-israélienne. En effet, l'Egypte présidée par Sadate et la Syrie, présidée par al-Assad, déclenchent, le 6 octobre, dans une action parfaitement coordonnée une guerre qui va surprendre Israël. Durant les premiers jours, les deux armées, égyptienne et syrienne, semblent maîtres de leurs mouvements. L'armée égyptienne réussit à traverser le canal de Suez, à s'installer sur l'autre rive du canal et à occuper la fameuse ligne Bar-Lev. De son côté, l'armée syrienne enfonce l'ensemble du dispositif de sécurité israélien sur le Golan et s'apprête à dévaler ses hauteurs pour déferler sur la Galilée. L'armée israélienne n'arrive à reprendre ses marques que grâce au pont aérien mis en œuvre par les Américains qui se sont précipités pour sauver leur allié. En quelques jours, l'armée israélienne renverse la situation et réussit à réoccuper les territoires libérés par les Egyptiens et les Syriens durant les premiers jours de la guerre. Le secrétaire d'Etat américain, Henri Kissinger, s'efforce durant les mois qui suivent d'obtenir un accord de désengagement des troupes (janvier 1974) entre l'Egypte et la Syrie d'une part et Israël d'autre part, puis de non-belligérance entre l'Egypte et Israël le 1er septembre 1975[1]. Ces accords annoncent la fin des guerres conventionnelles entre armées arabes et armée israélienne. Autrement dit, il est interdit à quiconque de franchir les frontières égyptiennes, syriennes et jordaniennes pour libérer la Palestine. En outre, ces accords marginalisent entièrement la cause palestinienne et le droit des Palestiniens de revenir chez eux et d'avoir leur propre Etat. Désormais, c'est au Liban que les conséquences de la diplomatie de Kissinger vont se faire sentir. Ce petit pays devient pour la Résistance palestinienne le seul espace à partir duquel elle peut combattre Israël. Dès lors, la Résistance multiplie ses attaques contre Israël, renforce ses camps avec des armes lourdes et y regroupe ses combattants. De plus, elle distribue largement des armes à tous les partis de gauche et islamiques qui la soutiennent. De leur côté, les partis chrétiens, notamment le parti des Phalanges, commencent à acheter des armes et à multiplier les camps d'entraînement. À la fin de l'année 1974, le pays est divisé entre deux camps antagonistes : l'alliance palestino-progressiste-islamique rassemblant les Palestiniens, les partis de gauche, les *zaïm*-s musulmans, et le « Front libanais » rassemblant les partis et les *zaïm*-s chrétiens.

[1] Cf. Georges CORM, *Le Proche-Orient éclaté 1956-2010*, op. cit., p. 357, et Farîd al-KHÂZIN, *Tafakkuk awṣâl al-dawla fî Lubnân 1967-1976*, op. cit., p. 294-301.

C'est le 13 avril 1975 que se produisent deux événements qui marquent le début du démembrement de l'Etat libanais et de l'effondrement du pays. Ce jour là, en effet, la tentative d'assassiner le leader du parti des Phalanges, Pierre Gemayel, et l'embuscade d'un autobus palestinien dans la banlieue est de Beyrouth, fief traditionnel chrétien, font entrer le Liban dans le chaos total. Quelques mois plus tard, les divers partis de l'alliance palestino-progressiste-islamique exposent leurs revendications. C'est le Directeur général du bureau du mufti sunnite, Ḥusayn al-Quwwatlî, qui, dans un article paru dans le quotidien libanais *al-Safîr*[1] le 18 août, présente la position des musulmans à l'égard de la crise libanaise. Pour la première fois dans l'histoire du Liban, les représentants des musulmans relient leurs revendications à la doctrine de gouvernance dans l'islam. S'adressant aux chrétiens, notamment aux maronites, Quwwatlî attaque la « formule libanaise » qui, à ses yeux, n'est élaborée que pour se substituer à la « formule de l'islam » et pour consacrer la prédominance des maronites au sein du pouvoir. Rappelant aux chrétiens que les musulmans ne peuvent pas abandonner le but de leur doctrine consistant à établir « un Etat islamique au Liban » conformément au « vrai islam » (*al-islâm al-ṣaḥîḥ*), Quwwatlî se montre prêt à conclure de nouveau un compromis avec les chrétiens à condition que les maronites renoncent à leurs privilèges. Sinon, selon lui, les musulmans n'auront plus qu'une issue : l'établissement de « l'Etat islamique ». Quant aux partis de gauche, ils ont annoncé le 19 août leur programme pour la réforme[2]. Ce programme peut être résumé en deux points principaux. Reprochant au camp adverse d'œuvrer pour écarter le Liban du conflit arabo-israélien, ce programme exprime d'abord l'attachement de ces partis à la coopération avec la « révolution palestinienne » (*al-thawra al-falasṭiniyya*) non seulement dans sa lutte contre « l'ennemi sioniste » (*al-'addûû al-ṣahyûnî*) mais aussi dans la défense du territoire libanais contre les représailles israéliennes. Ce programme rend ensuite le « confessionnalisme politique » (*al-ṭâ'ifiyya al-siyâsiyya*) responsable des maux du Liban et présente « la solution démocratique laïque » (*al-ḥalla al-dîmuqrâṭî al-'almânî*) comme la seule voie susceptible pour répondre aux aspirations du peuple libanais.

Répliquant à ces revendications islamo-progressistes appuyées par la force militaire, démographique et politique des Palestiniens, les chrétiens accusent les musulmans de nourrir un « fanatisme » religieux et les blâment pour n'avoir jamais accepté leur « appartenance au Liban »

[1] *Al-Safîr*, 18/8/1975.
[2] Cf. le texte de ce programme dans *Mawsû'at wathâ'iq al-ḥarb al-lubnâniyya*, op. cit., p. 74-87.

préférant leur « appartenance […] organique au monde arabe ». Les chrétiens reprochent aux partis de gauche de manquer de loyauté à l'égard du Liban[1]. Accusant les Palestiniens et leurs alliés libanais de commettre des crimes contre les villages et les institutions chrétiennes du Liban, ceux qui parlent au nom des chrétiens expriment leur attachement à la personnalité spécifique du Liban, indépendante du monde arabe et annoncent la résistance contre l'attaque menée par l'alliance de la « révolution palestinienne » avec la gauche libanaise et les musulmans libanais. Face aux revendications islamiques visant à supprimer le confessionnalisme politique, les chrétiens proposent un nouveau régime politique fondé sur la « laïcité »[2] et la « fédération » (*al-ḥall al-fidilâlî*) où existeraient parallèlement au « gouvernement central » (*ḥukûma markaziyya*) des « gouvernements locaux » (*ḥukûmât maḥalliyya*) pour chaque communauté ayant une origine, une culture et un style de vie propres. Ces gouvernements locaux seraient élus par les diverses communautés afin de gérer leurs affaires intérieures. Quant au gouvernement central, ses compétences se limiteraient à assurer les « intérêts communs » de toutes les communautés, à mener la politique extérieure et la politique de défense du Liban à l'instar des modèles canadien ou suisse[3].

Pour la première fois depuis 1920, les Libanais, chrétiens et musulmans, se trouvent devant la question du renoncement au pacte national au profit d'un état séparant les communautés. De 1975 jusqu'à 1990, plusieurs épisodes et formes de guerres se succèdent avec d'innombrables « cessez-le-feu » jamais respectés plus de quelques jours ou quelques semaines. Progressivement, l'Etat libanais perd le contrôle de son territoire au profit des organisations palestiniennes et des diverses milices gauchistes, islamiques ou chrétiennes. À cela s'ajoute, en juin 1976, l'occupation du territoire libanais par l'armée syrienne, au motif de rétablir la stabilité au pays, avant que l'armée israélienne occupe à son tour le Sud-Liban en mars 1978[4]. Ainsi, le Liban se trouve partagé entre ses deux puissants voisins, ce partage étant le produit d'un arrangement tacite entre la Syrie et Israël, conçu par Kissinger et connu par la suite sous le nom de l'arrangement des « lignes rouges ». En juin 1982, Israël envahit de nouveau le Liban, mais

[1] *Note de la Commission libanaise d'études concernant la position des chrétiens relatives à la conjoncture libanaise actuelle adressée par le Congrès permanent des Supérieurs généraux des Huit ordres libanais (quatre maronites et quatre grecs-melkite*, Beyrouth, 1975, p. 6, 18.
[2] *Lubnân wa al-'almâniyya (Le Liban et la laïcité)*, Beyrouth, 1975, p. 1.
[3] *Niẓâm siyâsî muqtaraḥ li-Lubnân al-jadîd (un régime politique pour le nouveau Liban)*, Beyrouth, 1977, p. 47-50.
[4] Cf. Alain MENARGUES, *Les secrets de la guerre au Liban 1976 – 1984*, Beyrouth, Librairie internationale, 2006-2012, 2 tomes.

cette fois ses troupes réussissent à occuper Beyrouth[1]. Les années qui s'écoulent de 1982 à 1990 constituent la période la plus sombre de la guerre du Liban. Bien que l'armée israélienne se soit retirée de Beyrouth pour s'installer dans le Sud, et que les organisations palestiniennes et l'armée syrienne aient été dispersées, le Liban tombe sous la coupe des milices et les projets confessionnels fleurissent[2]. Les conférences organisées à Genève et à Lausanne en novembre 1983 et en mars 1984 entre les représentants des différentes parties libanaises en vue de parvenir à un nouveau compromis permettant de rétablir l'ordre et la coexistence entre les Libanais ne réussissent en fait qu'à consacrer le pouvoir des chefs des milices qui, devenant membres du gouvernement, achèvent la désintégration et la paralysie de l'Etat favorisant la formation des cantons confessionnels. Ce n'est qu'en 1990 que les Libanais, à l'exception du général Michel Aoun[3] et du Hezbollah[4], arrivent à se mettre d'accord, sous la pression de la communauté internationale et arabophone, sur un nouveau pacte qui porte le nom de la ville saoudienne « *al-Ṭâ'if* » où se sont réunis les députés libanais en septembre et octobre 1989[5]. En application de cet accord, le Liban va être, pendant une quinzaine d'années (1990-2005) sous la dépendance directe de la Syrie[6].

Michel Asmar prend conscience du fait que la période qui a suivi la défaite arabe de 1967 n'est en rien comparable à celle qui l'a précédée. Son constat se trouve renforcé par la défaite politique du chéhabisme lors des élections législatives de 1968 et la présidentielle de 1970. Néanmoins, Asmar reste toujours attaché à sa foi dans le Liban. Tout au long des années 1967 et 1968, il organise un cycle de conférences sur le cataclysme de 1967 essayant d'en tirer les leçons afin de contrecarrer ses répercussions négatives sur le Liban. À cette fin, il prolonge sa coopération avec le père Youakim Moubarac dans une perspective de rapprochement entre le

[1] Pour plus d'informations sur la période 1981-1985, cf. John BOYKIN, *Philippe Ḥabîb fî muwâjahat Ariel Sharon*, traduit en arabe par Ghassân GHUSN, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2002.
[2] Il suffit pour mesurer l'ampleur de ces projets de voir les trois volumes qui rassemblent les discours politiques à l'époque : Mohammad SHAMAṢ et Ḥussayn MURJÎ, *Al-Jumhûriyya al-islâmiyya fî-Lubnân (1977*-1986), Beyrouth, al-Wakâla al-sharqiyya li-al-tawzî', 1999, trois volumes.
[3] Commandant de l'armée libanaise et premier ministre (1988-1990), pour plus d'information sur son parcours politique et sa position à l'égard de l'accord du *Ṭâ'if* , cf. Fâyiz QAZZÎ, *Min Michel Aoun ilà Michel Aflaq*, Beyrouth, Riâḍ al-Rayyîs lil-nashr, 2003, et Sarkîs NA'ÛM, *Michel Aoun ḥilm am wahm*, Beyrouth, [s.e], 1992.
[4] Cf. Dominique AVON et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN, *Le Hezbollah de la doctrine à l'action : une histoire du partir de Dieu*, Paris, Le Seuil, 2010.
[5] Sur l'accord de *Ṭâ'if* voir Georges SA'ADIH, *Quṣṣatî ma' al-Ṭâ'if (Mon histoire avec l'accord de Taëf)*, Beyrouth, [s.e], 1998.
[6] Cf. Albert MANṢÛR, *Al-Inqilâb 'alà al-Ṭâ'if*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 1993.

christianisme et l'islam. Une *pentalogie islamo-chrétienne*[1] est publiée en 1973 avant que l'ouvrage *al-Islâm*[2] permette aux chrétiens de découvrir les fondements de la religion musulmane. Il traite à nouveau des thèmes liés à la Méditerranée et à la formation historique du Liban afin de tracer des voies à des solutions aux désaccords entre les Libanais, mais son action ne peut empêcher l'éclatement de la guerre[3].

D'autres facteurs, comme l'état de santé d'Asmar et les problèmes financiers qu'il rencontre, vont jouer un rôle défavorable à la continuité des activités du Cénacle libanais même si Asmar n'a jamais renoncé à la lampe d'Aladin, emblème de son Cénacle[4], et ce jusqu'à sa mort à la fin de l'année 1984.

[1] Youakim MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1972, 5 volumes.
[2] Youakim MOUBARAC, *Al-Islâm*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1975.
[3] Pour plus d'informations sur les guerres au Liban nous vous conseillons de consulter l'ouvrage du professeur d'histoire à l'Université libanaise 'Abd al-Ra'ûf SINNÛ, *Ḥarb Lubnân 1975-1990. Tafakkuk al-dawla wa taṣaddu' al-mujtama'*, Beyrouth, Al-Dâr al-'arabiyya li-al-'ulûm nâshirûn, 2008, 2 tomes.
[4] Amin ELIAS et Carla YARED, « Al-Nadwa wa zamânuha », op. cit., p. 175-180.

CHAPITRE IX

LE LIBAN AU CŒUR DE LA CRISE DE 1967

« Date tournante »[1] (*târîkh muftaraq*), « événement décisif » (*ḥadathan fâṣilan*), c'est ainsi que Michel Asmar qualifie la défaite de juin 1967. En tant que travailleur culturel engagé, Asmar est bien conscient que les Libanais en général et les intellectuels en particulier ne peuvent minorer cette date et faire comme si rien d'essentiel n'était survenu : « Nous devons graver cette date dans tout esprit et toute conscience » afin que les Libanais et leurs voisins réalisent que cette crise touche à leur existence. Il se mobilise donc tout au long des années 1967 et 1968 sollicitant les intellectuels libanais et arabes pour analyser cette crise, ses répercussions et ses défis afin de susciter une prise de conscience générale de son ampleur et une volonté collective pour la dépasser. Il publie en 1967 trois numéros des *Conférences du Cénacle* intitulés « Au cœur de la crise de 1967 »[2] dans lesquels il incite les Libanais à réagir afin de transformer cette « humiliation » (*dhull*) en « gloire » (*'izz*) et cette « défaite » (*inkisâr*) en « victoire » (*naṣr*)[3]. Reprochant aux Libanais et aux « Arabes » de se détourner de leurs causes prioritaires et de s'affronter sur des questions annexes et reconnaissant à Israël la capacité d'organiser ses énergies et sa propagande afin de gagner sa guerre contre les « Arabes », Asmar appelle les Libanais à élaborer un « projet de solidarité culturelle » et à le proposer à leurs « frères arabes » (*ashiqqâ' 'arab*). Il s'agit, selon lui, d'une « Renaissance rationnelle et scientifique » (*nahḍa 'aqlâniyya 'ilmiyya*) et d'un « progrès philosophique et spirituel » (*taqaddum falsafî rûḥî*) susceptibles de sauver « l'homme libanais » et « l'homme arabe » et de leur permettre d'être à la hauteur de leur vocation à l'égard de la civilisation.

[1] Michel ASMAR, « Introduction de Michel Asmar pour le cycle de conférence intitulée ''Après le 5 juin 1967, quel Liban ?'' », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 7-8.
[2] *Les Conférences du Cénacle*, n°8, 9, 10, 1967, Beyrouth.
[3] Michel ASMAR, « Introduction de Michel Asmar pour la série de causeries intitulées ''Au cœur de la crise de 1967'' », *Les Conférences du Cénacle*, n°, 8, 1967, Beyrouth, p. 3-4.

Le lendemain du séisme de juin 1967 : Liban solidaire du « Monde arabe » et de la Palestine

Pour la deuxième fois depuis 1948, Israël s'impose comme une question centrale pour les conférenciers cénacliens d'autant plus que le Liban se trouve après 1967 au centre du conflit arabo-israélien. Désormais, il apparaît évident que la menace représentée par l'Etat d'Israël touche le Liban autant que tous les pays de langue arabe. Asmar juge même que le Liban partage au même titre que les autres pays la responsabilité de sortir de la crise. Pour la première fois, il exprime un profond sentiment d'inquiétude à propos du destin de son pays : « le Liban dans toutes ses dimensions géographique, historique, politique, populaire, […], institutionnelle […], matérielle et spirituelle […], est aujourd'hui à l'épreuve » [1]. Néanmoins, Asmar reste confiant et attaché à sa foi dans un Liban qui saura se montrer à la hauteur de ce défi. C'est dans cette perspective qu'il appelle gouverneurs, citoyens, penseurs, artisans, professeurs universitaires, journalistes, acteurs économiques, patrons et ouvriers, chefs spirituels à assumer leur part de responsabilité dans la recherche de solutions.

Le principal défi, aux yeux d'Asmar, réside dans la prise de conscience qu'Israël représente une menace existentielle pour le Liban. Se situant au « cœur de l'arabité » (*fî ṣamîm al-ʻurûba*), et formant un espace de coexistence islamo-chrétienne, le Liban, selon Asmar, est un pays humaniste et ouvert à tout courant intellectuel et dont la vocation consiste à jouer un rôle civilisateur envers le monde entier[2]. Alors qu'Israël refusant tout dialogue spirituel et interreligieux et se présentant comme un Etat ennemi de l'arabité, ne peut vivre au Moyen Orient qu'en nourrissant un complexe de supériorité. Hostile à l'idée humaniste basée sur la réciprocité, l'Etat d'Israël est fondé sur le principe du « peuple élu » (*al-shaʻb al-mukhtâr*). Du fait de sa nature d'Etat « raciste » (*ʻunṣurî*), « policier » (*bûlîsî*) et « agressif » (*ʻudwânî*), Israël ne peut que représenter un « danger » (*khaṭar*) pour le Liban, « pays de liberté, de démocratie et de concorde (*al-ilfa*) »[3]. Asmar va plus loin et exprime sa crainte de voir l'Etat d'Israël, qui ne fait que promouvoir la « haine » (*bughuḍ*) et l'« animosité » (*karâhiya*) et préparer l'agression et la violence, devenir à terme un Etat non seulement hostile au Liban et aux pays de langue arabe

[1] Michel ASMAR, « Lubnân fî al-miḥna wa ʻalà al-maḥakk » (Le Liban au cœur de la crise), *Les Conférences du Cénacle*, n° 8, 1967, Beyrouth, p. 8. (Causerie radiophonique prononcée le 1 août 1967 à la Radio du Liban).
[2] Michel ASMAR, « Lubnân wa dawlat Isrâ'îl » (Le Liban et l'Etat d'Israël), *Les Conférences du Cénacle*, n° 8, 1967, Beyrouth, p. 50. (Cette causerie est publié également dans la revue *al-usbûʻ al-ʻarabî*, 17/7/1967).
[3] *Ibid.*, p. 52. Rappelons que cette image d'un Liban comme modèle antagoniste de cette d'Israël est parfois loin d'une réalité beaucoup plus complexe.

mais aussi à toute initiative ou mesure susceptible de favoriser la « quiétude », la « créativité », « la paix », le « bien commun » et la « coopération pour le progrès de la science ». Néanmoins, à l'instar de son ancien ami Michel Chiha, Asmar n'omet pas de distinguer entre le judaïsme et le sionisme : « c'est du sionisme qu'il faut se méfier »[1]. Il dit aux Libanais et aux « Arabes » que l'Etat d'Israël est construit sur un véritable racisme à l'égard des autres peuples qui le conduit à « glorifier » son nationalisme et à se comporter en pays colonisateur. Zakariyya Nsouli, avocat et professeur de droit à l'Université Saint-Joseph, rejoint Asmar affirmant que le Liban est « la négation d'Israël ». Refusant toute idée de paix avec l'Etat sioniste parce qu'il incarne un système de valeurs contraire nuisant à l'idée libanaise, Nsouli déclare : « le vrai cœur du Liban bat de tolérance, d'amour et de charité. Ses cantiques ne montent au ciel que parce que pétris du respect de la personne humaine. Son idéal n'est rédempteur que parce qu'imbibé de justice, de générosité et de grandeur d'âme »[2].

Une fois la menace existentielle mise en évidence, Asmar, toujours attaché à la spécificité du Liban, est persuadé que la lutte contre l'Etat d'Israël doit se mener en coopération avec la « communauté arabe » (*al-majmû'a al-'arabiyya*)[3]. Il appelle les Libanais à synchroniser leur voix avec celles de leurs « voisins arabes ». Evoquant le rôle de Beyrouth et du Mont-Liban dans la renaissance de la langue et du patrimoine arabes, Asmar montre comment ces deux régions – qui vont constituer par la suite le noyau du Liban moderne – ont éveillé le « sentiment arabe » (*al-shu'ûr al-'arabî*) et enraciné « l'arabité dans les cœurs et les esprits » face aux tentatives de turquisation des Arabes menés par les Ottomans. Ainsi, les Libanais d'aujourd'hui sont appelés à jouer leur rôle pour défendre les causes arabes et en tête la « cause de Palestine » (*qaḍiyyat Falasṭîn*)[4]. Cependant, Asmar ne néglige pas de définir cette arabité afin de rassurer les Libanais toujours soucieux de ne pas se dissoudre dans l'ensemble arabe. Bien qu'elle soit associée fortement dans son passé à l'islam, cette arabité ne s'est réveillée au début du XIXe siècle que grâce aux « Libanais » lorsque ceux-ci ont agi pour la transformer en un « mouvement national

[1] Michel ASMAR, « Lubnân wa-al-'âlam al-khârijî ḥiyâl al-miḥna » (Le Liban et le monde extérieur face à la crise), *Conférences du Cénacle*, n° 8, 1967, Beyrouth, p. 15. (Causerie radiophonique prononcée le 8 août 1967 à la Radio du Liban).
[2] Zakaria NSOULI, « La jeunesse libanaise à la croisée des chemins », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 47. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 22 février 1968).
[3] Michel ASMAR, « Ṣawt Lubnân fî al-majmû'a al-'arabiyya » (La voix du Liban dans la communauté arabe), *Les Conférences du Cénacle*, n° 8, 1967, Beyrouth, p. 10-11. (Causerie radiophonique prononcée le 4 août 1967 à la Radio du Liban).
[4] *Ibid.*, p. 12.

béni » (*ḥaraka waṭaniyya mubâraka*) dans la lutte contre le gouvernement turc[1]. D'un lien de nature religieuse, l'arabité s'est transformée en une ligue d'Etats liés librement par des rapports de « compréhension », d'« ouverture » et de « solidarité ». Confrontée à la fois aux convoitises des grandes puissances occidentales et au « défi sioniste » (*al-taḥaddî al-ṣuhyûnî*), cette Ligue arabe n'a pas d'autre choix, selon Asmar, que de renforcer la solidarité entre ses membres : « il n'y a plus de raison pour les discordes au […] sein [de cette ligue]. Il faut cesser de commettre des fautes en son nom depuis 90 ans, *dit-il* »[2]. Cette solidarité doit être accompagnée d'une révolution philosophique, sociale, économique et politique susceptible de concilier les « Arabes » avec l'esprit du siècle[3].

Après 1967, Asmar semble être plus attaché à la dimension arabe de la personnalité du Libanais. Désormais, il parle de « l'homme libanais arabe » (*al-insân al-lubnânî al-'arabî*) : « cet homme libanais, *écrit-il*, riche de ses racines et de son héritage spirituel, a ajouté depuis plusieurs siècle le flux de l'arabité, en tant que langue, culture et spiritualité, à ses affluents de civilisation ». Adoptant la langue arabe, l'homme libanais a choisi d'entrer en relation avec l'arabité et de s'ouvrir à sa « mission céleste » qu'est l'islam, fraternisant avec ses adeptes et s'unifiant avec eux dans leur lutte contre toute injustice à leur encontre[4]. À partir de sa libanité, l'homme libanais accepte librement d'adhérer à l'arabité dans un processus où l'arabité se libanise et où la libanité s'arabise. Le rôle principal de cet homme libano-arabe est de montrer aux Arabes que « la pensée » (*al-fikr*) vient en premier dans la solidarité entre les Arabes et leur union dans leur lutte contre Israël. En contrepartie, Asmar appelle les leaders et les peuples arabes à reconnaître aux Libanais leur attachement à leur « sentiment arabe ». Les Arabes sont invités aussi à s'ouvrir les uns aux autres et à s'unir afin d'expliquer au monde, notamment aux grandes puissances mondiales qui sympathisent toujours avec Israël, le droit des Palestiniens à libérer leurs territoires de l'occupation israélienne.

---

[1] Michel ASMAR, « Al-'Urûba fî mâḍîhâ wa ḥaḍirihâ wa mustaqbalihâ » (L'Arabité entre le passé, l'actualité et l'avenir), *Les Conférences du Cénacle*, n° 8, 1967, Beyrouth, p. 31. (Causerie radiophonique prononcée le 22 août 1967 à la Radio du Liban).

[2] *Ibid.*, p. 33.

[3] Notons que la réflexion sur « l'Etat palestinien » est totalement absente. Sur la présence de nombreux intellectuels palestiniens et arabophones à Beyrouth cf. Nazîh KHÂṬIR, « Bayrût 'am tnâdînâ » (Propos recueillis par Roger 'ASSÂF), *Les Années (1946-1984) entre histoire, mémoire et actualité*, op. cit., p. 229-234 ; et Edward W. SAID, *A Contre-Voie mémoires*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2000.

[4] Michel ASMAR, « Al-Insân al-lubnânî al-'arabî », (L'Arabité entre le passé, l'actualité et l'avenir), *Les Conférences du Cénacle*, n° 8, 1967, Beyrouth, p. 37. (Causerie radiophonique prononcée le 25 août 1967 à la Radio du Liban).

Écrivain et membre fondateur du Mouvement des nationalistes arabes (*ḥarakat al-qawmiyyîn al-ʿarab*) présidé par Georges Ḥabash, le Palestinien Ghassân Kanafânî affirme que tous les pays de langue arabe, y compris le Liban, sont unis par un destin commun après la défaite de 1967. S'accordant avec Asmar sur l'idée que le Liban constitue le fer de lance pour les pays de langue arabe dans leur Renaissance intellectuelle, condition nécessaire pour dépasser leur défaite, Kanafânî insiste sur le rôle que le Liban peut jouer comme espace de dialogue susceptible de renouveler les énergies arabes[1]. Persuadé que l'une des raisons de la défaite de 1967 réside dans la divergence des points de vue entre la classe dirigeante et la jeunesse arabes, Kanafânî estime que le Liban est capable de jouer un rôle majeur dans la réconciliation des leaders avec cette jeunesse, permettant à cette dernière de dépasser le « complexe de paternité » (*ʿiqdat al-ubuwwa*) et de s'orienter vers une meilleure participation à la prise de décision. Affranchie de ce complexe, la jeunesse arabe ou la « génération froide » (*al-jîl al-bârid*)[2], pourrait investir ses énergies, son dynamisme et sa modernité dans tous les secteurs de la vie quotidienne de la société. De plus, et du fait de la structure plurielle de sa propre société, le Liban peut montrer aux Arabes que le slogan de « l'union nationale » ne se réduit pas à une coexistence entre confessions mais qu'il la dépasse pour construire un vivre ensemble démocratique sur les plans social, économique et politique[3].

Qualifiant Israël d'« origine du mal », où naissent les germes précurseurs de toutes les « transformations qui bouleversent le Monde arabe », Edouard Saab rejoint l'idée de Michel Asmar selon laquelle les Libanais ne peuvent faire face à la menace provenant d'Israël qu'en s'alliant librement à l'identité arabe : « nous sommes Libanais et nous sommes Arabes. Notre qualité de Libanais ne vaut surtout que dans la mesure où nous sommes aussi Arabes. Arabes par une communauté de sort, de langue, de culture, de tolérance et d'intérêt. […] Toute l'épopée libanaise […] implique ce dépassement de soi, ce rayonnement, cette présence agissante partout dans le monde et, par-dessus tout et contre tout, cette faculté du Libanais à n'être jamais étranger

[1] Ghassân KANAFÂNÎ, « Lubnân wâsiṭat al-ʿaqd al-ʿarabî » (Vocation du Liban au cœur du Monde arabe), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 191. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 11 mars 1968).
[2] Eli SÂLIM, « Lubnân al-mustayqiz ʿalà al-miḥna », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1967, Beyrouth, p. 64. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 12 février 1968. Sâlim est professeur à l'Université américaine de Beyrouth. Il va devenir le ministre des Affaires étrangères durant le mandat du président de la République libanaise Amîn Gemayel entre 1982 et 1988).
[3] Ghassân KANAFÂNÎ, « Lubnân wâsiṭat al-ʿaqd al-ʿarabî », op. cit., p. 190.

à tout ce qui est humain […] mais sans jamais se renier, sans être autre chose que lui-même »[1]. Cette alliance devient d'autant plus urgente que ce « Monde arabe » qui s'étend « du Golfe à l'Atlantique » a besoin du « cerveau libanais ». Pour Saab, c'est précisément ce rôle de « cerveau » qui pousse les Libanais à prendre en compte l'identité arabe. Ce rapprochement devient d'autant plus urgent que la Palestine est perdue alors qu'elle représente pour les Arabes « la seule vérité permanente »[2]. La qualifiant de « cause impulsive et déterminante », Saab estime que la Palestine, depuis 1948, était à l'origine de tous les bouleversements dans le « Monde arabe » : les dictatures, les coups d'Etat, les tentatives d'union et de fédération, la lutte pour l'hégémonie, les querelles de régime et enfin la crise de 1967 qui a tout remis en question. Dans leur état d'esprit actuel, les Arabes, selon Saab, sont incapables de recouvrer la Palestine et se dresser contre Israël. Allant plus loin encore dans sa réflexion, Saab estime qu'un « Monde arabe » dirigé par des dictatures qui ne fait que lancer des « appels hystériques » afin de nourrir chez les masses une « démagogie des prophétaillons » ne sera jamais en mesure d'organiser ses énergies et de remuer les cerveaux, condition nécessaire pour gagner de nouveau la Palestine. C'est là où réside l'importance du rôle des Libanais qui doivent représenter la « conscience du Monde arabe ». C'est à eux qu'incombe la responsabilité de conduire le processus du renouveau arabe : « c'est une nouvelle civilisation qu'il nous faut préparer. Tout doit être conçu au niveau des structures mentales, du cerveau. C'est en cela que le rôle du Liban peut et doit être capital. Aux Libanais qui sont les promoteurs de la Renaissance arabe, celle du [XIXe siècle], il est demandé aujourd'hui d'amorcer une nouvelle renaissance. Il ne s'agit plus à présent de sauver la langue et la culture arabes, mais de créer l'homme nouveau arabe à partir d'une prise de conscience philosophique et scientifique des valeurs et des réalités présentes »[3]. La valeur que peut ajouter le Liban au « Monde arabe » est de nature qualitative et vise à désintoxiquer les foules et à les ramener à la raison. Saab appelle les Libanais à être à la hauteur de leur vocation envers les Arabes et à promouvoir la formation de penseurs, de philosophes, de savants, de critiques. C'est ainsi que les Libanais associeront les Arabes à la « civilisation technique », qui ne s'épanouit qu'au sein des laboratoires et des bibliothèques des universités. Par cette action, les Libanais ne contribueront pas seulement au progrès du « Monde arabe » mais aussi à

[1] Edouard SAAB, « Un Liban solidaire des Arabes », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1967, Beyrouth, p. 61, 64. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 7 mars 1968).
[2] *Ibid.*, p. 65.
[3] *Ibid.*, p. 66.

l'association de leur pays à l'évolution de ses voisins[1]. Qualifiant d'égocentriques les voix prudentes appelant les Libanais à se replier sur eux-mêmes et à se désengager de leur sort commun avec leurs voisins arabes, Saab les appelle à sortir de leur « tour d'ivoire » afin de s'engager aux côtés des Arabes dans la création du « nouvel homme arabe »[2].

À son tour, Albert Laḥḥâm se situe dans la lignée d'Asmar voyant en Israël une incarnation du « mouvement hostile et colonialiste » (*ḥarakat isti'mâriyya 'uswâniyya*) qu'est le « sionisme »[3]. Ce danger ne touche pas uniquement la Palestine, l'Egypte, la Jordanie ou la Syrie, mais aussi le Liban, d'où la nécessité pour celui-ci de s'engager avec ses voisins arabes dans la lutte contre Israël. Mettant en évidence les limites de la lutte militaire contre Israël, Laḥḥâm semble persuadé qu'après le 5 juin 1967 les « Arabes » doivent porter beaucoup plus leur attention à la « lutte politique » (*al-niḍâl al-siyâsî*). C'est là que le Liban peut apporter son soutien et sa solidarité envers ses voisins de langue arabe. Du fait de son engagement en faveur de la cause palestinienne et de sa capacité à dialoguer avec l'Occident dans un langage réconciliant intérêts et vertus, le Liban, selon Laḥḥâm est capable de gagner la « solidarité internationale » à la cause des « Arabes ». À cet égard Laḥḥâm fixe trois objectifs principaux que les pays de langue arabe et le Liban doivent mettre en œuvre : réaliser la « révolution scientifique et technologique » afin de retrouver « le nouvel homme arabe », libérer la cause palestinienne de tous les complexes et conflits inter-arabes afin qu'elle reprenne son statut de cause basée sur la « justice » et enfin créer les conditions internationales favorables à trouver une issue[4]. Soulignant le fait que le « retard de la civilisation arabe » (*takhalluf al-ḥaḍâra al-'arabiyya*) est à l'origine de la défaite en 1948 et 1967, Laḥḥâm estime que la « solidarité arabe » constitue le meilleur moyen de « moderniser la société [arabe] » (*'aṣranat al-mujtama'*) et de la faire entrer dans « l'ère de l'atome, des compteurs électroniques et des engins interplanétaires » (*'aṣr al-dharra wa-al-'addadât al-iliktrûniyya wa-al-ṣawârîkh*). Bien qu'il soit conscient des conflits qui ponctuent les relations entre les divers pays de langue arabe, Laḥḥâm ne voit d'issue à leurs

[1] Depuis les années cinquante le Liban est au premier rang parmi les pays de langue arabe en matière d'ouvrages publiés : on parle de l'existence de plus de 700 maisons d'éditions. On cite aussi durant les années cinquante et soixante le chiffre de 2550 ouvrages publiés à Beyrouth sur les 8500 ouvrages publiés dans tous les pays de langue arabe, soit 30% de la production ; pour plus d'informations sur ce point voir http://www.publishersunionlb.com/pages/ar/about.php; consulté le 31/8/2013.
[2] *Ibid.*, p. 71.
[3] Albert LAḤḤÂM, « Lubnân al-taḍâmun al-'âlamî » (Liban et la solidarité internationale), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 197. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 7 mars 1968).
[4] *Ibid.*, p. 200.

malheurs que dans la création d'un « mouvement de solidarité nouveau » incarné par des conventions et des institutions économiques et scientifiques qui progressivement constitueront la base de cette solidarité. Mais cette solidarité n'est pas capable, seule, de réaliser la révolution scientifique souhaitée, d'où l'importance de recourir aux pays développés afin de profiter de leurs soutiens sur les plans financier et technique. Pour Laḥḥâm, il est temps pour les « Arabes » de sortir de leur complexe d'infériorité vis-à-vis de ces pays développés, notamment ceux occidentaux parmi eux, sollicitant leur soutien technique afin de réussir à moderniser leurs sociétés[1].

Philosophe et doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines à l'Université de Rabat, Mohammad Aziz Lahbabi appelle cette ouverture aux pays occidentaux « l'ère de la détraumatisation »[2]. En effet, Lahbabi se montre soucieux de redéfinir les nouveaux rapports entre les pays « ex-colonisateurs » et les pays « ex-colonisés », ainsi écrit-il : « avant, c'étaient des rapports de forces, des rapports de maîtres libres à subordonnés asservis. Depuis quelques années, l'indépendance recouvrée, ils ont changé de nature : ce sont maintenant des rapports entre des hommes tous politiquement libres et diplomatiquement égaux. A chacun donc d'assumer son destin propre »[3]. Pour Lahbabi, les ex-colonisés que sont les peuples de langue arabe doivent, après l'obtention de leurs indépendances, engager une « autre bataille » par laquelle ils assumeront « l'universel » et « l'avenir » tout en préservant leurs racines : « On se veut soi-même et autre, car ne peut être avec autrui que celui qui est d'abord conscience de soi-même ; or le soi-même se fait *par* et *avec* les autres »[4]. Rejoignant Laḥḥâm, Lahbabi ne trouve aucune raison qui empêche les peuples de langue arabe de tendre la main à l'autre pour demander l'aide qui couvre toutes « les formes intellectuelles de l'assistance » tout en accomplissant le soi-même patriotique. Quant à l'ex-colonisateur, il est aussi invité à son tour à « rationaliser quelque peu ses ressentiments d'amertume et de frustration ». Acceptant le fait que l'ère de la colonisation appartient à un temps révolu, l'« ancien colonisateur » a intérêt à s'ouvrir à « l'humanisme » qui, aux yeux de Lahbabi, est un impératif : « [il faut] s'ouvrir aux échanges

[1] *Ibid.*, p. 202, 204.
[2] Mohammad Aziz LAHBABI, « L'ère de la détraumatisation », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1965, Beyrouth, p. 25-48. (Série : Hors-série ; faite le 19 novembre 1964. Lahbabi est Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences humaine de Rabat).
[3] *Ibid.*, p. 30.
[4] *Ibid.*, p. 31.

avec les autres pour s'aérer et mieux vivre, sinon c'est le cataclysme universel »[1]. Il met en évidence le fait que les problèmes du monde d'aujourd'hui, le « défi démographique » par exemple, ne relèvent plus d'un ordre national ou régional mais se posent à l'échelle mondiale. Par ses propos, Lahbabi figure parmi les premiers intellectuels de langue arabe à avoir prôné l'ère de détraumatisation. Désormais, Occident et pays de langue arabe sont invités à coopérer ensemble et à faire de cette coopération une « institution mondiale » incarnant la solidarité internationale face aux défis du XXème siècle.

Une fois le principe de la coopération internationale avec l'Occident posé, Laḥḥâm explique à l'auditoire du Cénacle l'importance pour les « Arabes » de révéler au monde le vrai sens de leur lutte contre Israël. Si beaucoup de pays accordent leur soutien à Israël c'est parce qu'ils sympathisent, selon Laḥḥâm, avec l'idée que le peuple hébreux a été tellement persécuté qu'il a besoin d'être protégé dans une entité nationale qui lui soit propre. Ainsi, il devient indispensable pour les « Arabes » d'expliquer au Monde que leur lutte contre Israël n'est pas un combat contre ce « petit Etat appelé Israël » mais avec le « sionisme » qui est une nouvelle forme de « colonisation » ayant son propre dynamisme et ses propres objectifs et qui, chassant les Palestiniens de leurs terres, a violé une importante partie de la terre des « Arabes ». D'ailleurs, il n'échappe pas à Laḥḥâm que les grandes puissances occidentales resteront très fermes dans leur soutien à Israël[2]. Pour cette raison, il propose aux « Arabes » d'œuvrer pour créer de nouvelles conditions afin de changer la position de la société internationale vis-à-vis de leur cause. Cela peut se faire, à ses yeux, en promouvant les liens avec les pays en voie de développement en Afrique, en Asie et en Amérique latine dont la politique n'est pas dépendante des politiques de l'Europe ou des Etats-Unis. Laḥḥâm n'hésite pas à appeler les « Arabes » à coopérer avec ces pays afin de faire évoluer le pacte des Nations-Unies voire de construire un nouvel équilibre international qui soit plus favorable à leur cause que le système onusien actuel. Quant au Liban, il apparaît aux yeux de Laḥḥâm comme le pays le plus apte à jouer ce rôle de « messager » (*rasûl*) entre les « Arabes » et les pays en voie de développement notamment en Afrique et en Amérique latine où existe une importante diaspora libanaise. Après le 5 juin 1967, la « vocation » centrale du Liban doit consister, selon Laḥḥâm, à s'engager aux côtés des

[1] *Ibid.*, p. 48.
[2] Notons que la France, principal soutien d'Israël jusqu'en 1967, critique sa position lors de la guerre des six jours et que ce n'est qu'à ce moment que les Etats-Unis deviennent le premier partenaire, cf. Raymond ARON, *De Gaulle Israël et les Juifs*, Paris, Plon, 1968 ; et Daniel AMSON, *De Gaulle et Israël*, Paris, PUF, 1991.

« Arabes » dans leur bataille contre Israël. Cet engagement n'est pas d'ordre militaire, mais d'ordre politique et civilisateur : « le Liban, *écrit Laḥḥâm*, qui se situe au carrefour des continents et des civilisations, qui se dote d'un pluralisme confessionnel, linguistique et universitaire, qui est fier des échanges fraternels entre ses musulmans et ses chrétiens […] est apte à jouer de nouveau un rôle historique dans la Renaissance arabe »[1].

Après le 5 juin 1967 il n'est plus possible, pour le Cénacle, de conserver une attitude de « neutralité » dans la politique extérieure du Liban notamment dans le conflit arabo-israélien. Désormais, la bataille avec Israël est une bataille existentielle dans laquelle le Liban n'a pas d'autre choix que de s'allier avec ses voisins de langue arabe. Alors qu'il n'a pas les moyens de mener un combat militaire contre Israël, le Liban reste cependant, selon les conférenciers cénacliens, le plus apte à être le fer de lance du combat politique des « Arabes » contre l'Etat sioniste.

Critique de la réalité du « monde arabe »

Dès sa première période, le Cénacle libanais n'a jamais hésité à ouvrir sa tribune à la critique de la réalité arabe. Maurice Sacre figure en tête des orateurs cénacliens qui ont dénoncé en 1952 l'un des maux principaux du « monde arabe », à savoir sa « démagogie ». Il met l'accent sur le fait que les intellectuels de langue arabe, au lieu de créer les conditions nécessaires afin de protéger leur indépendance et de promouvoir l'entrée de leurs pays dans « la lumière » et « l'air libre », plongent dans la « démagogie et la surenchère verbales »[2]. Quinze ans plus tard, c'est le professeur de philosophie européenne moderne à l'Université de Damas, Ṣadiq Jalâl al-ʻAẓm, qui, traumatisé par la défaite arabe de 1967, ne trouve de voie aux « Arabes » pour sortir de cette crise que « l'autocritique » (*al-naqd al-dhâtî*)[3].

Reconnaissant à Israël sa victoire sur les « Arabes », al-ʻAẓm se révolte contre le discours que les « Arabes » adoptent pour justifier leur défaite. Le fait qu'ils utilisent le mot « désastre » (*al-nakba*) pour désigner leur défaite implique, selon al-ʻAẓm, une logique par laquelle ils

[1] *Ibid.*, p. 210.
[2] Maurice SACRE, « Courants nationalistes et courants socialistes », op. cit., p. 46.
[3] Ṣadiq Jalâl al-ʻAẒM, « Al-Naqd al-dhâtî » (L'autocritique), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 93-167. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 26 février 1968).

s'efforcent d'en esquiver les responsabilités et les répercussions. Comment sinon expliquer, s'interroge al-'Aẓm, les propos de ceux qui ne voient dans cette défaite que le résultat de l'abandon par les « Arabes » de leur foi en Dieu (*'îmânihim bi-Allâh*) et de leur attachement au « Califat »[1]. De plus, les propos qualifiant la guerre du 5 juin 1967 d'« agression » (*'udwân*) et de « perfidie » (*al-ghadr*) renforce le constat d'al-'Aẓm selon lequel les « Arabes » n'arrivent pas à admettre leur part de responsabilité : « il n'est pas permis, *écrit-il*, que nous trouvions dans la perfidie et la surprise des excuses à notre échec, d'autant plus que les leaders arabes ont toujours déclaré que leurs efforts étaient concentrés sur la préparation […] de la bataille de libération. […] Nous sommes entrés dans une bataille que nous avons considérée comme existentielle […] et celui qui défend son existence et son destin n'a pas le droit d'[éxiger de son ennemi] parité et justice »[2]. Al-'Aẓm se révolte aussi contre ceux qui accusent la « colonisation » (*al-isti'mâr*), illustrée par le soutien militaire américain à l'armée israélienne durant les jours de la guerre, d'être à l'origine de la défaite arabe : « à quoi bon, *dit-il*, blâmer les autres […] ». Le véritable problème des « Arabes » réside, selon al-'Aẓm, dans le fait que ceux-ci n'ont pas réussi à dégager de « l'homme arabe » (*al-insân al-'arabî*) et de la « société arabe » (*al-mujtama' al-'arabî*) les « énergies efficaces » capables de combattre la « colonisation » incarnée par Israël[3]. Ainsi, c'est « l'efficacité de l'homme arabe » (*fa'âliyyat al-insân al-'arabî*) que al-'Aẓm met en cause. Pour lui, la principale raison de la défaite des armées arabes réside dans le « retard arabe » (*al-takhalluf al-'arabî*) sur le plan de la production, de la technique, de la science, de la planification et du leadership ; ce qui fait de l'« homme arabe » un être incapable de répondre aux défis de son temps. Alors qu'ils sont en contact avec la « civilisation moderne » (*al-ḥaḍâra al-ḥadîtha*) depuis la campagne de Napoléon Bonaparte en Egypte, les Arabes ne sont jamais arrivés à en absorber les « composants » afin de profiter des fruits de la science. Cela provient, selon lui, du fait que les « Arabes » se sont satisfaits de la simple utilisation des applications des recherches et des théories scientifiques modernes sans jamais essayer d'intégrer les « idées » (*afkâr*) et les « valeurs » (*qiyam*) qui sont à l'origine de la modernité. Certes, il existe dans les pays de langue arabe des réfrigérateurs, des postes de télévision, des puits de pétrole, des Mig et des radars, mais la mentalité reste toujours « traditionnelle » (*'aqliyya taqlîdiyya*)[4] appartenant à

[1] *Ibid.*, p. 98.
[2] *Ibid.*, p. 104.
[3] *Ibid.*, p. 107.
[4] *Ibid.*, p. 113.

l'ère nomade où l'homme est attaché à « l'invisible » (*ghaybiyyât*) indifférent aux valeurs de l'époque de la « révolution industrielle » et de l'évolution scientifique.

En effet, al-'Aẓm trouve dans le mot tiré du dialecte égyptien « *fahlawî* »[1], qu'il emprunte à l'instituteur et pédagogue égyptien, Ḥâmid 'Ammâr[2], le meilleur qualificatif pour caractériser la personnalité arabe[3]. La « personnalité fahlawite » (*al-shakhṣiyya al-fahlawiyya*) est celle qui cherche constamment les chemins les plus courts et les plus rapides pour atteindre un objectif évitant d'accomplir les efforts sérieux nécessaires pour dépasser les obstacles placés sur le chemin. Ce qui importe pour le *fahlawî* n'est pas le travail en soi mais le résultat avec le seul souci de préserver son image de vainqueur. L'étudiant *fahlawî*, par exemple, est celui qui réussit toujours ses examens sans aucun effort. Ne s'intéressant qu'à sa réussite formelle, cet étudiant recourt à toute forme de fraude aux examens pour la garantir. Bien plus, il n'hésite pas à se moquer de son collègue qui essaie de réussir ses examens par un travail assidu. Bien qu'elle montre au début de tout défi beaucoup d'enthousiasme et d'audace, cette « personnalité *fahlawîyya* » ne tarde pas à succomber au découragement quand elle découvre que la démarche exige travail organisé et persévérance et que les résultats ne paraîtront que lentement et progressivement. Sûre d'elle-même, la « personnalité *fahlawîyya* » essaie de montrer constamment sa grande capacité à maîtriser les choses tout en ignorant autrui. Pour al-'Aẓm, les traits de cette personnalité s'appliquent tout à fait à l'attitude des « Arabes » vis-à-vis de la lutte contre Israël[4]. Ayant le « sentiment d'infériorité » (*shu'ûr bi-al-naqṣ*) envers les autres, la « personnalité *fahlawîyya* » s'efforce constamment de cacher ses défauts afin d'éviter le scandale (*al-faḍîḥa*) au lieu de les reconnaître pour pouvoir les dépasser. À chaque fois qu'elle se trouve au cœur d'une crise qui risque de la démasquer, cette personnalité s'efforce de se justifier en rejetant la responsabilité de sa défaite et de sa faiblesse sur l'ennemi et en l'imputant à une cause extérieure. « Dans cette guerre [de 1967], nous étions, *écrit-al-'Aẓm*, fidèles jusqu'au bout à notre manière de vivre qui repose profondément sur l'imitation (*al-taqlîd*) et l'allitération (*al-*

[1] Mot tiré du dialecte égyptien. Il est également utilisé dans les dialectes libanais et syrien.
[2] Mâhir ḤASSAN, « Sîra dhâtiyya, Ḥâmid 'Ammâr bayna al-fuqr wa al-muṣâdafa" (Autobiographie : Ḥâmid 'Ammâr entre la pauvreté et la coïncidence), http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=21939, consulté le 21/5/2013. Cf. son livre sur la critique de la personnalité « fahlawite », *Fî binâ' al-bashar. Dirâsât fî al-taghayyur al-ḥaḍârî wa al-fikr al-tarbawî*, pas de lieu, Markaz tanmiyat al-mujtama' fî al-'âlam al-'arabî, 1964.
[3] *Ibid.*, p. 114.
[4] *Ibid.*, p. 118.

ittibâ') plutôt que sur le dynamisme (*al-dînâmiyya*), le mouvement (*al-ḥaraka*) et la créativité (*al-ibtikâr*) »[1].

De son côté, Ghassân Kanafânî rejoignant al-'Aẓm estime que l'une des raisons de la défaite des « Arabes » en juin 1967 réside dans leur « retard technologique » (*takhalluf tiknûlûjî*). Pour lui, ce retard n'est pas seulement lié au règne de la « mentalité traditionnelle » mais aussi à l'absence de « démocratie » qui empêche les jeunes d'accéder au pouvoir alors qu'ils sont beaucoup plus aptes à être en harmonie avec l'évolution technique et scientifique et à renouveler les institutions administratives, politiques et culturelles arabes[2]. Par ailleurs, Kanafânî rejoint Maurice Sacre et reproche aux intellectuels de langue arabe leur démagogie qui vide de leur sens les mots de « justice », « socialisme », « démocratie » et « liberté » auxquels chacun donne une définition en conformité avec le discours de son camp politique ignorant de ce fait les principes scientifiques qui président à toute définition. En conséquence, ces termes, au lieu de servir les valeurs du dialogue et de contribuer à l'évolution de la mentalité arabe, se sont transformés en une « langue aveugle » (*lugha 'amyâ'*), hostile à toute tentative de changement et d'évolution : « la sacralisation des hautes structures de la société, *écrit-il*, a […] ralenti le mouvement en faveur du changement ». C'est le fossé entre ces hautes structures et les réalités de base qui a empêché l'élaboration d'une « stratégie d'action pour les Arabes » (*khiṭṭa istrâtijiyya li-al-'Arab*), ce qui constitue la véritable cause de leur défaite devant Israël. Quant aux divers partis, qui doivent jouer un rôle de médiateur entre les hautes structures de la société et de l'Etat et les structures de base, ils ont échoué, selon Kanafânî, à représenter le noyau dur de la « véritable démocratie » (*al-dîmuqrâṭiyya al-ḥaqîqiyya*) et à former les jeunes pour qu'ils deviennent les leaders de l'avenir.

Edouard Saab, de même, refuse d'adopter les thèses justifiant la défaite et niant toute responsabilité : « le mal […] est en nous tous, peuples de somnambules, qui dissertons à longueur de journée, qui badinons avec les principes et qui spéculons »[3]. Les qualifiant de « prototype d'individualistes petits-bourgeois », Saab reproche aux « Arabes » d'être plus attachés à la survie qu'à « la dignité de vivre ». Admettant la thèse d'al-'Aẓm concernant la personnalité arabe « fahlawite », Saab met en évidence le fait que « l'individu arabe, celui du

[1] *Ibid.*, p. 121.
[2] Ghassân KANAFÂNÎ, « Lubnân wâsiṭat al-'aqd al-'arabî », op. cit, p. 176-177.
[3] Edouard SAAB, « Un Liban solidaire des Arabes », op. cit., p. 57.

Machrek du moins » veut se tirer d'affaire sans rien sacrifier de ses acquis notamment le « pouvoir auquel [il se] cramponn[e] comme à la prunelle de [ses] yeux »[1].

Pour le Syrien ʻAbd-Allâh ʻAbd al-Dâ'im, docteur en es-Lettres de Paris, professeur des sciences de l'Education à l'Université de Damas, du Kuweit, de Oman, expert pour la planification éducative à l'Unesco et Ministre de l'Education au Qatar, les « Arabes » sont en état de « révolution négative » (*thawra salbiyya*) qui est due non seulement à leur « retard », à leur « dispersion » et à la « colonisation » mais aussi au « gaspillage » (*hadr*) des énergies populaires et des « cerveaux » (*al-ʻuqûl*)[2]. Rejetant les propos d'al-ʻAẓm sur le complexe d'infériorité des « Arabes » envers leurs ennemis, ʻAbd al-Dâ'im estime que les structures de base des sociétés de langue arabe sont solides et leur permettent de dépasser les crises et de se développer, ʻAbd al-Dâ'im déclare que le « mal » (*al-dâ'*) ne réside pas dans le peuple arabe mais dans son leadership (*al-qiyadat*) politique. Il met l'accent sur le fait qu'il existe une « grande rupture » (*infiṣâl kabîr*) entre le « peuple [arabe] » et ses gouvernants, due, selon lui, à l'état arriéré des pays de langue arabe qui a entraîné la formation de gouvernements autoritaires. En effet, comme la démocratie est absente dans une large mesure dans ces pays, dans lesquels la gouvernance reste liée à une conception primitive et traditionnelle des rapports sociaux, se sont installés des régimes de « dictature » (*istibdâd*) et de « violence » (*ʻuṇf*) et ce problème ne peut être résolu que par l'adoption d'un modèle de gouvernance qui concilie la « démocratie politique occidentale » (*al-dîmuqrâṭiyya al-siyâsiyya al-gharbiyya*) et la « démocratie sociale marxiste » (*al-dîmuqrâṭiyya al-ijtimâʻîyya al-mârksiyya*)[3]. Le qualifiant de « socialisme démocratique » (*ishtirâkiyya dîmuqrâṭiyya*), ʻAbd al-Dâ'im considère ce style de gouvernance comme le modèle politique de l'avenir permettant de concilier « la liberté » et « la démocratie » avec « le socialisme » et la « libération socio-économique [de l'individu] » (*al-taḥrîr al-ijtimâʻî wa-al-iqtiṣâdî*), qui est le modèle vers lequel se dirigent tous les pays[4].

En outre, ʻAbd al-Dâ'im n'hésite pas à mettre en cause les intellectuels et les gens cultivés qui, représentant la force effective de la société, sont les premiers responsables du destin

[1] *Ibid.*
[2] ʻAbd-Allâh ʻAbd al-DÂ'IM, « Al-Yaqaẓa al-shaʻbiyya al-shâmila » (Le réveil populaire), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 67. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 19 février 1968).
[3] *Ibid.*, p. 84.
[4] *Ibid.*

du peuple comme des hommes politiques[1]. Incarnant les valeurs et les normes d'une société, les intellectuels soutenus par les politiques sont toujours appelés à promouvoir un « mental populaire organisé et efficace » (*rûḥ ma'nawiyya sha'biyya fa''âla wa-munaẓẓama*)[2]. La connaissance de l'ennemi sioniste figure en tête des responsabilités des intellectuels de langue arabe : « il me semble, *écrit-il*, que nous ne connaissions pas beaucoup de choses à propos de la naissance de ce mouvement [sioniste], de ses objectifs tracés depuis un siècle, des décisions de ses congrès […], des mémoires de ses maîtres. [Nous ne savons rien] à propos du sionisme en tant qu'organisation mondiale et que gouvernement invisible se dotant de revenus financiers »[3]. De plus, ces intellectuels ont le devoir de faire sortir les « peuples [arabes] » de la « mentalité magique » (*al-tafkîr al-siḥrî*) selon laquelle ils pensent qu'ils seront sauvés et qu'ils réussiront à détruire Israël par un simple geste divin : le « miracle » (*mu'jiza*). Tant que ce peuple ne prendra pas conscience du fait qu'il est le seul « maître de son destin » (*sayyid maṣirihi*) et le « forgeur de son avenir » (*khâliq mustaqbalihi*), il demeurera victime de l'« ignorance » (*al-jahl*) et du « fatalisme religieux » (*al-ittikâliyya al-dîniyya*). Paradoxalement, 'Abd al-Dâ'im estime que « la religion », qui était toujours pour les « Arabes » un « patrimoine » et une « culture », peut servir comme élément pour mobiliser le « peuple [arabe] », à condition qu'elle soit une « révolution » (*thawra*) contre « l'injustice », « l'esclavage » et la « persécution » et un « appel au *jihâd* pour le vrai (*al-ḥaqq*) » et pour « [construire] un meilleur avenir pour l'homme »[4].

Par ailleurs, 'Abd al-Dâ'im se dit convaincu que les « Arabes » ne réussiront à remporter la bataille contre le « sionisme » qu'à travers une « action nationale [arabe] globale » (*'amal qawmî shâmil*) : « chaque Arabe est appelé à s'engager dans la résistance contre le sionisme. Il est ainsi indispensable de créer un front arabe populaire uni »[5]. La libération de la Palestine ne peut être réalisée, selon 'Abd al-Dâ'im, que par un effort commun de tous les « Arabes », effort qui doit être orienté également vers la construction d'une « société arabe sociale libre » (*mujtama' 'arabî ishtirâkî ḥurr*)[6] qui doit permettre ensuite la réalisation du rêve ultime : l'union l'union arabe.

[1] *Ibid.*, p. 69.
[2] *Ibid.*, p. 71.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 75-76.
[5] *Ibid.*, p. 77.
[6] *Ibid.*, p. 78.

Si la défaite des « Arabes » en 1967 est due selon les conférenciers cités à des raisons d'ordre intérieur, relatives à leur mentalité traditionnelle, leur personnalité fahlawite et leur carence sur les plans scientifique et technologique, cette défaite selon Mansour Chalita, journaliste, directeur général du Conseil national pour le Tourisme au Liban et directeur de la délégation de la Ligue arabe au Brésil, est liée à la faillite de leur « propagande » avec le monde : « c'était, en fait, *dit-il*, la faillite d'un mauvais art d'écrire et d'un mauvais art de parler »[1]. Associant la « propagande » à l'« information » et la définissant comme « l'ensemble des moyens par lesquels on rend mieux connus une doctrine, un pays, une patrie, une cause, avec l'intention de faire prendre à leur égard une attitude favorable ou défavorable »[2], Chalita met en cause la « propagande » ou la communication arabe qu'il qualifie de « pitoyable ». Alors que la « propagande juive » a été capable de faire triompher la « cruauté et l'erreur », la « propagande arabe » a échoué à montrer au monde que la cause arabe est une cause de « justice et de vérité ». Cela est dû, selon Chalita, à la « différence de qualité » entre les deux démarches. Mettant en évidence le fait que les « Arabes » n'ont pas encore découvert la « puissance de l'information comme véhicule de la propagande »[3], Chalita se révolte face à leur attitude sur le plan de l'information : « Quels livres, *s'interroge-t-il*, avons-nous produits qui aient secoués la conscience humaine ? Quelles agences d'information avons-nous créées qui répandent à travers le monde l'écho de nos pensées et de nos réalisations ? Quelles équipes de communicants possédons-nous, capables de se mesurer aux cerveaux qui travaillent contre nous ? […] Où sont nos grands films, nos grands instituts d'information et de relations publiques, nos cours spécialisés pour former les jeunes qui vont nous représenter et défendre nos thèses dans tant d'ambassades et auprès de tant d'organismes internationaux ? »[4]. En revanche, les sionistes ont commencé, depuis 1897, à distribuer dans le monde entier « des bulletins d'information réguliers » afin de donner au monde « les images les plus favorables » d'Israël. Cela explique en grande partie, selon Chalita, la réussite des Israéliens sionistes à se présenter à l'Occident, la veille du 5 juin 1967, comme les « pionniers héroïques, créateurs, dynamiques, progressistes, civilisés et civilisateurs » luttant contre les « Arabes liés à des burnous flottants, au désert, aux tentes, aux menaces sanguinaires ». Maîtrisant la propagande en tant que « science et art », les

[1] Mansour CHALITA, « Pour une information constructive », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 22. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 15 février 1968).
[2] *Ibid.*, p. 10.
[3] *Ibid.*, p. 25.
[4] *Ibid.*, p. 13-14.

sionistes ont réussi à présenter le conflit isaëlo-arabe comme « un conflit entre la civilisation et la barbarie »[1]. Chalita conclut sa réflexion en mettant l'accent sur l'idée que les « Arabes » ne remporteront la victoire contre le sionisme qu'en gagnant l'opinion publique mondiale. Pour ce faire, ils sont appelés à se rendre compte de la puissance des mots, à en apprendre l'usage, et à les réassocier avec leur contenu : il s'agit de concilier « l'art d'écrire » avec « l'art de penser »[2].

Alors que la critique de la classe dirigeante, de la personnalité arabe et de l'absence de démocratie était presque interdite dans les pays de langue arabe, la tribune du Cénacle beyrouthine est devenue le lieu privilégié des intellectuels Libanais et arabophones pour se prononcer sur l'état de leurs pays, en critiquer les dérèglements politiques, sociaux, économiques et culturels et proposer des solutions.

Liban : entre l'autocritique et la prise de conscience collective

Bien qu'il ait été mis sur la voie de la planification, du développement et du renouvellement de la conception de l'Etat durant l'époque chéhabiste, le Liban est encore dans une phase transitoire durant laquelle son « entité socio-politique » est toujours une « innovation et un pari dans l'histoire »[3] plutôt qu'une réalité. Le séisme du 5 juin 1967 vient casser le processus de la formation de la nation libanaise et de l'édification de l'Etat. Michel Asmar ainsi que les conférenciers du Cénacle se rendent alors compte que, désormais, la réalité libanaise doit être reconnue telle qu'elle est et qu'une autocritique est indispensable pour susciter une prise de conscience par les Libanais de leur réalité et de leurs moyens afin qu'ils s'organisent dans la lutte contre Israël et expriment concrètement leur solidarité envers leurs voisins « Arabes ».

Omar Adada, ingénieur agricole, membre de la mission Irfed et fondateur puis directeur du Département des Sciences sociales à l'Université Saint-Joseph, exprime bien cette situation libanaise. Mettant l'accent sur le fait que les « conditions objectives d'une communauté humaine » ne sont toujours pas réalisées au Liban, Adada affirme que la société libanaise – du fait de l'absence de « l'unité de race ou de religion », d'« intérêts communs »,

[1] *Ibid.*, p. 28.
[2] *Ibid.*, p. 22.
[3] Omar ADADA, « La participation gage de notre devenir », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 76. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 14 mars 1968).

d'« interdépendance mutuelle », de « solidarité pour le pire et pour le meilleur », d'une « volonté de réaliser une œuvre commune » et d'un « accord […] en vue de se donner des institutions et les structures politiques » – se présente en 1967 comme une « multitude de groupes, une mosaïque de consciences divergentes »[1]. Vingt quatre ans après leur indépendance, les Libanais sont toujours partagés entre deux tendances : libaniste revendiquant la création du Liban en 1920 qui craint toujours d'être assimilée à « un ensemble régional plus vaste » et arabiste qui a accepté la formation de ce petit pays par « contrainte » et se sentant toujours séparée de son voisinage. Adada explique que la « crainte » des libanistes et la « contrainte » des arabistes, avec comme conséquences la « fermeture », le « fanatisme », le « refus », la « suspicion » réciproques, font des Libanais, de leur société et de leur Etat juste « des mythes » sans rapport avec la réalité[2]. Par leur manière de se concevoir, les Libanais ont nié « l'unité de [leur] civilisation et de [leur] culture ». Renforçant leurs « singularités » et leurs « personnalités communautaires », les Libanais, selon Adada, ont empêché le développement des institutions et des structures pouvant répondre à leurs « besoins » et à leurs « aspirations » en tant que communauté nationale unifiée. Dépasser le Liban mythique ne peut se faire que par une acceptation du « changement comme caractère constant de [la] société », en promouvant « l'esprit scientifique » et en contribuant au « développement des techniques, de la rationalité politique, [et de l']économie »[3]. Adada demande également aux Libanais d'œuvrer pour l'évolution de leurs « potentialités de promotion humaine » et cela en développant « l'instruction et la culture », en assurant la « liberté » et la « sécurité », en garantissant de bonnes « conditions de travail » et en s'ouvrant « aux valeurs supérieures de la science [et] de l'éthique » et à la « transcendan[ce] »[4]. Cette perspective suppose que les communautés libanaises dépassent leurs rivalités et œuvrent à la construction de leur personnalité nationale.

Onze ans après sa conférence de 1956, Kamâl Jumblâṭ revient au Cénacle pour parler du « peuple [libanais] » (*al-sha'b [al-lubnânî]*)[5]. Jumblâṭ était en effet resté longtemps absent en raison d'un malentendu survenu entre lui et Michel Asmar durant les événements de 1958. Selon le fils de Michel Asmar, Sâmî Asmar, Jumblâṭ, devenu ministre de l'Education nationale après

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 77.
[3] *Ibid.*, p. 82.
[4] *Ibid.*, p. 83.
[5] Kamâl JUMBLÂṬ, « Al-Sha'b » (Le peuple), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1967, Beyrouth, p. 5-23. (Série : Institutions libanaises, prononcée le 9 janvier 1967).

les événements de 1958 avait suspendu l'allocation attribuée par ce Ministère au Cénacle depuis 1953. Bien qu'ils aient été amis, Michel Asmar n'avait pas demandé à Jumblâṭ la raison de la suspension de l'allocation. Les choses ne se sont éclaircies qu'après l'intervention de leur ami commun, Henri Pharaon, président du Comité de patronage du Cénacle, qui les a réunis dans sa résidence à Beyrouth. Évoquant les événements de 1958, Jumblâṭ, qui était l'un des meneurs de l'insurrection contre le président Chamoun, reproche à Asmar d'avoir soutenu le président contre le camp des insurgés. Scandalisé par ces propos, Asmar, tout en exprimant son respect envers l'ancien président Chamoun, affirme à Jumblâṭ qu'il ne l'a jamais rencontré. Se rendant compte de l'injustice de son geste envers le Cénacle, Jumblâṭ questionne Asmar : « Pourquoi n'es-tu pas venu chez moi alors ? ». Asmar réplique calmement en reprochant à Jumblâṭ d'avoir recouru aux armes durant la crise de 1958 : « à l'époque la parole était aux armes. Quant à moi, je n'avais que mon stylo »[1]. Après cette réunion, le ministère de l'Education réattribue au Cénacle son allocation et les relations entre Jumblâṭ et Asmar se rétablissent[2].

Définissant le « peuple » comme l'« expression effective d'un sentiment d'unité et de solidarité et d'une complémentarité sociale », Jumblâṭ, à l'instar d'Adada, affirme que le « peuple [libanais] » n'est pas accompli et reste toujours dans un « état d'enfantement »[3]. Alors que l'unité nationale est conçue dans les régimes démocratiques comme une « unité sociale intérieure » entre des citoyens, celle-ci n'est au Liban que le reflet d'une « unité entre confessions » ou d'une « distribution convenable des droits [entre les diverses communautés] en termes de fonctions publiques »[4]. Pour Jumblâṭ, le premier obstacle empêchant l'achèvement de l'unité nationale libanaise se manifeste à la fois par les « résidus de la discrimination confessionnelle entre les citoyens » (*rawâsib al-tamyîz al-madhhabî byna muwâṭin wa muwâṭin*) et par « la crise de l'expiation réciproque » (*azmat al-takfîr*) entre ces diverses confessions. Mettant l'accent sur le fait qu'en Orient l'homme est conçu à travers la religion, Jumblâṭ estime que la seule voie pour les Libanais de se réaliser en tant que peuple ne peut se faire que dans leur « profond sentiment [d'appartenance] au patrimoine oriental arabe » (*al-shu'ûr al-'amîq bi-al-*

[1] Interview avec Monsieur Samî ASMAR, Beyrouth, 15 avril 2011.
[2] Michel ASMAR, « Introduction à la conférence de Jumblâṭ ''al-Sha'b'' », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1967, Beyrouth, p. 6.
[3] Kamâl JUMBLÂṬ, « Al-Sha'b », op. cit., p. 8.
[4] *Ibid.*, p. 10.

turât al-sharqî al-'arabî)[1]. Contrairement aux propos qu'il avait tenus dans sa dernière conférence au Cénacle où il avait défendu la structure fédéraliste du peuple libanais[2], Jumblâṭ critique le fait que ce « peuple » n'est qu'un « groupe de peuples » (*majmû'at shu'ûb*) ou une « fédération de confessions partagés entre les catégories capitalistes et les maîtres du confessionnalisme »[3]. Pour lui, ce « peuple [libanais] » a besoin d'une unité historique et civilisatrice et d'un patrimoine authentique pour devenir effectivement un vrai peuple dont l'appartenance ne se situe plus par rapport à la « patrie arabe unie » (*al-waṭan al-'arabî al-wâḥid*)[4]. Alors qu'il insistait dans ses conférences précédentes sur l'idée que le Liban était l'exemple à suivre par les autres pays de langue arabe, on voit dans cette conférence Jumblâṭ – désormais favorable à la « Révolution palestinienne » et allié des partis de gauche et de partis arabistes – inviter le Liban à imiter quelques-uns de ces pays qui, à ses yeux, ont réussi à réaliser leur « évolution civile » (*ṣayrûra dhâtiyya*) et à faire sortir leurs sociétés et leurs gouvernements de l'état confessionnel. Parallèlement à la proposition arabiste, Jumblâṭ estime que le « socialisme » (*al-ishtirâkiyya*) représente une excellente solution au problème du confessionnalisme et pourrait permettre aux Libanais de dépasser leurs divisions afin de s'affirmer dans l'avenir en tant que peuple[5].

C'est l'écrivain libanais d'origine syrienne, Adonis[6], qui va être le plus critique vis-à-vis de l'état confessionnel de la réalité libanaise Né en 1930 en Syrie, 'Alî Ahmad Isbir, connu sous le nom d'Adonis, fait ses études de philosophie à l'Université de Damas avant de quitter, en 1956, son pays d'origine pour s'installer au Liban. Un an plus tard, il lance avec le poète Yusif al-Khâl la revue *Shi'r* dont le but principal consiste à renouveler et moderniser la poésie arabe[7]. Docteur en Lettres en 1973 de l'Université de Saint-Joseph de Beyrouth, Adonis s'impose comme l'une des figures intellectuelles arabophones les plus remarquées.

---

[1] *Ibid.*, p. 12.
[2] Kamâl JUMBLÂṬ, « Lubnân fî wâqi'ihi wa murtajâh », op. cit., p. 67.
[3] Kamâl JUMBLÂṬ, « Al-Sha'b », op. cit., p. 13.
[4] *Ibid.*, p. 15.
[5] *Ibid.*, p. 20.
[6] Sur la vie et l'œuvre d'Adonis cf. Khâlida SA'ÎD, *Yûtûbiyâ al-madîna al-muthaqqafa*, op. cit., 163-181 ; cf. aussi Adonis, *Dîwân Adonis. Al-A'mâl al-shi'riyya al-Kâmila*, Beyrouth, Dâr 'Awdih, 1988 ; Adonis, *Al-Naṣṣ al-qur'ânî wa âfâq al-kitâba* (le texte coranique et les horizons de l'écriture), Beyrouth, Dâr al-Âdâb li al-nashr wa al-tawzî', sans date.
[7] Sur cette revue voir : Jacques Amatayis Salsi, *Yusif al-Khâl wa majallatuhu Shi'r* (Yusif al-Khâl et sa revue *Shi'r*), Beyrouth, Dâr al-Nahâr et Institut Allemande pour les études orientales, 2004 ; et Khâlida Sa'îd, *Yûtûbyâ al-madîna al-muthaqqafa*, op. cit., p. 93-163.

Bien qu'il se déclare venir d'une « maison shiite » (*bayt shî'î*), Adonis dénonce le fait que le confessionnalisme fait que les Libanais sont devenus des victimes de leur société figée et paralysée : « je regarde autour de moi et je vois les autres comme moi réduits à des pièces archéologiques (*qita' athariyya*) »[1]. Au Liban, ce n'est pas l'homme qui crée l'espace et l'adapte à sa personnalité, il est le produit de l'espace. Il est forgé par le « rocher » et l'« arbre », par la « mer » et la « montagne », par le « vent » et le « soleil » comme s'il est une « feuille » d'automne qui tombe ou une « paille ». Dans ce pays, l'espace comme le temps sont « religieux », fermés comme un « œuf » où l'homme ne peut pas créer sa temporalité propre. Ici, on vit dans le passé, on le reproduit. De plus, le temps n'est pas unique. Chaque Libanais a son propre temps, celui qui correspond à sa religion : « tu as ton propre temps, *écrit-il*, et j'ai le mien. Ils ne se complètent pas, mais ils se neutralisent. Tu as alors ta propre doctrine et tes mœurs, et j'ai ma propre doctrine, mes concepts et mes mœurs »[2]. De ce fait, les Libanais ne se sont jamais transformés en une « unité » qui « avance » vers le meilleur. Séparés du « présent » (*al-ḥaḍir*) et de « l'avenir » (*al-mustaqbal*), les Libanais ne sont que des « blocs » (*kutal*) qui s'affrontent. Se réfugiant dans leur foi et dans leur « passé » (*al-mâḍî*), ils se montrent hostiles à toute forme de « renouvellement » (*tajdîd*). Pour eux, explique Adonis, le temps n'est qu'une « chimère éphémère (*wahm mu'aqqat*) » qui est engendrée comme toute autre créature. Quant à l'espace, il est pour eux un « pont » (*jisr*) qu'ils empruntent pour aller vers un autre lieu qui n'est pas de ce monde. Leur véritable « patrie » (*al-waṭan*) ne relève pas de ce monde. C'est pour cette raison que leur rapport à celle-ci reste toujours « primitif » (*bidâ'î*) limité à l'intérêt direct excluant toute possibilité de créer une « civilisation » (*ḥaḍâra*).

Se basant sur ces postulats, Adonis met en évidence le fait que la « politique libanaise » (*al-siyâsa al-lubnâniyya*) n'est que l'incarnation du « déracinement spatial et temporel » (*al-iqtilâ' al-makânî wa-al-wujûdî*) des Libanais[3]. Alors qu'elle est par « essence » un « moyen pour pour se sauver d'un passé ou d'un présent que l'homme refuse pour un avenir désiré », la politique au Liban, du fait de sa confusion avec la « religion », la « famille » (*al-'â'ila*), « le prêtre » (*al-kâhin*) et le « cheikh », paralyse la vie actuelle et ferme les portes de « l'espérance » (*al-rajâ'*). Au lieu d'être un moyen pour transformer « l'espace » en « patrie », elle réduit chaque

[1] ADONIS, « Lubnân al-ghâ'ib al-ḥâḍir », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 76. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 5 février 1968).
[2] *Ibid.*, p. 11.
[3] *Ibid.*, p. 13.

Libanais à sa dimension confessionnelle. Dans ce schéma, la « liberté » et « la démocratie » au Liban ne sont que formelles ; elles servent à renforcer un gouvernement établi sur une « violence non armée » (*'unf ghayr musallaḥ*) et négligent toute forme de « dialogue » (*ḥiwâr*), d'« harmonie » (*ta'âluf*) et de « volonté commune » (*irâda mushtaraka*).

Étant l'un des centres de pouvoir, la religion et les clergés chrétiens et musulmans constituent, selon Adonis, un élément contribuant à l'immobilisation de l'homme libanais. Pour lui, la religion n'est présente au Liban que sous sa forme « rituelle » (*ṭaqsî*) et « formelle » (*shaklî*) qu'illustrent les formules : « Eglise-mosquée » et « prêtre-cheikh ». Représentant la « clé » (*muftâḥ*) de la « vie libanaise » tant du point de vue temporel que spirituel, le « prêtre-cheikh » constitue à la fois la « patrie », l'« Etat » et le « dépôt des valeurs divines et humaines » (*mustawda' al-qiyam ilâhiyya-insâniyya*). Alors que son véritable rôle consiste à enseigner à l'homme les voies du « salut céleste » et à lui apprendre comment concilier l'histoire humaine avec la « lumière divine » (*nûr al-ulûha*), le « prêtre-cheikh », selon Adonis, s'est transformé en une « étincelle » appartenant à un « enfer politique » (*jaḥîm siyâsî*) tuant à la fois « la divinité » (*al-ulûha*) et la « religion »[1]. La religion, quant à elle, semble devenir, selon Adonis, plus importante que le « Christ » lui-même et que « l'islam ». Perdant « son efficacité divine », la religion au Liban est devenue une « forme du néant » (*naw' min al-'adamiyya*). Incapable d'évoluer et de se renouveler, accablée par une « pensée arriérée et figée », la religion au Liban se présente comme « le contraire du progrès ». Adonis conclut : « nous pouvons dire que le Liban, ce pays [considéré comme un] modèle religieux […] est en train de tuer la religion dans cet Orient »[2].

Par ailleurs, Adonis estime que l'immobilisme de la langue arabe et le fait qu'elle soit devenue étrangère à la société libanaise font que le Liban, en tant que foyer participant à la construction de la civilisation humaine, est un leurre. Pour lui, le fait que les Libanais ne parlent pas la même langue, qui doit être forcément la langue arabe, fait de celle-ci une langue « absente » et « morte »[3]. Dès lors, si le Liban est par essence un pays de culture, et si ce petit pays ne peut se bâtir en premier lieu que par la culture, il doit unifier l'usage de la langue arabe de sorte qu'elle devienne le premier facteur permettant d'assurer l'unification de la

[1] *Ibid.*, p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 16.
[3] *Ibid.*, p. 17.

« personnalité populaire » (*wiḥdat al-shakhṣiyya al-sha'biyya*). Adonis écrit : « le Libanais de culture francophone n'est pas libanais ni dans sa pensée ni dans sa vie ni dans ses ambitions. De même pour le Libanais de culture anglophone. […] C'est un Libanais dépourvu de sa personnalité. Le peuple multilingue possède plusieurs personnalités »[1]. De ce fait, la culture existante au Liban n'est pas « libanaise » ; elle n'est d'ailleurs ni « arabe » ni « française » ni « anglaise » et Adonis conclut : « le Liban est sans culture »[2].

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, qu'Adonis rejette la situation héritée du passé : « tout est en train de mourir au Liban. Le temps, la langue, la politique et la religion. Nous ne sommes que des tombes et des statues ». Mais cette mort, selon Adonis, annonce une « nouvelle naissance » (*wilâda jadîda*). Il faut ainsi penser à un nouveau Liban, celui qui naîtra de l'avenir et non pas du passé, et ce sont les « gens de culture » (*al-muthaqqafûn*) et les « Libanais qui se sont renouvelés » (*al-lubnânî al-ladhî taghayyar*) qui doivent être à l'origine de cette nouvelle naissance. Rejetant toute forme de « révolution par la violence » (*thawra bi-al-'unf*), Adonis exprime sa foi dans la « révolution intérieure » (*al-thawra al-dâkhiliyya*) qui doit se faire dans le cœur et l'esprit de chaque Libanais : une révolution contre la « tradition » (*al-'âda*) et « tout ce qui est ancestral » (*al-salafiyya*)[3] tournée vers « l'avenir » (*al-mustaqbal*) et dont la pierre angulaire est « l'homme » qui est, aux yeux d'Adonis, plus important que le « passé » et que la « religion ». C'est le « lien de la vie humaine » (*râbiṭat al-ḥayât al-insâniyya*) et non pas « le lien de la vie religieuse » (*râbiṭat al-ḥayât al-diniyya*) qui doit réunir désormais les Libanais. Cela ne peut se réaliser qu'en promouvant « l'enseignement mixte [entre Libanais de diverses religions] » (*al-ta'lîm al-mukhtalaṭ*), qu'en admettant le « mariage civil » (*al-zawâj al-madanî*)[4] et qu'en imposant la langue arabe comme la « première langue culturelle commune entre les Libanais » (*al-lugha al-thaqâfiyya al-'ûla al-mushtaraka bayna jamî' al-lubnâniyyîn*).

De son côté, Georges Khuḍr montre bien qu'il n'est plus possible de défendre le système confessionnel qui, classant les Libanais religieusement, empêche l'évolution des talents de

[1] *Ibid.*, p. 18.
[2] Sur la vague de sécularisation dans le monde arabe cf. 'Abdallâh al-'ARWÎ, *Mafhûm al-'aql*, Casablanca, al-Markaz al-thaqâfî al-'arabî, 2004 ; et Mohammad 'Abid al-JÂBIRÎ, *Takwîn al-'aql al-'arabî*, Casablanca, al-Markaz al-thaqâfî al-'arabî, sans date ; et Paul KHOURY, *Monde arabe et mutation socioculturelle. Problématique de la sécularisation et de la Révolution culturelle*, Paris, Deux France publishing, 2000.
[3] *Ibid.*, p. 21.
[4] *Ibid.*, p. 22.

beaucoup parmi eux et l'interaction entre eux[1]. Il met en relief le fait que le « confessionnalisme », système politique que les Libanais ont mis en place afin de sortir du système de « gouvernance islamique » (*ḥukm al-islâmî*) hérité de l'empire ottoman, s'est transformé progressivement en un « monstre » (*maskh*) qui conduit les confessions à s'affronter entre elles. Persuadé que cette confusion entre spirituel et temporel détruit l'image de l'islam comme du christianisme, Khuḍr n'hésite pas à appeler les Libanais à laïciser l'Etat[2] : « l'Etat laïque constitue la seule structure politique où la rencontre peut s'effectuer [entre les Libanais] »[3].

Toujours attaché à la réalité libanaise où vivent en commun chrétiens et musulmans, et tout en prenant conscience de l'impossibilité de la « confusion de la religion et de l'Etat » (*al-damj bayna al-dîn wa-al-dawla*), Michel Asmar appelle à la formation d'un « mouvement démocratique progressiste islamo-chrétien » (*ḥaraka dîmuqrâṭiyya taqadumiyya masîḥiyya-islâmiyya*) qui œuvre pour une distinction entre le temporel et le spirituel à condition de ne pas nuire à l'efficacité ni du temporel ni du spirituel[4]. Contrairement à Khuḍr qui voit dans le confessionnalisme un obstacle à l'achèvement de la « citoyenneté libanaise », Asmar est persuadé que cette citoyenneté existe déjà. Etant un « principe spirituel (*rûḥî*) et rationnel (*'aqlânî*) à la fois »[5] et le « fondement perpétuel de l'unité de la patrie [libanaise] et de son épanouissement », la citoyenneté libanaise est, selon Asmar, cette loyauté exprimée par les Libanais envers leurs valeurs et leurs institutions. Expression de la rencontre islamo-chrétienne sous le ciel du Liban, de la dimension humaniste du Liban, de son ouverture à la fois à l'arabité et à l'Occident et de son attachement à la liberté, à la démocratie et à l'harmonie entre Libanais,

[1] Georges KHUḌR, « Lubnân al-taḥaddîa al-rûḥî » (Le défi spiritual du Liban), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 36. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 8 février 1968).
[2] Dominique AVON et Amin ELIAS, « Libéralisme, Tolérance, Laïcité… Navigation de concepts autour de la Méditerranée », http://droitdecites.org/2011/01/03/religions-secularisation-et-laicite-des-concepts-en-mouvement-dcie/, 3/1/2011, et dans Affaires Stratégiques, n°2, 2011, Tunis, p. 54-70.
[3] Georges KHUḌR, « Lubnân al-taḥaddîa al-rûḥî », op. cit., p. 45.
[4] Michel ASMAR, « Jawhar al-dîn wa tajâwuz al-ṭâ'ifiyya » (Sens religieux et dépassement du confessionnalisme), *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1968, Beyrouth, p. 31. (Conférence prononcée par Michel Asmar lors du Congrès « Le système du confessionnalisme politique au Liban » organisé par le parti Kataëb en août 1968).
[5] Michel ASMAR, « Al-Muwâtiniyya fî al-yusr wa-al-'usr » (La citoyenneté pour le pire et pour le meilleur), *Les Conférences du Cénacle*, n° 8, 1967, Beyrouth, p. 46.

cette citoyenneté apparaît aux yeux d'Asmar la raison qui explique la capacité des Libanais à avoir résisté aux diverses crises traversées par le pays, telles celles de 1958 et de 1967[1].

Partant du constat que la guerre de juin 1967 était une confrontation entre deux modèles de société, la société moderne et la société arriérée, Bahîj Ṭabbâra, juriste formé à Grenoble et ministre à plusieurs reprises entre 1993 et 1998, met en cause trois institutions dont la rénovation constitue, à ses yeux, la pierre angulaire de la « Renaissance du Liban » (*nahḍat Lubnân*) : « l'Administration », la « Justice » et l'« Université »[2].

Bien qu'une réforme administrative ait été mise en vigueur durant le mandat du président Chéhab, l'administration au Liban est pour Ṭabbâra marquée par la « corruption » (*al-fasâd*) et l'« anarchie » (*al-fawḍà*). La faillite de cette réforme est due, selon lui, à plusieurs facteurs tels que : l'impossibilité au Liban de faire une « réforme politique » (*iṣlâḥ siyâsî*) condition indispensable à toute « réforme administrative », l'absence d'« effort collectif » de la part des fonctionnaires ainsi que leur incompétence à mettre en pratique les étapes de cette réforme administrative, et enfin la multiplication des textes juridiques qui fait que le travail administratif est devenu très lent et incapable de répondre aux besoins d'une société moderne et en évolution rapide.

En ce qui concerne la Justice, Ṭabbâra met l'accent sur la « crise » qui menace le « corps [juridique] » ainsi que son « devenir » : « cette crise, *écrit-il*, se manifeste […] dans l'incapacité de ce corps à séduire les [compétences] »[3]. Cela est principalement dû au fait que le pouvoir politique, représenté par le « pouvoir exécutif », refuse implicitement que « le pouvoir juridique » (*al-ṣulṭa al-qaḍa'iyya*) soit totalement « indépendant ». À cela s'ajoutent les considérations relatives imposées par le système confessionnel en vertu duquel les postes dans la Justice sont partagés selon les appartenances confessionnelles et non pas selon la compétence et la crédibilité des candidats.

Quant à l'Université libanaise qui est « une institution publique » dont la tâche principale consiste à assurer « l'enseignement supérieur » et la direction des divers « centres de recherche

[1] Michel ASMAR, « Al-Muwâṭiniyya fî wajh al-azma » (La citoyenneté face à la crise), *Les Conférences du Cénacle*, n° 8, 1967, Beyrouth, p. 22.
[2] Bahîj ṬABBÂRA, « Lubnân wa-al-mu'assasât » (Le Liban et les institutions), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 211, 215. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 25 mars 1968).
[3] *Ibid.*, p. 224.

scientifique et littéraire », elle semble être victime de l'indifférence de l'Etat à son égard[1]. Alors qu'elle représente « la conscience du Liban » (*ḍamîr Lubnân*) et le berceau où se prépare « l'avenir » et où s'enracinent les « valeurs humaines » dans les « esprits des citoyens », l'Université libanaise est privée d'établissements modernes et de campus ou « cité universitaire » (*madîna jâmi'iyya*)[2]. Quant au corps enseignant qui doit être d'une très haute « qualité scientifique et morale » (*naw'iyya 'ilmiyya wa-khuluqiyya 'âliya*), Ṭabbâra révèle que seulement 11% des enseignants relèvent du cadre de l'université alors que 89% sont des contractuels pour qui l'enseignement universitaire ne constitue qu'une part marginale de leur activité principale. N'étant pas bien rémunérés, ces enseignants sont obligés de chercher d'autres débouchés afin de garantir leur niveau de vie. En conséquence, ils n'apportent pas à la préparation de leurs cours le soin nécessaire, ce qui nuit au niveau de l'enseignement et de la recherche ainsi qu'à leurs relations avec les étudiants[3].

Parler de l'Université et de son rôle dans la promotion de la recherche suppose une prise de conscience parmi les Libanais de l'importance de l'organisation scientifique et de la nécessité de rationaliser leurs actions. C'est Jean Naffâ', avocat, professeur de droit administratif à l'Institut de Droit de l'Université de la Sagesse, qui évoque cette problématique. Pour lui, il n'est plus acceptable pour le Liban de rester dans une situation où il ressemble à « un enfant » qui fait ses « première expériences » alors que le monde vit dans une « ère de bouleversements dus […] aux progrès accélérés de la technique et de la science »[4]. Accéder à la « maturité », à l'« autonomie personnelle », à « l'attitude objective envers soi-même et envers le milieu », sont pour Naffâ', autant d'éléments constituant des préalables pour permettre au Liban de faire face non seulement aux répercussions de la défaite de 1967 mais aussi à l'avenir. À l'instar de Ṭabbâra, Naffâ' constate que les mesures prises par le chéhabisme pour réformer l'Etat et pour

[1] Fondée en 1951, l'Université libanaise est la seule institution publique chargée d'assurer l'enseignement supérieur au Liban. Plusieurs décrets ont été promulgués durant les années soixante afin d'organiser les affaires administratives, financières et académiques de l'Université. Au début des années soixante-dix l'Université libanaise comptait environ 30 000 étudiants (soit 43 % des étudiants) répartis sur 15 facultés et instituts : Faculté de Lettres et de sciences humaines, Facultés de Droit et de sciences politiques et administratives, Faculté des sciences, institut des sciences sociales, Institut des Beaux Arts, Faculté de l'Education, Faculté de l'Information, Faculté des sciences économiques et de gestion, Faculté du Génie, Faculté de l'agriculture, Faculté de Santé, Faculté des sciences médicales, Faculté de pharmacie, Faculté de tourisme et Institut de la technologie ; cf. *Dalîl al-Jâmi'a al-lubnâniyya*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1998, p. 6-9.
[2] *Ibid.*, p. 217.
[3] *Ibid.*, p. 218.
[4] Jean NAFFÂ', « L'organisation scientifique facteur de survie », *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 88. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 21 mars 1968).

mener une politique de développement durable n'ont pas été assez efficaces et n'ont pas eu de « prise profonde sur le pays ». La convergence de plusieurs facteurs politiques et techniques explique, selon lui, l'insuccès de la tentative chéhabiste. Sur le plan politique, Naffâ' souligne la responsabilité de la classe politique traditionnelle libanaise qui, de peur de perdre ses privilèges, s'est montrée hostile à toute forme de renouvellement et de réforme politique pouvant se révéler dangereuse pour elle. Au demeurant, Naffâ' n'hésite pas à qualifier cette classe politique traditionnelle d'ignorante : « les objectifs, *écrit-il*, que vise une organisation rationnelle pour un développement harmonieux n'ont pas été généralement compris ou ont été délibérément ignorés »[1]. De son côté, la majorité des citoyens s'est montrée également indifférente à l'égard de la réforme préconisée d'où son « attitude défensive » défavorable au changement. Naffâ' met en outre en évidence un autre obstacle aux tentatives d'organisation et de planification : il s'agit du « sentiment de scepticisme et d'impuissance qu'éprouvent les […] citoyens quant à la possibilité d'une unité d'action sur le plan national »[2]. À cela s'ajoutent deux autres obstacles que sont « l'individualisme » et le « confessionnalisme ». Etant l'expression d'un « sentiment d'insécurité » et de « l'habitude de vivre au jour le jour », l'individualisme anéantit tout effort collectif pour la garantie des intérêts de tous. Quant au confessionnalisme qui consacre la « primauté de la secte au détriment de la compétence », il conduit à paralyser l'action de l'administration et des institutions.

Sur le plan technique, Naffâ' dit son étonnement devant la politique de l'Etat consistant à faire fuir les cerveaux et les techniciens : « étrange politique que celle de l'émigration érigée en système ! Singulier code de rentabilité qui postule des investissements importants en éducation, avec pour seul bénéfice escompté les économies de l'expatrié, alors que sa productivité est généreusement offerte à autrui »[3]. La fuite des techniciens représente, selon lui, le premier obstacle au développement de l'industrialisation, condition nécessaire à l'entrée du Liban dans l'âge adulte[4].

[1] *Ibid.*, p. 91.
[2] *Ibid.*, p. 92.
[3] *Ibid.*, p. 94.
[4] Selon une étude publiée sur le site de l'armée libanaise, le nombre approximatif des émigrés libanais entre 1860 et 2001 est de 1 635 000 dont 1 150 000 pour la seule période 1959-2001 ; cf. http://www.lebarmy.gov.lb/ar/news/?1211, consulté le 30/8/2013.

Par ailleurs, Naffâ‘ évoque un autre aspect de ce qu'il appelle l'état d'enfance dans lequel se trouve le Liban. Il s'agit de l'absence d'une « politique cohérente de l'enseignement » favorisant ainsi le « laisser-aller ». Mettant l'accent sur l'importance de concevoir une politique de l'éducation qui vise à la fois à « accroître la liberté et la dignité » et à construire « l'avenir », Naffâ‘ estime que cette politique doit être conçue pour répondre aux besoins d'une « société moderne » et doit donc comporter « une optique économique visant à assurer les connaissances, les compétences et les initiations pour une économie productive » conciliant « éducation-investissement » et « éducation-biens de consommation »[1]. Les réalités de l'enseignement et de l'éducation au Liban sont bien décevantes selon les données exposées par Naffâ‘ : le tiers des enfants libanais ne peuvent être admis à l'école faute de place, le quart seulement des effectifs de l'enseignement primaire abordent le cycle moyen, 92% des élèves qui continuent leurs études choisissent la voie des études secondaires qui mènent au baccalauréat académique et seulement 8% s'orientent vers le baccalauréat technique.

Sur le plan de l'enseignement supérieur, la plupart des étudiants (80%) se dirigent, selon Naffâ‘, vers les « écoles de droit et de lettres », et un très petit nombre opte pour une « formation scientifique ». Ces données sont entièrement validées par Hishâm Nashâbih[2], docteur en études islamiques de l'Université de Mac-Gill à Montréal, président du conseil administratif de l'Association éducative *Maqâṣid* et l'un des fondateurs de l'Institut des sciences religieuses à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Dès lors, Naffâh estime qu'il est urgent de « généraliser » l'enseignement à tous les enfants libanais et d'orienter les étudiants vers les disciplines techniques afin d'assurer « les besoins en main-d'œuvre qualifiée, en techniciens et en cadres supérieurs dans toutes les branches d'activité du pays »[3].

Naffâ‘ aborde également le domaine de la « recherche scientifique » qui constitue à ses yeux un levier indispensable pour l'entrée du Liban dans l'âge adulte. Pour lui, le Liban ne peut plus être en marge de l'avancement de la recherche scientifique sur le plan mondial. Cela exige la formation d'une « conscience scientifique et technique d'ensemble des progrès mondiaux » qui s'étende à tous les domaines – agricole, industriel, biomédical, social, psychologique – et qui

[1] *Ibid.*, p. 97.
[2] Hishâm NASHÂBIH, « Lubnân al-tarbiya al-mutakayyifa » (Le Liban et l'éducation), *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968, Beyrouth, p. 136. (Série : Après le 5 juin 1967 quel Liban ? Prononcée le 29 février 1968).
[3] Jean NAFFÂ‘, « L'organisation scientifique facteur de survie », op. cit., p. 100.

soit capable d'identifier les découvertes les plus importantes et de les appliquer à « l'économie locale » dans les meilleurs délais. Cette politique de recherche doit être pratiquée et développée par un « corps de chercheurs organisés et de techniciens hautement qualifiés»[1].

Reprochant au programme d'enseignement au Liban son insuffisance à préparer les élèves à participer à la construction du pays aussi bien sur le plan moral que sur le plan matériel, Hishâm Nashâbih montre que ce programme sert à former des « individus » (*afrâd*) et non pas des « citoyens » (*muwâṭinîn*)[2]. Partant de l'idée que « l'unité nationale, l'esprit de sacrifice pour la patrie, la droiture dans l'action, l'appréciation de la production, le service public et l'orientation scientifique », ne peuvent être édifiés que « sur les bancs de l'école »[3], Nashâbih propose un nouveau programme d'enseignement. Dans le primaire, l'enseignement doit viser principalement à former l'enfant sur le plan social. En d'autres termes, l'objectif principal de cet enseignement consiste à « unifier les fils de la patrie dans un seul « récipient intellectuel » (*bawtaqa fikriyya*). Enraciner les principes de la « citoyenneté et de la liberté » dans les « esprits des enfants », leur enseigner la « langue maternelle » de leur pays ainsi qu'une autre « langue étrangère », leur apprendre « l'histoire » et la « géographie » de leur pays ainsi que « l'histoire et la géographie de la Palestine » constituent autant d'éléments qui font partie de ce programme. L'enseignement complémentaire et secondaire doit, quant à lui, se concentrer sur les matières techniques et scientifiques afin que son contenu réponde aux exigences de la société et de l'économie. En outre, les élèves sont invités dans cette étape à apprendre le « respect du travail » et à être réalistes et précis dans leur raisonnement et leur attitude. Quant à l'enseignement supérieur, Nashâbih appelle le gouvernement, d'une part, à encourager les étudiants à rejoindre les facultés techniques et, d'autre part, à porter plus d'attention aux étudiants prometteurs en leur accordant des bourses ainsi qu'aux professeurs en les rémunérant suffisamment pour qu'ils soient à la hauteur de leur mission. Nashâbih ne manque pas de rappeler aux Libanais que le rôle de l'Ecole et de l'Université consiste à enraciner les valeurs morales dans les cœurs et les esprits, à entraîner les cerveaux et à développer les talents intellectuels et manuels. Il ne revient pas à

[1] *Ibid.*, p. 105.
[2] Hishâm NASHÂBIH, « Lubnân al-tarbiya al-mutakayyifa », op. cit., p. 133.
[3] *Ibid.*, p. 132.

l'Ecole et à l'Université de remplir les missions qui sont celles de la « maison », de l'« église » et de la « mosquée »[1].

Considéré par Asmar comme un « cénaclien authentique » (*nadawî aṣîl*) et comme l'un des « membres de la maison [cénaclienne] » (*min ahl al-bayt*)[2], Joseph Za'rûr, directeur général du ministère de l'éducation nationale, défend la complémentarité de l'Education et de la culture comme moyen d'unifier les consciences des Libanais et de construire « le Liban comme civilisation » (*Lubnân al-ḥâḍâra*)[3]. C'est par le biais de l'éducation et de la culture que le peuple libanais peut s'affirmer en s'appuyant sur des « concepts (*mafahîm*), des valeurs (*qiyam*) et des principes communs ». Pour Za'rûr, l'unité du peuple libanais ne peut être atteinte et garantie qu'en assurant une haute qualité d'éducation et en menant une politique de planification et de démocratisation de cette éducation. Za'rûr note que l'éducation au Liban reste toujours « traditionnelle » (*taqlîdiyya*) et que si elle est apte à créer une « élite » (*nukhba*), elle reste incapable de former des « citoyens » et par conséquent d'unifier les Libanais. Quant à la planification de cette éducation, elle demeure, selon Za'rûr, insuffisante parce qu'elle n'est pas inscrite dans le « plan global socio-économique » de l'Etat[4]. Pour ce qui concerne la démocratisation de l'éducation, elle est pour Za'rûr indispensable afin de réaliser l'« égalité » (*al-musâwât*) entre tous les citoyens[5]. Za'rûr met en relief l'idée selon laquelle l'égalité doit être affirmée non seulement théoriquement mais aussi pratiquement : « il n'est pas suffisant de parler de l'égalité entre les étudiants, *écrit-il*. Celle-ci n'est pas un concept abstrait. Elle naît par la communication et l'action. Cela peut être réalisé à l'école par l'enseignement primaire et complémentaire »[6]. Dans une seconde étape, la culture complétera l'éducation[7]. Alors que celle-ci représente pour l'étudiant la « dimension horizontale » (*bu'd ufuqî*) de ses connaissances, la

[1] *Ibid.*, p. 240.
[2] Michel ASMAR, « Introduction à la conférence de Joseph Za'rûr », *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1967, Beyrouth, p. 10. (Série : L'unification des consciences libanaises).
[3] Joseph ZA'RÛR, « Al-Wiḥda 'an tarîq al-tarbiya wa-al-thaqâfa » (L'Education, la culture et l'unité nationale), *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1967, Beyrouth, p. 27. (Série : L'unification des consciences libanaises, prononcée le 15 mai 1967).
[4] Joseph ZA'RÛR, « Al-Takhṭîṭ al-tarbawî wa tanmiyat al-mawârid al-bashariyya » (La planification éducative et le développement des ressources humaines), *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1967, Beyrouth, p. 10. (Série : Reconstruction de la maison libanaise. Témoignages et responsables et perspectives d'avenir, prononcée le 27 mai 1968).
[5] Joseph ZA'RÛR, « Al-Wiḥda 'an tarîq al-tarbiya wa-al-thaqâfa », op. cit., p. 16.
[6] *Ibid.*, p. 21.
[7] Joseph ZA'RÛR, « Mas'ûliyyat al-shabâb » (La responsabilité de la jeunesse), *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1968, Beyrouth, p. 11. (Série : Avec les jeunes et les étudiants, sans date).

culture représente la « dimension verticale » (*bu'd 'âmûdî*) : « la personne cultivée, *écrit-il*, est celle qui repense tout ce qui l'entoure et qui le dépasse »[1]. Reprochant à la culture libanaise d'être « consommatrice » (*istihlâkiyya*), Za'rûr refuse de la voir réduite à des « informations », des « livres » et des « mots ». Pour lui, n'étant pas devenue « créatrice » (*ibdâ'îyya*) de « perspectives » et de « visions », la culture libanaise reste incapable de réaliser l'unité des Libanais. Za'rûr rejoint Nashâbih considérant que la langue commune constitue une condition indispensable pour construire l'unité intellectuelle et culturelle d'un peuple. Pour cette raison, il insiste sur l'importance que les étudiants libanais soient formés dès leur enfance dans « leur langue maternelle » qui est la « langue arabe »[2]. Pour lui, la langue arabe doit constituer le socle de la formation de la « mentalité » (*dhuhniyya*) et de la « personnalité » (*shakhṣyya*) de ces étudiants et par suite de l'unification du peuple libanais. Le fait que beaucoup de Libanais, ne parlant que le français ou l'anglais, ignorent la langue arabe, se traduit par l'inexistence d'une « culture libanaise commune » et d'une « personnalité libanaise unifiée ». Mais la primauté de la langue arabe maternelle n'est pas contradictoire pour Za'rûr avec la nécessité pour tout Libanais de maîtriser deux ou trois langues autres que l'arabe : « pour le Libanais, *écrit-il*, la langue étrangère […] répond totalement à la nature de son mode de vie. La langue étrangère est une dimension humaine, civilisatrice, sociale et économique de la personnalité libanaise. Elle en est ainsi une dimension essentielle. L'ignorer implique une ignorance de la spécificité libanaise (*al-farâda al-lubnâniyya*) »[3].

Pour la première fois au Cénacle libanais, la critique des divers aspects de la réalité libanaise est explicite. Après juin 1967, il est apparu urgent aux conférenciers cénacliens de sortir de l'image d'un Liban mythique et éternel. Tout en reconnaissant au chéhabisme ses avantages dans sa tentative d'édifier un Etat, il était clair pour le Cénacle et ses amis que le Liban était désormais en face d'un danger venant d'Israël et qu'il n'avait pas les capacités militaires, économiques et humaines pour y faire face. Jugeant nécessaire d'analyser la réalité libanaise sans complaisance, les conférenciers ont abordé les problématiques relatives au « peuple libanais », à ses divisions, et à ses carences sur les plans éducatif, scientifique, technique et culturel en vue d'accélérer le processus de son unification afin de le faire passer de

[1] Joseph ZA'RÛR, « Al-Wiḥda 'an tarîq al-tarbiya wa-al-thaqâfa », op. cit., p. 21.
[2] *Ibid.*, p. 22.
[3] *Ibid.*

l'âge de l'enfance à l'âge adulte et lui permettre de faire face aux défis de la modernité et au danger représenté par l'« ennemi sioniste » qu'incarne l'Etat d'Israël.

Mais ces tentatives menées par le Cénacle durant les deux années 1967 et 1968 pour inciter les Libanais et les « Arabes » à une prise de conscience de leur réalité et de leurs faiblesses afin de les préparer à affronter les nouvelles donnes de la situation régionale n'ont pas été suffisantes pour susciter un véritable changement au sein des sociétés visées. D'ailleurs, si l'on excepte les conférences critiques analysées, force est de constater que les autres conférences prononcées durant cette même période n'ont pas véritablement apporté de nouvelles perspectives concernant les problématiques libanaises et arabes. Le seul élément nouveau à relever tient à la position prise par Asmar et sa volonté de réconcilier libanité et arabité dans le cadre de la solidarité qui doit s'instaurer entre les divers pays arabes dans leur lutte contre le sionisme vécu comme un danger existentiel menaçant la totalité des pays de langue arabe.

CHAPITRE X

LIBAN INCARNATION DE LA CIVILISATION MÉDITERRANÉENNE

Dès les premiers jours de l'action cénaclienne, la Méditerranée en tant qu'identité de culture, de civilisation et de philosophie a été fortement présente et, si les rapports des Libanais avec l'arabisme ou le syrianisme ont été problématiques et parfois marqués par la tension et la méfiance, les liens avec la Méditerranée ont toujours été plus consensuels. Beaucoup d'orateurs cénacliens ont en effet pensé la Méditerranée en tant que contre-proposition à l'arabisme l'affirmant comme l'une des spécificités de ce petit et jeune pays.

Le thème de la Méditerranée a été lancé par Michel Chiha durant les années quarante[1] et a été porté à la tribune du Cénacle durant les années quarante et cinquante par plusieurs autres voix comme celles de Charles Ammoun, Ibrâhîm ʻAbl al-ʻÂl, Joseph Naggear, Michel Khoury et René Aggiouri avant que René Habachi[2] n'en fasse, à la fin des années cinquante et tout au long des années soixante[3], un véritable système philosophique. Et en 1974 le Cénacle a organisé un colloque international sur le thème « La solidarité méditerranéenne »[4] consacrant le Liban comme pays phare de la civilisation et de la pensée méditerranéennes.

---

[1] Michel CHIHA, *Variations sur la Méditerranée*, Beyrouth, Fondation Michel Chiha, 1994.

[2] René HABACHI, *Une philosophie pour notre temps*, op. cit. et R. HABACHI, *Notre civilisation au tournant*, op. cit. ; cf. aussi ces quatre cahiers sur la Méditerranée publiés avec l'Institut des Lettres orientales, R. HABACHI, *Pour une pensée méditerranéenne*, Beyrouth, Institut des Lettres orientales, 1960.

[3] Pour plus d'informations sur la pensée méditerranéenne de Habachi cf. Yûḥannâ SLÎM, *Falsafat ḥawḍ al-Mutawassiṭ wa-al-iltizâm al-lubnânî fî mu'allafât al-duktûr Rînih Ḥabashî* (La philosophie du bassin méditerranéen et l'engagement libanais dans l'œuvre du docteur René Habachi), Kaslik-Liban, Université Saint-Esprit de Kaslik, 1993.

[4] *Les Années Cénacle*, op. cit., p. 533-551 ; cf. également les A. C. L, volume XXV « Les conférences », dossier n°588.

La Méditerranée comme facteur de la spécificité libanaise

Dès 1947, la Méditerranée est considérée par les conférenciers cénacliens comme la matrice de la « civilisation » (*ubuwwat al-ḥaḍâra*)[1]. Pour les poètes parmi eux elle est un « amour »[2], « mer bleue qui a fourni à l'homme tous les éléments qui l'élèvent au-delà de son innéité »[3], pour les autres elle est « une longue rue reliant trois continents [et au bout de laquelle] se trouve le Liban »[4]. Alors que les océans, les autres mers et les déserts ont été pour longtemps infranchissables, la Méditerranée, selon Joseph Naggear, est l'unique mer de grande dimension qui a constitué pour les navigateurs la voie la plus commode pour atteindre les continents puisqu'elle suit de très près « l'isotherme + 20° » entre trois d'entre eux. La plupart des cénacliens sont d'accord pour considérer que des rapports très étroits et très apaisants existent entre le Liban et les pays de la Méditerranée contrairement aux rapports du Liban avec le « Monde arabe ». Michel Khoury déclare ainsi : « sans doute devons-nous ce miracle à l'apaisante présence de la Méditerranée sur nos rivages. Avec ce qu'elle nous apporte et ce qu'elle emporte de chez nous, la Méditerranée adoucit, réconcilie, apprivoise et marque tous ceux qui s'implantent au Liban, comme ceux qui n'y font que passer. Est-il possible, en vérité, de parler du Liban sans dire la place qu'occupe la mer dans sa vie ? Elle fait office de cœur et de poumon. C'est par elle que nous respirons, c'est par elle que nous sommes attachés à ses autres riverains du Nord comme du Sud. C'est elle qui nous a ouvert la porte du large et qui nous invite depuis le commencement de l'histoire au voyage et à l'aventure. […] Pour le Liban le rôle et la fonction de la Méditerranée ont d'abord permis de réunir et d'unir en un tout petit espace des mondes fort dissemblables »[5].

C'est en 1951 que Michel Chiha affirme pour la première fois que le Liban constitue une entité entièrement « incorporée » à la Méditerranée du fait que cette « petite république maritime » possède deux cents kilomètres de rivages avec cette mer. Si Chiha insiste sur cette donnée c'est parce qu'il a toujours refusé l'idée que le Liban appartienne au Moyen Orient. Distinguant le Moyen Orient – qui rassemble la Transjordanie, l'Irak, la presqu'île arabique et

[1] Fu'âd I. al-BUSTÂNÎ, « Lubnân mâ qabla al-târîkh », op. cit., p. 30.
[2] Elie TAYYAN, « Récital de poésie », *Les conférences du Cénacle,* n°7-8, 1853, Beyrouth. Introduction par Michel Chiha p. 169.
[3] Edward ḤUNAYN, « Wajh al-Lubnânî al-majhûl », op. cit., p. 321.
[4] Joseph NAGGEAR, « Patrimoine libanais : le milieu physique », op cit., p. 71.
[5] Michel el-KHOURY, « Ebauche d'un visage du Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1961, Beyrouth, p. 13.

l'Iran – du Proche Orient auquel appartiennent l'Egypte, le Liban, la Syrie et la Palestine, Chiha déclare : « Le Liban avec le Proche-Orient tout entier appartient en premier lieu au monde méditerranéen, tandis que le Moyen Orient proprement dit appartient d'abord au monde de l'Océan Indien. Ce sont maintenant les mers qui font les zones continentales. Le Proche-Orient se reconnaît aux fenêtres qu'il a sur la Méditerranée ; le Moyen Orient a ses fenêtres sur l'Océan Indien, l'Extrême Orient a ses fenêtres sur le Pacifique. […] Le Proche Orient a ceci de particulier qu'il est [tout à la fois] africain, asiatique, et européen ensemble ; géographiquement et historiquement il va de l'Egypte à la Grèce, tandis que les deux autres, le Moyen et l'Extrême, sont exclusivement asiatiques »[1]. Pour Chiha, l'avenir des Libanais se trouve non pas dans l'espace désertique oriental mais dans la Méditerranée. Cela provient, selon lui, du fait que se sont les ancêtres des Libanais d'aujourd'hui, les Phéniciens, qui ont, par leur activité de navigateur, dominé cette mer. Distinguant les Libanais des « Arabes », Chiha met en relief le fait que le « Liban dans sa vérité historique » est la résultante d'une série de civilisations méditerranéennes qui ont précédé la civilisation des « Arabes » et qui lui ont succédé. Il en est ainsi des civilisations « hellénique et hellénistique, romaine, byzantine […] celle du Moyen Âge, de l'humanisme et de l'Europe des Temps modernes »[2]. Il en veut pour preuve les traces de ces civilisations qui persistent toujours dans « les lois, […] les liturgies, […] les coutumes, […] les façons de s'exprimer et de vivre » ainsi que dans les nombreux mots dérivés de l'italien et du français et qui se retrouvent dans le dialecte libanais. D'ailleurs, Chiha est persuadé que les pays riverains de la Méditerranée ne peuvent affronter les défis et les périls et par suite construire leur avenir que dans le cadre de la « solidarité méditerranéenne » d'autant plus que « la vitesse » permise par les nouveaux moyens de transports et de télécommunications « a réduit […] les dimensions de cette mer »[3]. Chiha va plus loin et appelle la Syrie et l'Egypte à défendre avec le Liban leur « personnalité méditerranéenne ». Il va même jusqu'à déclarer que la stabilité et la survie de ces trois pays dépendent de leur attitude vis-à-vis de leur appartenance méditerranéenne. Pour lui, la Méditerranée constitue le véritable berceau où la vocation de ces trois pays, et notamment celle du Liban, s'exprime dans leurs deux dimensions historique et géographique. Ainsi, c'est dans le cadre de la Méditerranéen que le Liban peut conserver son patrimoine « multimillénaire intellectuel et spirituel » et bâtir son avenir. Si le Liban se

[1] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : Perspectives d'avenir », op. cit., p. 277.
[2] Michel CHIHA, « Présence du Liban », op. cit, p. 15-16.
[3] Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : Perspectives d'avenir », op. cit., p. 278.

caractérise par le fait qu'il est un pays humaniste et universel c'est parce qu'il est méditerranéen. D'ailleurs, cette appartenance du Liban à la Méditerranée est d'autant plus pertinente que ce pays représente « le lieu de rencontre idéal » entre les « grands Occidentaux » et les civilisations orientales forgées par les monothéismes. C'est en effet au Liban que les forces de l'Occident et de l'Orient se complètent, c'est là que les Occidentaux sauveront les Orientaux par leurs techniques, leurs sciences et leurs philosophies et que les Orientaux sauveront les Occidentaux en les réconciliant avec « les chances de l'esprit »[1].

Pour Joseph Naggear, l'appartenance du Liban à l'espace méditerranéen paraît comme une évidence, comme une « réalité physique permanente, dont la Méditerranée est le substratum, le principe d'unité et d'originalité »[2].

Affirmant que cette « mer bleue » est à l'origine d'une « civilisation », Charles Ammoun met l'accent sur le fait que la Méditerranée, qui baigne les rives du Liban, a toujours été « le véhicule de [la] pensée [des Libanais] et le réceptacle de [leurs] espoirs »[3]. De plus, elle représente pour eux le trait d'union reliant les Libanais d'outre-mer aux Libanais résidents : « par elle, *écrit-il*, nos émigrés sont partis vers d'autres cieux. Par elle, ils reviendront, ou bien leurs enfants. Par elle, nous avons le contact avec le monde extérieur. C'est la fenêtre ouverte pour nous sur l'infini »[4]. Nier l'appartenance du Liban à la Méditerranée constitue, selon Ammoun, « une négation de l'histoire » et des « croyances » des Libanais voire un « crime » et une « stupidité » sur le « plan spirituel » comme sur le « plan géographique ». Bien qu'il soit favorable à l'ouverture du Liban « aux vents de l'Est », Ammoun ne peut concevoir son pays que « fidèle à son destin » avec ses montagnes recevant « les vents marins et dont la culture, la civilisation, l'humanisme et les aspirations rejoignent en pente inclinée cette Méditerranée où ils se fondent pour revenir vers lui en pluies bienfaisantes »[5]. Selon Ammoun c'est grâce à la Méditerranée que le Liban tout en reconnaissant « l'aspect oriental de [sa] culture » reste fidèle à sa « mission » et à sa « raison d'être » que « l'Occident » et la « chrétienté » lui ont données tout au long de son histoire.

[1] *Ibid.*, p. 280.
[2] Joseph NAGGEAR, « Patrimoine libanais : le milieu physique », op cit., p. 72.
[3] Charles AMMOUN, « Le Liban : Risques et possibilités », op. cit., p. 8.
[4] *Ibid.*, p. 9.
[5] *Ibid.*, p. 10.

Ibrâhîm ‘Abd al-‘Âl, quant à lui, développe la thèse qui considère la Méditerranée comme une civilisation et un monde ayant leurs propres spécificités : « la plupart des voyageurs, *écrit-il*, ressentaient une certaine émotion lorsque leur bateau quittait la Méditerranée : quand ils franchissaient le détroit de Gibraltar ou même le Bosphore, ils avaient l’impression de passer d’un monde dans un autre, de s’approcher du monstrueux et de l’anormal ; quand ils traversaient l’isthme, ils semblaient passer une grande frontière de civilisation, accéder au monde le plus étrange »[1]. Le paysage « de la mer [s’opposant] partout à la montagne, au désert ou à l’océan » couvrant le bassin méditerranéen constitue un « caractère propre » qui sépare et distingue le monde méditerranéen de celui de « l’Europe centrale, […] de l’Asie des hauts-plateaux, […] du désert syrien ou du Sahara [et] de l’Atlantique »[2]. Ce caractère méditerranéen se traduit dans la « géographie » et la « géologie », dans « l’atmosphère faite de couleur et de parfums, humide et agréable », dans un « type d’humanité » et dans « un genre de vie spécial ». Quant au facteur le plus déterminant de « l’individualité méditerranéenne », il est incarné par l’« unité du climat des régions qui se groupent autour de la Méditerranée ».

Bien qu’il soit situé « au contact de steppes désertiques », le Liban, doté d’une « barrière montagneuse côtière » le séparant de ce désert et ayant une « façade méditerranéenne », subit, selon ‘Abd al-‘Âl, beaucoup plus « l’influence de la Méditerranée que celle du continent »[3]. Autrement dit, Abd al-‘Âl rejoint la thèse de Chiha et estime que le Liban est un pays plus méditerranéen qu’arabe parce que « dès l’aube de son histoire, sa population s’est tournée vers la mer et a revendiqué le domaine maritime »[4].

Si la Suisse exprime « l’essence de la civilisation européenne », le Liban, selon Aggiouri, est invité aujourd’hui à « exprimer l’essence de la civilisation méditerranéenne ». Cependant, cette civilisation ne se présente pas selon Aggiouri comme une contreproposition à la civilisation arabe parce que celle-ci est devenue la civilisation des « Arabes » et de « l’islam » aussi bien que celle de « l’Europe »[5]. Dans cette perspective, le Liban méditerranéen devient un espace de rencontre et de dialogue entre l’islam et la « chrétienté », ces deux religions qui « occupent les deux rives opposées de la Méditerranéen et qui, depuis plusieurs siècles se font face dans une

[1] Ibrâhîm ‘Abd al-‘ÂL, « Energies libanaise », op. cit., p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 16.
[3] *Ibid.*, p. 19.
[4] *Ibid.*, p. 20.
[5] René AGGIOURI, « Conflit de forces et équilibre », op. cit., p. 153.

attitude méfiante ». Dans ce Liban méditerranéen, les Libanais sont appelés à porter témoignage qu'il n'y a pas « incompatibilité, […] mais différence de paliers d'évolution […] entre l'islam et cette civilisation occidentale dans ses deux sources chrétienne et grecque »[1].

Kamâl Jumblâṭ rejoint Aggiouri lorsqu'il considère que toutes les civilisations, « pharaonique » (*fîr'awniyya*), « hellénistique » (*helniskiyya*), « romaine » (*rûmâniyya*), « byzantine » (*bîẓanṭiyya*) et « [celle] de l'islam » (*ḥaḍârat al-islâm*) qui se sont succédé dans cette partie du monde sont méditerranéennes[2]. Situé au centre de ce monde, le Liban, selon Jumblâṭ, n'est pas seulement invité à être le trait d'union entre le « monde de la Méditerranée » (*'âlam al-mutawassiṭ*), d'une part, et le « monde de la Syrie (*'âlam Sûryâ*) […], de la « Mésopotamie » (*mâ bayn al-nahrayn*) et du « désert » (*al-bâdia*) »[3], d'autre part, mais aussi à être un espace où se rejoignent « le patrimoine chrétien occidental » (*al-turâth al-masîḥî al-gharbî*) et « le patrimoine arabe islamique » (*al-turâth al-'arabî al-islâmî*). Allant plus loin encore, Jumblâṭ estime que le Liban est appelé à prendre la mesure de l'avancement de la civilisation européenne qui domine la Méditerranée afin de bien cerner les crises de la civilisation de « l'Orient arabe » (*al-mashriq al-'arabî*). Pour lui, le Liban est le pays méditerranéen le plus apte à remplir le rôle de « porteur de civilisation », à assurer l'interaction entre Occident et Orient au sein du bassin méditerranéen et par suite à développer les relations économiques, politiques et humaines entre ses pays riverains[4].

Pour René Habachi, le rapport entre le Liban et la Méditerranée relève de trois constantes : géographique, sociologique et psychique. Etant « l'épine dorsale du Liban », c'est la montagne qui détermine le visage du Liban et sa vocation, d'autant plus que celle-ci a toujours séparé les Libanais, qui sont un « peuple marin », de « l'océan de sable situé à l'Est, les ouvrant à la Méditerranée qui était toujours pour eux un « lien » et un « réseau de communications ». Dès lors, pour Habachi, les Libanais sont plutôt Méditerranéens qu'Arabes. C'est là que, selon lui, réside « l'originalité libanaise » qu'il exprime dans cette phrase : « Cela explique que l'arabisme, phénomène de nomades avec son univers propre, tende à nier l'originalité libanaise, alors que les Libanais, chrétiens ou musulmans, chrétiens de la montagne ou musulmans de la côte, si

[1] *Ibid.*, p. 154.
[2] Kamâl JUMBLÂṬ, « Lubnân fî wâqi 'ihi wa-murtajâh », op. cit., p. 44.
[3] *Ibid.*, p. 46.
[4] *Ibid.*, p. 47.

l'arabisme ne les séduit pas pour d'autres raisons que celle de la nature des choses, affirment spontanément leur singularité. […] Cela explique que le Libanais garde le visage tourné vers la mer et les continents d'outre-mer, si bien que lorsqu'il émigre en Asie, en Afrique, ou en Amérique, il se fixe encore dans des villes côtières plutôt qu'à l'intérieur des continents »[1]. Pour Habachi, la Méditerranée reste un lac qui, n'étant pas assez large pour séparer ni assez étroit pour que ses rives orientale et occidentale se rapprochent au point de se confondre, est bien « [fait] pour relier et mettre en communications [ses riverains] en respectant leurs différences », et cela contrairement au désert qui isole. De ce fait, Beyrouth devient, selon lui, plus proche des villes méditerranéennes comme Athènes que de celles désertiques telles que Kuweit, Khartoum ou Dahran. En conclusion, c'est d'abord la géographie du Liban qui fait que le Liban ne peut être séparé de la Méditerranée.

Sur le plan sociologique, Habachi fait ressortir le rôle de « refuge » que joue le Liban pour les minorités comme en témoigne l'arrivée de milliers d'Egyptiens, d'Arméniens, de Kurdes qui viennent à Beyrouth pour s'y enraciner. C'est le cas aussi des « Arabes » du Koweït, de l'Arabie saoudite et d'autres pays du Golfe qui trouvent dans le Liban une « ambiance d'Occident sans être accusés d'occidentalisme ». Alors que beaucoup pensent que les Libanais sont en train de s'arabiser, Habachi constate que ce sont « les Arabes d'un peu partout qui se libanaisent »[2]. Pays d'accueil, de « consentement », de « pardon » et d'« indulgence », le Liban se distingue de toutes les autres nations parce qu'il est une « nation […] d'hospitalité » où tout homme peut trouver l'« image qui s'ébauchait au-dedans de lui-même ». Tout cela fait du Liban un pays plus humaniste que nationaliste et par suite plus compatible avec l'idée méditerranéenne qu'avec les idées nationalistes quelles qu'elles soient.

Concernant la constante psychique, Habachi met l'accent sur le fait que le Liban est un pays de dynamisme qui se caractérise par une « mobilité des hommes, des affaires et des courants de culture ». Qu'elle apparaisse comme un obstacle ou comme un abri, la montagne libanaise joue en effet le rôle de « quai pour les départs » soit vers « l'outre-mer » soit vers « l'outre-désert ». Dès lors, tout Libanais qui quitte son pays en ressent vite la nostalgie car le Liban n'est pas pour lui seulement un lieu physique, il constitue aussi une « valeur morale et un

[1] René HABACHI, « Liban 1961 », op. cit., p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 16.

lieu de pèlerinage ». De plus, le Liban représente une confluence des cultures où les langages, les révélations et les idées se rencontrent et se font des emprunts réciproques : « si le Liban, *écrit Habachi*, rassemble, comme un miroir en son foyer, des lumières convergeant de partout, il en rayonne quelques unes aussi, ce qui signifie qu'une synthèse se prépare peu à peu à notre insu »[1]. Preuve en est le surgissement de figures libanaises telles que Charles Malek[2], président du Comité de rédaction de la Charte des droits de l'homme promulguée à Paris en 1948, Georges Shehadé[3], le poète francophone et beaucoup d'autres qui ont participé sur le plan mondial, selon Habachi, au renouvellement de la poésie, du roman et de la philosophie. Tout cela est dû, affirme-t-il, à la mobilité libanaise, au fait que ce petit pays est « plus grand que lui-même » parce qu'il est géographiquement, socialement et psychiquement « méditerranéen »[4].

C'est dans cette perspective que Habachi propose la fondation d'un « Comité » ou d'un « Institut de recherches méditerranéennes » rassemblant des groupes de spécialistes en économie, en sociologie, en histoire et en philosophie. La tâche principale de ces spécialistes consisterait à réformer et à rapprocher les programmes universitaires dans tous les pays riverains de la Méditerranée ainsi qu'à conseiller les « politiciens » et « militaires » afin qu'ils développent des politiques visant la création d'une « mémoire », d'un « corps de culture » et d'une « conscience » ouverts sur la vocation méditerranéenne de leurs pays.

En 1959, Habachi déclare que la Méditerranée est « l'un des noms les plus nobles et les plus historiques de toutes les civilisations »[5]. Néanmoins, Habachi se distingue des libanistes qui conçoivent la Méditerranée comme une contreproposition à l'arabisme, car pour lui, l'idée méditerranéenne doit viser à réconcilier l'arabisme non seulement avec l'idée nationale libanaise mais aussi avec l'Occident. C'est pour cette raison qu'il s'adresse aux arabistes à qui il explique que la Méditerranée « n'est point pour échapper à l'arabisme, mais au contraire pour lui donner toute la profondeur sans laquelle un arabe perd, sur le plan de culture, toute réalité, et ne

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] Voir l'article de Dominique AVON, « Youssef Karam, Charles Malek, Youakim Moubarac. Une élite arabe chrétienne – Trois vocations », présenté lors d'un Colloque à Rome en décembre 2011, non publié.
[3] Sur la biographie de Georges Shehadé voir Katia HADDAD, *La littérature francophone du Machrek : anthologie critique*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2000 ; Ridha BOURKHIS, *Georges Shehadé l'émotion poétique*, Paris, l'Harmattan, 2009.
[4] *Ibid.*, p. 23.
[5] René HABACHI, « Proche-Orient et culture. Quelle voie pouvons-nous prendre pour nous constituer une culture originale ? », op. cit., p. 26.

se comprend même plus en tant qu'arabe. Aux autres qui soupçonnent un retour à l'occidentalisme, il faut répliquer : ce n'est pas la Méditerranée qui est d'Occident, mais l'Occident qui est de Méditerranée. Revenir à la Méditerranée c'est conquérir le droit de reprendre à l'Occident tout ce que nous lui avons donné au Moyen Âge et retrouver un dialogue avec lui »[1].

En effet, la Méditerranée pour Habachi répond à trois grands défis qui ont toujours été un sujet de réflexion pour lui-même comme pour le Cénacle libanais. Il s'agit en premier lieu de faire sortir le Liban de la dialectique libaniste/arabiste et de le conduire vers une synthèse qui peut être incarnée par sa vocation méditerranéenne. Il convient en second lieu de convaincre les différentes parties que la Méditerranée représente la seule voie permettant de dépasser le conflit Orient/Occident. Enfin, doit être défendue l'idée que la Méditerranée constitue le meilleur terrain pour dégager une philosophie inspirée de l'« engagement personnaliste » en vue d'atteindre toutes les « possibilités et les potentialités […] de la Méditerranée comme de toute l'humanité »[2].

La Méditerranée comme issue médiane à la confrontation Orient/Occident

La confrontation Orient/Occident a toujours constitué un sujet central dans la pensée de René Habachi. Chrétien, oriental et francophone à la fois, Habachi a toujours été travaillé par ce malentendu perpétuel entre Orient et Occident qu'il tente d'expliquer en analysant les deux cultures orientale et occidentale.

Alors que son diagnostic de la culture orientale met l'accent sur une forme de pathologie avec pour conséquence le complexe d'infériorité vis-à-vis de l'Occident – comme nous l'avons vu en parlant de l'impossibilité de la séparation entre le spirituel et le temporel en Orient –, la même grille d'analyse appliquée à la culture occidentale montre que celle-ci également souffre d'une pathologie propre, comme inverse. En effet, contrairement à la culture orientale qui sacrifie en quelque sorte la raison au profit de l'instinct et de la théologie, la culture occidentale accorde une importance excessive à la raison scientifique au détriment de la théologie et de la

[1] *Ibid.*
[2] Yûḥannâ SLÎM, *Falsafat ḥawḍ al-Mutawassiṭ wa-al-iltizâm al-lubnânî fî mu'allafât al-duktûr Rînih Ḥabashî*, op. cit., p. 15.

philosophie. Reprenant les quatre degrés de la culture, Habachi met l'accent sur la progression de la « culture scientifique » depuis quatre siècles en Occident, progression qui s'est au demeurant amplement accélérée au XIXe siècle. De ce fait, « le niveau général de l'empirisme des foules » s'est considérablement élevé[1] alors que la culture théologique n'a pas évolué. Les répercussions de ce déséquilibre ont nui à la culture philosophique : « prise entre une science triomphante et une théologie retardataire, ne trouvant pas en cette derrière une attraction stimulante vers une croissance de l'homme et un égal respect pour tous les hommes également candidats à l'absolu, la philosophie, *écrit Habachi*, ne peut que se rabattre sur la science, se construire autour des valeurs scientifiques, demander à la science des critères positifs valables en science et non en philosophie, et se mettre en fin de compte au service de la science et de son progrès. […] Nous avons là l'exemple d'une colonisation de la philosophie par la science, colonisation assez poussée, pour que la philosophie en vienne à cultiver le culte de la force ou celui du confort, de toute façon le culte de la quantité, au mépris de la qualité et de la dignité humaine »[2]. Cela a eu des conséquences directes sur la « politique internationale » dont la base principale repose sur « l'équilibre des forces et non des droits » et sur le plan de la « politique interne » où le repli philosophique a ouvert les portes à la « toute puissance de l'Etat » au détriment de la « liberté ». Quant à l'économie, l'Occident est devenu victime d'un « libéralisme incontrôlé » n'ayant pour objectif que d'assurer le « confort » et les « richesses » aux « quelques chevaliers de l'industrie » au détriment des intérêts de la majorité de la population. Enfin la philosophie elle-même, est devenue, selon Habachi, la proie d'un « positivisme marxiste ou scientiste » qui prône le règne de la quantité ou bien celle d'un « existentialisme qui est une réaction désespérée de la qualité humaine » contre le matérialisme mais, qui, dépourvu de valeurs spirituelles, s'est tourné vers le culte du néant. Ce faisant, il paraît évident à Habachi que l'Occident souffre d'une véritable crise voire d'une véritable « pathologie » qui se traduit à l'égard de l'Orient par un « complexe de supériorité »[3]. Ainsi, Orient et Occident se trouvent dans une situation de « tête à tête exaspéré ». Ce sont, selon Habachi, « deux malades », « un complexe de supériorité face à un complexe d'infériorité », qui s'affrontent. Dans ce schéma, il devient impossible d'établir un dialogue rendu au demeurant de plus en plus difficile du fait de la multiplication des « réactions

[1] René HABACHI, « Proche-Orient et culture. Quelle voie pouvons-nous prendre pour nous constituer une culture originale ? », op. cit., p. 13.
[2] *Ibid.*, p. 15.
[3] *Ibid.*, p. 16.

réciproques provoquant d'incessants malentendus et des indélicatesses »[1]. Mettant l'accent sur le fait que l'Orient se contente d'importer de l'Occident les biens et les services qui lui sont nécessaires, Habachi reproche aux Orientaux de se satisfaire de cette situation sans jamais mettre en œuvre « la somme d'effort, de volonté et de méthode, d'intelligence et d'ascétisme » qui sont à l'origine de cette créativité occidentale[2]. L'Occident, de son côté, laisse « [libre cours] à son complexe de supériorité » qui se manifeste par son hostilité à tout ce qui pourrait « élever [l'Orient] à un niveau d'égalité » avec lui. S'attachant à sa supériorité, cet Occident n'hésite pas à œuvrer explicitement pour maintenir l'Orient à « l'état de client » refusant à ce dernier de devenir à son tour « producteur, créateur et […] co-associé dans la culture et collaborateur dans le grand travail de la civilisation »[3].

Toujours attaché à sa foi dans la possibilité d'un dialogue Occident-Orient, Habachi exprime sa profonde conviction que ce dialogue est un impératif imposé par l'histoire. Cependant, il est bien conscient que ce dialogue doit être conduit dans un nouveau climat. Aussi essaie-t-il de montrer aux Orientaux, d'une part, qu'ils n'ont rien de commun avec la Russie soviétique qu'il s'agisse de la religion, de leur attitude vis-à-vis de la place de la nation ou encore de leur regard sur le conflit israélo-palestinien et, d'autre part, qu'ils ont eu, jadis, une « longue histoire » avec cet Occident. Cette histoire commune entre Orient et Occident « porte, *selon Habachi*, l'un des noms les plus nobles et les plus historiques de toutes les civilisations : elle s'appelle Méditerranée »[4]. Ainsi la Méditerranée est la seule solution qui s'offre à l'Orient pour qu'il puisse réaliser son « réveil scientifique » tout en étant fidèle à son histoire et à sa philosophie. Autrement dit, la Méditerranée est la civilisation qui répond parfaitement à l'objectif de réduire la tension qui existe en Orient entre le « présent » et le « passé ». Il s'agit pour les Orientaux d'être « attentifs à ne pas se laisser [engloutir] politiquement dans le présent, mais définir en même temps les valeurs pour lesquelles on milite en s'inspirant de tout son passé. […] Demander au marxisme, comme au personnalisme, comme aux existentialismes leur éclairage dans le présent, mais en plongeant vers Avicenne et Averroès, vers Thomas d'Aquin et Augustin pour y trouver les cadres de notre intelligence. Aller à la science la plus positive et la plus audacieuse, mais en retrouvant [leurs] racines religieuses chez Ghazali et Ash'ari comme

[1] *Ibid.*, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 22.
[3] *Ibid.*, p. 21.
[4] *Ibid.*, p. 25.

chez Grégoire de Nazianze et Jean de Damas. Tenter les recettes de l'empirisme le plus novateur, mais pour n'y pas succomber, aller demander conseil d'abord à Aristote et à Platon. Souhaiter toutes les révolutions sociales les plus inouïes, mais se recueillir avant tout dans les vérités de l'Evangile et du Coran »[1].

Ne rencontrant aucune difficulté pour persuader les libanistes de leur appartenance méditerranéenne parce que ceux-ci considèrent la Méditerranée comme un composant de leur identité nationale et humaine, Habachi concentre ses efforts pour montrer aux arabistes libanais et orientaux que la Méditerranée représente ce lac où ont convergé tout au long de l'histoire le meilleur de la culture orientale et le meilleur de la culture occidentale. Répliquant à ceux qui voient dans la Méditerranée un concept rattaché à l'« occidentalisme », Habachi déclare : « Non, la Méditerranée n'est pas d'Occident. C'est l'Occident qui est de Méditerranée. Et cela change tout. […] La Méditerranée c'est d'abord nous, les Egyptiens, les Phéniciens, les Grecs. C'est Alexandre hellénisant toute la rive orientale et s'en allant mordre la poussière à l'Indus parce que l'Extrême Orient, lui, n'est pas la Méditerranée. C'est Israël avec Abraham et Moïse. C'est Jésus de Nazareth. Une première fois, la Méditerranée fut orientale et pour des dizaines de siècles. Une seconde fois elle le devint, sur les ruines de Rome et de Byzance, quand les troupes de Mahomet, au VIIe siècle, débouchent avec le Coran depuis la presqu'île arabique, et prennent la Méditerranée en fer à cheval : à ce moment la Méditerranée est arabe. Les Pères Grecs et les Philosophes arabes communiquent à l'Occident Platon et Aristote, et la science et la théologie »[2]. Ainsi dans un « mouvement de balancier, à travers les siècles », l'Orient ne reçoit-il aujourd'hui de l'Occident que les sciences et les philosophies qu'il lui avait transmises au cours du Moyen Âge à travers la Méditerranée. C'est pourquoi la Méditerranée constitue, pour Habachi, une chance pour les Orientaux et les « Arabes » de redevenir « seigneurs de la civilisation » comme ils l'étaient durant les temps anciens et le Moyen Âge[3].

Universelle, la Méditerranée est ce réservoir de l'histoire commune de l'Orient et de l'Occident ainsi que de leur culture, de leur interaction et de leurs valeurs. Habachi explique aux arabistes qu'il ne faut pas renoncer à cette Méditerranée puisque d'une certaine façon, ce serait de la part des « Arabes » et des « Orientaux » un renoncement à leur « droit d'aînesse sur les

[1] *Ibid.*, p. 27.
[2] René HABACHI, « Liban 1961 », op. cit., p. 25.
[3] René HABACHI, « Nationalisme et marxisme chez les Arabes. Impasse ou issue vers le progrès », op. cit., p. 36.

autres cultures [russe, américaine et européenne] » dans l'édification de la civilisation. Pour le démontrer, il remonte le cours de l'histoire. En effet, la Russie soviétique ne date que de 1917 et la culture des Etats-Unis d'Amérique ne dépasse pas cinq siècles. Quant à l'Europe, bien qu'elle ait façonné le « Moyen Âge […] et même une partie de la période gréco-romaine avec l'Orient, elle était encore sauvage avant le passage d'Alexandre vers l'Asie, l'Egypte et la Perse ». Les Orientaux ont une préséance sur toutes ces cultures comme en témoignent les civilisations assyrienne, phénicienne et égyptienne. L'Europe est donc le « frère puîné » de l'Orient. Dès lors, pourquoi les Orientaux et les « Arabes » abandonneraient-ils leur « droit d'aînesse » alors que leur Orient est le « frère aîné qui en sait plus que les autres »[1]. Ce droit ne peut être retrouvé et consacré, selon Habachi, que par leur retour à la Méditerranée.

Le « monothéisme traditionnel »[2] qui est commun au christianisme et à l'islam représente, aux yeux de Habachi, la plus grande preuve que la Méditerranée est « arabe dans son expression »[3]. En effet, c'est ce monothéisme qui est, selon lui, à la source du « personnalisme », ce « néo-spiritualisme » qui, tout en empruntant le meilleur de la philosophie marxiste et de la philosophie existentialiste garantissant la dimension temporelle et la dimension sociale de la personne, appelle l'homme à se dépasser vers le monde et les autres dans un phénomène de transcendance[4].

Orient, Méditerranée et personnalisme forment ainsi un triptyque devant permettre aux Orientaux et aux Arabes d'intégrer les apports de la modernité du XXème siècle tout en restant fidèles à leur passé, à leur mémoire et à leurs sources. Pour lui, c'est ainsi qu'ils pourront se réconcilier avec l'esprit du XXème siècle, le monde et notamment l'Occident, pour affronter l'avenir.

S'adressant aux tenants de l'arabisme, Habachi leur montre l'incapacité de cette idéologie politique à les faire sortir de leur état empirico-théologique parce que l'arabisme n'est dans son ensemble qu'« un réveil politique »[5], un réveil qui est « brusque, crispé d'humiliations et de colère ». Autrement dit, c'est un « refus de l'Occident et de tous les souvenirs du mépris » ainsi

[1] *Ibid.*, p. 56.
[2] Soulignons ici le fait que le judaïsme est toujours ignoré quand sont évoqués les « monothéismes ».
[3] *Ibid.*
[4] René HABACHI, « Arabisme et Méditerranée », op. cit., p. 111.
[5] *Ibid.*, p. 122.

qu'un « refus de l'Est » représenté par la Russie. Ce double refus se traduit, comme l'explique Habachi, par une « résistance culturelle et morale à l'égard de l'Est [qui est la Russie] comme de l'Ouest [qui est l'Occident] ». En conséquence, les « Arabes » s'appuyant sur l'idéologie arabiste œuvrent pour unifier les pays de langue arabe afin de créer un équilibre face à l'Est et à l'Ouest comme s'ils voulaient opposer une force ou une « quantité » représentée par l'unité arabe à une autre force ou « quantité » représentée par ces deux pôles. Néanmoins, les « Arabes » ne voient pas, comme le montre Habachi, que l'Est et l'Ouest sont à la fois « quantité et qualité, c'est-à-dire des forces quantitatives et qualitatives » alors que l'unité arabe ne représente qu'une force quantitative qui revendique la qualité[1] mais qui, pour l'heure, n'est qu'un rassemblement de masse négligeant la nécessité de faire un travail à long terme visant l'invention de solutions aux problèmes de leur pathologie culturelle : « l'immédiat, l'ici-maintenant, c'est-à-dire la recette empirique continue d'étouffer la réflexion »[2]. Cela veut dire que l'homme arabe n'a toujours pas atteint la transcendance qui consiste à éveiller « la personne au sein de la société » et par suite à promouvoir la « convergence qualitative » dans une société personnaliste.

Dans son aspect religieux, l'arabisme paraît aussi à Habachi un élément qui éloigne les « Arabes » de leur source de transcendance notamment dans sa tendance à séparer le temporel du spirituel. Persuadés que la religion représente le premier obstacle à leur évolution, les arabistes progressistes voient dans la distinction entre le spirituel et le temporel un « avantage » pour libérer les masses de cette religion et le faire accéder à une mentalité favorable à leur évolution. Habachi explique : « A cette distinction, le christianisme est familier, l'histoire en est témoin. […] Elle fut imposée sous forme de séparation, non à cause de l'esprit évangélique mais à cause de la trahison des chrétiens eux-mêmes qui figèrent l'esprit dans des formes temporelles, alors que cet esprit, par lui-même, est présence à toutes les formes conciliables avec lui, exigence de renouveau, et révolution. En islam, ce n'est point une simple question de mentalité chez les fidèles, mais un caractère immanent à la révélation coranique. Apparue dans un peuple bédouin et anarchique, elle se vit obligée d'être à la fois éducatrice et législatrice. Cet impératif était en même temps une hypothèque. L'esprit du Coran ne se séparera plus de la lettre, et le spirituel est identique au temporel »[3]. Ceci posé, Habachi est bien conscient que les musulmans, qui sont

[1] *Ibid.*, p. 124.
[2] *Ibid.*, p. 125.
[3] *Ibid.*, p. 128.

majoritaires en Orient, ne sont pas prêts à une telle distinction qui, une fois appliquée, se transformera en « un divorce du temporel et du spirituel ». Et cela constitue pour Habachi un danger de premier ordre parce qu'il risque d'amener la majorité des « Arabes » à se couper de leurs racines religieuses et à se jeter dans un « matérialisme tout court » qui ne correspond, selon lui, ni à leur état empirico-théologique ni à leur phase actuelle d'évolution. Une fois de plus, la Méditerranée contrairement à l'arabisme reste davantage fidèle à la dimension spirituelle des « Arabes ».

Sur le plan économique, l'arabisme voit dans le socialisme un élément permettant de créer une unité entre les pays de langue arabe. Cette inclination en faveur d'un « socialisme unioniste » est considérée par Habachi comme une « concession implicite au marxisme » qui va enfin faire craquer tous les cadres du nationalisme arabe et provoquer le « débordement de la nation arabe »[1]. Dès lors, il est important pour lui de convaincre les arabistes que la solution à leurs problèmes réside dans une autre proposition, celle de la Méditerranée.

Sur le plan culturel et linguistique, Habachi explique que la rencontre de la culture arabe et de la langue arabe avec la philosophie grecque et sa langue s'est faite dans le cadre de la Méditerranée. Alors qu'elle fut au début « liturgique et emplie d'un contenu religieux », la langue arabe porteuse de la culture arabe se trouve avec les philosophes de langue arabe en train d'exprimer un « contenu rationnel et proprement humain ». Ce n'est pas par hasard, dit-il, que certains historiens de la philosophie soutiennent la thèse selon laquelle « la philosophie arabe est une philosophie hellénique d'expression arabe ». Habachi ne manque pas de rappeler aux arabistes que Sartre emprunte à al-Farâbî des notions qu'il utilise dans sa distinction entre l'essence et l'existence de l'homme[2]. De même, il rappelle que Thomas d'Aquin cite plus de 250 fois Avicenne et il souligne que les principales universités du « Moyen Âge occidental » comme Oxford ou la Sorbonne se nourrissent des « courants avicennien et […] averroïste ». Abandonner ce passé imbibé d'échanges culturels entre les deux rives de la Méditerranée représenterait pour Habachi la fin de toute possibilité pour les « Arabes » de se réveiller et de recouvrer la « dignité d'un tête à tête avec les autres puissances »[3].

[1] *Ibid.*, p. 130.
[2] Notons ici que ce sont les orientalistes qui ont travaillé d'abord sur ces liens philosophiques ; cf. Dominique AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient*, op. cit., p. 849-963.
[3] *Ibid.*, p. 133.

Ainsi, les chances et les possibilités offertes par la Méditerranée sont susceptibles de répondre aux besoins des arabistes beaucoup mieux que la doctrine arabiste, et ce sur les plans politique, religieux, économique et culturel. C'est par la Méditerranée que les Orientaux et les « Arabes », peuvent retrouver leur droit d'aînesse parmi les civilisations, se réconcilier avec l'Occident et accepter de récupérer ainsi de l'Occident ce que ce dernier leur avait emprunté durant le Moyen Âge. À cet égard, même le personnalisme est, selon Habachi, l'un de ces apports de l'Occident appartenant aussi à « une souche assez lointaine dans l'histoire [des Orientaux] » qui rassemble tous les éléments leur permettant de se retrouver de nouveau comme « grands seigneurs de la civilisation » et par suite de définir leur avenir en tant que civilisation personnaliste orientale : « Parler de valeurs arabes alors, *écrit-Habachi*, c'est parler avant tout d'une Méditerranée de langue arabe, comme évoquer une pensée grecque c'est rappeler l'une des facettes de la Méditerranée, comme faire état d'une civilisation occidentale c'est se souvenir d'une Méditerranée latine. Chaque direction de la Méditerranée a sa vocation originale, mais aucune ne se comprendrait sans ce fond commun qui les a tous alimentées au long de l'histoire »[1].

Liban pays de la pensée méditerranéenne et terre du dialogue arabo-européen

Avant juin 1967 la Méditerranée est traitée au Cénacle sous un angle culturel et civilisateur ; dans les années qui suivent 1967 elle devient un sujet de nature politique et culturelle à la fois. En fait, Michel Asmar a vu dans la Méditerranée une chance pour le Liban comme pour les pays de langue arabe de dépasser leur crise culturelle, scientifique et politique et c'est dans cette perspective qu'il organise le 27 mai 1974 une conférence à plusieurs voix intitulée « Solidarité méditerranéenne »[2]. Il entend de cette manière, d'une part rappeler au public libanais et arabophone les « voix libanaises » qui ont rendu hommage à la pensée méditerranéenne telles que celles de Michel Chiha, Charles Hélou et René Habachi et, d'autre part, chercher au-delà du Liban d'autres voix, qu'elles soient politiques ou culturelles, qu'elles viennent de France ou d'Italie, du « Maghreb arabe », de la Syrie, « pays frère et très cher »,

[1] *Ibid.*, p. 135.
[2] Cf. A.C.L., volumes XXV, « Conférences », dossier n°588. Cette conférence a été publiée dans le livre *Les Années Cénacle*, op. cit., p. 531-551.

comme de la « chère Egypte » pour témoigner de la « solidarité méditerranéenne en matière de culture et de civilisation autour de tout ce qui peut constituer des avances humaines dans cette région, et à travers elle, dans le monde entier »[1]. Ayant conscience que ces voix ne peuvent pas s'accorder sur « le détail du sujet », Asmar appelle les conférenciers à faire du « sujet méditerranéen » un enjeu prioritaire et de rechercher collectivement des « issues salutaires » pour les pays du bassin méditerranéen et comme pour le reste du monde.

L'importance de cette manifestation ne réside pas seulement dans le rassemblement d'intellectuels et d'hommes politiques venus parler de « l'idée méditerranéenne » mais aussi dans le fait que ce colloque constitue la « première initiative de ce genre dans un pays de la Méditerranée orientale » consacrant le Liban comme pays phare de la pensée méditerranéenne et notamment sur la rive orientale de cette mer.

Cénaclien de longue date, arabiste, Premier ministre (1973-1974), Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ souligne l'importance que le Cénacle libanais et le Liban représentent pour la pensée méditerranéenne. Pour lui, proposer des solutions pour la « région méditerranéenne » implique également de trouver des issues aux crises des pays de langue arabe voire au monde[2]. Reconnaissant à Michel Chiha, « le grand penseur et écrivain brillant », d'avoir été à l'origine de cette démarche, al-Ṣulḥ exprime sa conviction que « les pays d'Europe et du Monde arabe constituent un ensemble complémentaire. […] Cette complémentarité […] est amplement illustrée par les relations historiques et les données géographiques qui relient entre les pays qui composent ces deux sphères »[3]. Al-Ṣulḥ va même plus loin et estime que la coopération arabo-européenne, incarnée dans le cadre méditerranéen, est nécessaire en vue de développer, face à l'Union soviétique et aux Etats-Unis, une « troisième force » dont la principale tâche consisterait à assurer « l'équilibre mondial en même temps que la prospérité du monde méditerranéen ». Rejoignant Habachi, al-Ṣulḥ considère que la Méditerranée est le meilleur cadre pour que « l'Europe » et le « Monde arabe » garantissent « la sécurité des deux rives de la Méditerranée » et pour poser les bases politiques de leur « solidarité naturelle ». D'emblée, la Méditerranée s'érige en identité dans la pensée d'al-Ṣulḥ qui déclare : « ce qui unit les Méditerranéens, c'est

[1]Michel ASMAR, « Mot d'introduction de Michel Asmar, fondateur du Cénacle libanais à la Conférence à plusieurs voix organisée par le Cénacle libanais à Beyrouth », cf. A.C.L., volume XXV, « Conférences », op. cit.
[2] Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Communication de S.E.M. Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ, président du Conseil à la Conférence à plusieurs voix organisée par le Cénacle libanais à Beyrouth », A.C.L., volume XXV, « Conférences », op. cit., p. 1.
[3] *Ibid.*, p. 2.

leur style de vie, leur vision de l'existence et leur manière d'aborder et de résoudre les problèmes de l'homme ». En effet, cette identité méditerranéenne commune aux Européens et aux Arabes est renforcée par les « traditions culturelles et spirituelles communes »[1] et il les appelle à incarner cette identité dans une « volonté commune dotée d'institutions » et d'organes exécutifs œuvrant à faire naître « un monde équilibré, pacifique et juste », un monde qui « puisse convenir à tout homme sans distinction pour épanouir sa personnalité et accomplir son humanité »[2].

Devenu leader du Mouvement national libanais (*al-ḥaraka al-waṭaniyya al-lubnâniyya*)[3], mouvement favorable à la « Révolution palestinienne », Kamâl Jumblâṭ ne cache pas son admiration pour son « ami disparu », Michel Chiha, estimant que sa pensée méditerranéenne est digne d'être prolongée et rénovée. À l'instar de Chiha, Jumblâṭ est persuadé que la Méditerranée représente un état d'âme spécifique, une « identité » comme chez al-Ṣulḥ, mais d'ordre spirituel. Il déclare : « Cette prise de conscience du Cosmique – antichambre de l'absolu – se trouve un peu partout dans ce que j'ose appeler ''les Méditerranées'' du Monde »[4]. Ce druze imprégné des principes du christianisme et de l'hindouisme semble attaché à la Méditerranée parce qu'elle est le berceau où existent toujours les « Écoles de mystères », ces « Maisons de vie ». Représentées en Occident par les « Templiers », les « Sociétés de Pythagore » et les « nouveaux cercles hindouistes », et en Orient par les « certaines écoles chrétiennes des premiers siècles », les « sectes […] au sein de l'islam » et le « soufisme de la connaissance (*al-'irfân*) […] comme l'ismaïlisme et le druzisme »[5], ces « Ecoles de Mystères » constituent un « trésor d'expérience » où tout homme, voulant connaître en cette vie « la force universelle », puise ses connaissances et ses expériences[6].

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 3.
[3] Mouvement qui rassemble les partis de gauche et les partis de tendances arabistes tels que le Parti socialiste progressiste (*al-ḥizb al-taqaddumî al-ishtirâkî*), le Parti communiste libanais (*al- ḥizb al-shuyû'î al-lubnânî*), le Parti nationaliste socialiste syrien (*al-ḥizb al-sûrî al-qawmî al-ijtimâ'î*), l'Organisation de l'action communiste (*munaẓẓamat al-'amal al-shuyû'î*), le Parti Baath, le Mouvement des Nassséristes indépendants (*ḥarakat al-nâṣiriyyîn al-mustaqillîn*) et l'Organisation populaire nassériste (*al-tanẓîm al-sha'bî al-nâṣirî*), pour plus d'informations sur ce Mouvement et le rôle de Jumblâṭ en son sein cf. Igôr TIMOVIEV, *Kamâl Jumblâṭ al-rajul wa al-usṭurâ*, Traduit en arabe par Khayrî al-ḌÂMIN, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2000.
[4] *Ibid.*, p. 5.
[5] *Ibid.*, p. 3, 5.
[6] Sur l'islam des marges voir Bernard HEYBERGER (auteur), Rémy MADINIER (auteur), Daniel RIVET (dir) et Hamit BOZARSLAN, *L'islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman XVIe-XXe siècles*, Paris, Broché, 2011.

Cette identité spirituelle que représente la Méditerranée est la résultante d'une longue évolution à travers les âges, qui, pour Jumblâṭ, se déroule en cinq phases. Dans une première étape, la Méditerranée est un espace où se disputent les « cultures égyptienne, sumérienne, grecque, phénicienne, iranienne » avant de s'imprégner de l'hellénisme. La deuxième étape est marquée par la domination romaine durant laquelle apparaît la première religion universelle : le christianisme. La troisième étape est celle où se propagent les « monothéismes dominants et souvent agressifs » que sont le christianisme de la puissante Byzance puis l'islam des Arabes et des Turcs. La quatrième étape est celle de « la Renaissance italienne » et de l'importance attachée aux Arts. Et c'est avec l'apparition des « géants de la culture » qu'est mis un terme à la domination des « hiérarchies religieuses » au profit d'un « scientisme » prônant les « mythes du progrès, de la raison [et] de la machine »[1]. Cependant, durant cette période l'homme demeure absent. Ce n'est que dans la cinquième étape, avec la « spiritualisation de la matière » et « l'enseignement de la sagesse » que l'homme reprend son sens et que la Méditerranée revit dans l'esprit de ses riverains de la manière la plus fidèle à sa vocation tirée du symbolisme de sa couleur. Jumblâṭ écrit : « La Méditerranée est caractérisée par le bleu de ses ondes, la pureté de son ciel. Phénomène rare au monde. Ce bleu profond colore la pensée de ses habitants. La pureté et la transparence de l'atmosphère semblent être à l'origine de ce désengagement d'avec tout ce qui est inutile, notre drame intérieur et notre fantasmagorie sensorielle, dans un acte de dépouillement où ne subsiste que la réalité. C'est le connais-toi toi-même repris par l'islam mystique »[2].

C'est dans cette perspective que Jumblâṭ rejoint une nouvelle fois al-Ṣulḥ dans l'idée de la nécessité d'une coopération dans le cadre de la Méditerranée. Il met en effet l'accent sur le nouvel âge des relations méditerranéennes dû aux changements géopolitiques survenus en Europe comme dans les pays de langue arabe entre les années quarante et les années soixante-dix. En ce qui concerne le « Monde arabe », Jumblâṭ observe que la région s'étendant de la presqu'île arabique jusqu'au Liban, la Syrie et la Palestine est en train de renforcer ses liens par le biais de l'élargissement des « marchés d'échanges », la construction des « pipe-lines », la circulation de l'argent, des touristes et des travailleurs. Le développement des liens culturels et

[1] *Ibid.*, p. 7.
[2] *Ibid.*, p. 8.

l'épanouissement de la langue arabe sont des facteurs promouvant une « nouvelle renaissance »[1]. Cette renaissance, accompagnée d'un phénomène d'industrialisation dans l'ensemble des pays de langue arabe renforce, selon lui, le statut de la Ligue politique qui rassemble ces Etats, constituant ainsi une nouvelle force politique, économique et culturelle. S'agissant de l'Europe, Jumblâṭ met l'accent sur le fait que le « concept de l'Europe » change également compte-tenu de l'émergence du Marché commun et de la Communauté européenne[2]. Aussi invite-t-il cette nouvelle Europe à collaborer avec cet « arabisme unifié » qui émerge dans cette partie arabe de « l'Asie antérieure », laquelle est susceptible, une fois rejointe par l'Iran et la Turquie, de se transformer en une puissance internationale et en une « véritable tête de pont et une base pour un leadership politique et moral de la plus grande partie de l'Asie, de l'Afrique et du Monde musulman »[3].

Dans le cadre de cette nouvelle coopération méditerranéenne, le Liban a vocation à jouer le rôle du cœur et du trait d'union entre l'Europe et les pays de langue arabe. Ce rôle lui appartient d'autant plus que le Liban représente, aux yeux de Jumblâṭ, un « petit Orient en miniature […] véritable mosaïque de religions, de sectes et de cultures ». En revanche, Israël est entièrement exclu de ce cadre méditerranéen parce qu'il ne constitue, pour Jumblât, qu'un « phénomène artificiel par sa nature agressive », phénomène qui, un jour ou l'autre, « devra s'incorporer ou disparaître » au profit d'une « Palestine unifiée englobant tous les Palestiniens arabes et juifs », une Palestine semblable par sa structure sociale plurielle au Liban[4].

Invité au colloque mais empêché d'être présent, Mohammad Ḥassan al-Zayyât, docteur en Lettres de l'Université d'Oxford, alors conseiller du président égyptien Anouar al-Sadat et ancien Ministre des Affaires étrangères d'Egypte, dans son message adressé à Michel Asmar dont la lecture est donnée, affirme l'attachement de l'Egypte au « dialogue arabo-européen » dans le cadre de la Méditerranée. Mettant l'accent sur le fait que ce sont les Libanais qui ont transformé par leurs navires la Méditerranée en un « pont faisant le lien entre les nations qui la

[1] Kamâl JUMBLÂṬ, « La Méditerranéen, berceau de culture spirituelle », A.C.L., volume XXV, « Conférences », op. cit., p. 8.
[2] Sur les relations extérieures, notamment en Méditerranée, de la Communauté européenne voir Abdelkhalek BERRAMDANE (dir), *Le partenariat euro-méditerranéen à l'heure de l'élargissement de l'Union européenne,* Paris, Karthala, sans date ; et Ph. PETIT-LAURENT, *Les fondements politiques des engagements de la Communauté européenne en Méditerranée*, Paris, Broché, 1976.
[3] *Ibid.*, p. 9.
[4] *Ibid.*, p. 9.

surplombent », al-Zayyât exprime sa conviction que le Liban a constitué dès les temps anciens l'espace où la « réalité [méditerranéenne] a pris naissance »[1]. Bien que « le monde arabe », représentant de la « civilisation arabe », ait toujours fait face à « l'Europe », leur confrontation historique a permis en réalité d'enrichir « la civilisation européenne [et la civilisation] arabe » comme « la civilisation mondiale dans tous les domaines, spirituel, intellectuel et culturel »[2]. Et si au cours de l'histoire, les rapports entre Europe et « monde arabe » furent parfois violents, les pays des deux rives de la Méditerranée sont appelés aujourd'hui à une coopération qui va dans la « voie du bien, de l'égalité et de la justice ». Ainsi, les rapports entre les pays méditerranéens ne prennent leur véritable sens que dans la mesure où ils s'impliquent ensemble à développer leur « héritage du progrès et du bien-être humain »[3].

L'ambassadeur du Maroc au Liban, 'Abd al-Qâdir Ṣaḥrâwî, partage avec al-Zayyât la conviction que la solidarité méditerranéenne n'est pas une « simple idée » mais une « réalité qui s'impose » à tous les riverains de la Méditerranéen. Il déclare en effet : « il en est ainsi par la loi du voisinage, par la loi de la géographie et de l'histoire, par la loi de l'échange culturel tissé au long des siècles entre le Sud et le Nord de la Méditerranée, grâce à la loi des intérêts communs et, en tout premier lieu, du besoin urgent de sécurité et de paix, grâce également à la loi de la conscience à laquelle l'humanité est parvenue, l'obligeant à transformer les relations anciennes en des relations nouvelles basées sur l'amour et le respect de la dignité humaine »[4]. Tout en affirmant la position favorable de son pays à l'égard de la solidarité méditerranéenne allant même jusqu'à considérer la Méditerranée comme « le point géométrique de son avenir […] [de sa] sécurité [et de son] développement » Ṣaḥrâwî estime que la principale illustration de cette solidarité doit être manifestée par la garantie de « la sécurité »[5]. Rejoignant Jumblât qui refuse d'admettre Israël comme membre de cette solidarité méditerranéenne, Ṣaḥrâwî établit un lien entre l'insécurité présente de cette mer et de ses peuples et l'injustice imposée par cet Etat contre « le peuple palestinien » chassé de sa terre et persécuté sur ce qui en reste. Il souligne également le fait que les Israéliens, ne se contentant pas d'occuper d'une façon permanente les territoires

[1] Mohammad Ḥassan al-ZAYYÂT, « Message de S.E. Mohammad Ḥassan al-Zayyât à Mr. Michel Asmar. Cénacle libanais », A.C.L., volume XXV, « Conférences », op. cit., p. 1.
[2] *Ibid.*, p. 2.
[3] *Ibid.*, p. 3.
[4] 'Abd al-Qâdîr al-ṢAḤRÂWÎ, « Allocution de S.E.M. 'Abd al-Qâdir al-Ṣaḥrâwî », A.C.L., volume XXV, « Conférences », op. cit., p. 1.
[5] *Ibid.*, p. 3.

palestiniens, mènent aussi une politique agressive visant à conquérir les territoires de l'Egypte, de la Syrie, de la Transjordanie et dont « souffre d'une manière particulière ce pays pacifique, [le Liban] »[1]. Malgré son attachement à l'idée méditerranéenne, Ṣaḥrâwî est le premier orateur à souligner que cette idée ne pourra développer ses effets que si, au préalable, est réglé le conflit israélo-palestinien[2].

C'est Georges Ṣaddiqnî, diplômé en philosophie de l'Université de Damas, président de l'Union des écrivains arabes (*ittiḥâd al-kuttâb al-'arab*), traducteur en arabe de diverses œuvres philosophiques – comme celles de Paul Ricœur, de Marx, de Hegel et de Jaspers –, député et ministre syrien de l'Information à l'époque, qui est le plus critique à l'égard de l'Europe en tant que partenaire méditerranéen de la « nation arabe ». Ṣaddiqnî se déclare certes très attaché à l'idée du « pont de communication qui est devenu une relation éternelle » que représente la Méditerranée entre les « Arabes » et les « Européens », entre « l'héritage sémitico-arabe et l'héritage gréco-européen »[3] puisque c'est à travers ce pont que s'est définie « une image de l'homme et de l'existence […] qui ne cesse d'être jusqu'à nos jours la plus parfaite et la plus noble ». Cependant, Ṣaddiqnî juge nécessaire de rappeler à cette Europe que c'est elle qui est responsable du démembrement de ce partenariat méditerranéen par sa « politique basée sur le colonialisme » : « Notre partenaire de la rive septentrionale a cru qu'il pouvait émietter la rive méridionale pour la dominer, avec l'Afrique et l'Asie. Ce fut son péché mortel. Il ignorait, ce faisant, qu'il sapait les fondements de sa propre existence »[4]. En tant que représentant de la Syrie qui avait déjà été en conflit avec Israël en octobre 1973, Ṣaddiqnî ne peut qu'accuser l'Occident d'avoir « trahi la fidélité » dans sa relation avec l'Orient arabophone : « [l'élément] le plus traître de ses entreprises, *dit-il*, a été l'établissement de l'entité sioniste au cœur de notre région ». Refusant les « prétentions mensongères » consistant à dire que les « Arabes » veulent « exterminer les juifs », Ṣaddiqnî met en évidence le fait que c'est Israël, cette « invasion européenne », qui œuvre pour « exterminer les Palestiniens moralement et physiquement, pour s'étendre comme il lui plaît »[5]. Insistant sur l'idée que la Palestine constitue une « partie indivisible de la nation arabe d'une part, et de l'espace méditerranéen d'autre part », Ṣaddiqnî

[1] *Ibid.*, p. 4.
[2] *Ibid.*, p. 6.
[3] Georges ṢADDIQNÎ, « Allocution de S.E.M. Georges Ṣaddiqnî », A.C.L., volume XXV, « Conférences », op. cit., p. 1.
[4] *Ibid.*, p. 4.
[5] *Ibid.*, p. 5.

explique que le combat mené par la Syrie sur « les hauteurs syriennes du Golan » et sur le « Mont Hermon » ne consiste pas à exterminer les juifs mais à établir le « droit légitime des Palestiniens sur leur patrie », à repousser l'agression israélienne et à libérer les territoires syriens ; droit qui représente pour la Syrie, comme le souligne Ṣaddiqnî, « la pierre angulaire de toute compréhension entre [elle] et l'Occident »[1]. Autrement dit, et contrairement à l'attitude agressive et violente d'Israël, la lutte menée par la Syrie est, selon Ṣaddiqnî, une lutte pour la « paix […] mondiale [fondée sur la justice, non sur la conquête et la spoliation ».

Par ailleurs, si Ṣaddiqnî exprime l'attachement de son pays à « l'unité européenne », c'est pour faire comprendre aux « Européens » qu'ils doivent à leur tour reconnaître « l'unité des Arabes » afin que cette reconnaissance réciproque constitue le socle d'un « espace méditerranéen ». Ainsi, il n'est plus acceptable pour la Syrie et pour la totalité des « Arabes » d'être traités par l'Europe d'une manière qui les dépouille de leurs droits : « Tout ce que nous demandons à l'Europe, *dit-il*, se résume en un mot : qu'elle nous reconnaisse, en théorie et en pratique, notre droit à l'existence comme une seule nation et qu'elle nous parle comme un partenaire parle à son partenaire »[2].

Rejoignant Habachi dans l'idée que les « Arabes » possèdent un droit d'aînesse sur les civilisations, Ṣaddiqnî met en valeur le rôle qu'ils ont joué dans la traduction et l'interprétation d'Aristote et de Platon, antérieur à la transmission de cet héritage grec vers l'Occident. Il écrit : « l'héritage arabe est l'héritage sémitique. […] Lorsque les Arabes ont interprété l'héritage sémitique et l'ont fait parler dans un langage clair, ils ont façonné les grands signes de l'existence, ceux qui découvrent à l'homme sa destinée […]. Ce que les Arabes ont publié, […] plus exactement ce qu'ils ont repris à sa source et l'ont enrichi de leur expérience, c'est cet ensemble de signes qui dessinent les horizons spirituels de l'homme »[3]. Ce sont eux qui sont les maîtres de la rencontre de « la raison » avec « l'esprit ». Si l'Europe a fait de la « rationalité aristotélicienne » la base de la « science » et de la « civilisation technologique », ce sont les Arabes, de souche sémitique, qui ont appris à l'homme qu'ils sont « égaux dans la Vérité et

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 7.
[3] *Ibid.*, p. 2.

frères en sa miséricorde ». Autrement dit, ce sont les « Arabes » qui ont dévoilé « le visage de la Providence » et révélé « un monde en profondeur »[1].

Quant à son point de vue concernant le Liban, ce pays qui fut toujours un sujet de préoccupation majeure pour la politique étrangère de la Syrie, Ṣaddiqnî déclare clairement que ce pays est en premier lieu arabe, voire le « fils aîné de l'arabisme » parce que c'est lui qui a « préservé la langue des Arabes et l'a renouvelée » durant l'époque de la Nahda.

À la différence de Ṣaddiqnî, Mario Pedini, un des deux représentants de la rive européenne de la Méditerranée au colloque, Sous-secrétaire d'Etat aux Affaires étrangères d'Italie, défend l'idée que le Liban est le pays le plus indiqué, de par ses traditions historiques et culturelles, pour relancer « l'identité méditerranéenne »[2]. Associant indirectement les « Arabes » à « l'islam » et les Européens au christianisme, Pedini estime que la Méditerranée a longtemps représenté cet espace de rencontre entre « Europe » et « Islam », entre la « civilisation chrétienne » et la « civilisation islamique » pour faire émerger une « culture méditerranéenne » et forger une « figure de l'homme méditerranéen »[3]. Se rapprochant beaucoup de l'idée de Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ consistant à faire de la Méditerranée une « troisième force » mondiale, Pedini voit, dans la coopération « Europe-islam » ou dans « l'axe Europe- Pays arabes avec une projection vers l'Afrique », une force qui peut constituer sur la scène internationale une structure nouvelle face à « l'axe Washington-Moscou ». Mais si Pedini semble très favorable à cette entité, il précise qu'elle ne doit pas menacer les rapports de l'Europe avec l'autre rive de l'Atlantique notamment sur le plan de sa sécurité, comme il reconnaît aux « Arabes » leur droit à entretenir des relations avec le « monde socialiste »[4]. Dans cette perspective, la Méditerranée n'est pas seulement un axe rapprochant Europe et Monde arabe, elle est aussi une structure à travers laquelle « l'Europe atlantique et communautaire » serait capable de jouer un rôle médian entre les Etats-Unis d'Amérique et les « Arabes ». Cependant, la coopération arabo-européenne dépend, selon Pedini, de l'issue du conflit arabo-israélien. Bien que cette coopération bénéfice de toutes les bases historiques et culturelles pour réussir, elle ne peut être envisagée que s'il est mis un terme à ce conflit.

[1] *Ibid.*, p. 3.
[2] Mario PEDINI, « Allocution de S.E.M. Mario Pedini », A.C.L., volume XXV, « Conférences », op. cit., p. 6.
[3] *Ibid.*, p. 2.
[4] *Ibid.*, 3-4.

Le deuxième témoin occidental convié au colloque est le diplomate et ancien premier ministre français (1968-1969), Maurice Couve de Murville. Empêché d'être présent par le décès du Président Pompidou et la tenue d'élections présidentielles, Couve de Murville, attaché à la « coopération entre l'Europe et les Pays Arabes » et au fait que Beyrouth représente la « synthèse » méditerranéenne, envoie le texte de son intervention qui est lu par la secrétaire générale du Cénacle de l'époque, Renée Asmar. À l'instar de tous les participants, il voit dans la Méditerranée plus qu'un « cadre physique » : elle est un « ensemble humain, culturel et politique »[1]. Répliquant indirectement à Ṣaddiqnî, Couve de Murville insiste sur l'idée que l'Europe, du fait qu'elle s'est épuisée en « guerres fratricides » et s'est affaiblie, n'est plus en mesure de mener une politique de colonisation envers ses voisins « Arabes ». Il déclare explicitement : « la volonté de domination a disparu, y compris chez ceux des Européens qui, tels les Britanniques, ne sont pas méditerranéens »[2]. C'est pourquoi il invite les « Arabes » à coopérer avec les Européens pour établir des rapports qui prennent en compte la nouvelle situation internationale, à savoir : la fin de l'impérialisme européen et la montée des deux puissances mondiales que sont « l'Empire américain » et « l'Empire soviétique »[3]. Premier ministre du général de Gaulle, il n'est pas étonnant que Couve de Murville trouve dans la défense de l'indépendance des pays européens et des pays arabes une cause commune : « Si les Européens n'ont plus les moyens militaires de la puissance et de la domination universelles, s'ils ont en conséquence perdu l'esprit de conquête, d'autres ont pris leur place. Ce sont inévitablement les deux géants [Etats-Unis et Union soviétique] […]. Nous avons en commun un grand souci, un souci fondamental, celui de préserver notre indépendance »[4]. L'indépendance et le « respect de toutes les nations » constituent, à ses yeux, le socle essentiel nécessaire à la sauvegarde de la paix mondiale. Quant au « problème israélien » posé par ses interlocuteurs arabes, il ne peut être résolu, selon lui, qu'en coopération avec les deux empires mondiaux. Contrairement à Ṣaddiqnî, Couve de Murville estime qu'il est vain que les « Arabes » continuent d'accuser l'Europe d'être la responsable du drame palestinien : l'Europe n'est plus la puissance

[1] Maurice Couve de MURVILLE, « Allocution de Premier ministre Couve de Murville », A.C.L., volume XXV, « Conférences », op. cit., p. 1.
[2] *Ibid.*, p. 4.
[3] Les propos de Couve de Murville s'inscrivent dans le cadre de la « politique arabe » de de Gaule menée par la France après la fin de la guerre d'Algérie ; cf. Paul BALTA et Claudine RULLEAU, *La politique arabe de la France : de De Gaulle à Ponpidou*, Paris, France, 1973.
[4] *Ibid.*, p. 5.

impérialiste qu'elle a pu être et il est temps de dépasser les malentendus anciens pour qu'une véritable coopération euro-arabe s'instaure.

Ainsi, Michel Asmar a réussi à rassembler pour la première fois dans un pays oriental des représentants des deux rives de la Méditerranée pour qu'ils dialoguent directement et évoquent explicitement leurs divergences de même que leurs convergences. Par cet acte, le Cénacle libanais a consacré le Liban non seulement comme un pays de la pensée méditerranéenne mais aussi comme un espace de dialogue entre « Europe » et « Monde arabe ».

Le colloque de mai 1974 est le couronnement d'une démarche qui a été lancée par Michel Chiha et développée par René Habachi durant presque un quart de siècle et qui consiste à voir dans la Méditerranée une « civilisation » regroupant ses riverains autour des caractéristiques géographiques, historiques, culturelles, économiques et politiques communes. Tourné vers elle depuis le temps des Phéniciens et étant lui-même un espace où convergent les langues, les cultures, les religions et les divers courants intellectuels, le Liban occupe une place centrale dans cette civilisation ; il en est la meilleure incarnation.

CHAPITRE XI

1974 – AU SEUIL DES GUERRES AU LIBAN

Tout au long des années 1973, 1974 et 1975, Michel Asmar aborde les questions les plus critiques pour le pays, celles qui menacent plus particulièrement la stabilité intérieure, telles les relations libano-arabes et plus précisément libano-syriennes, les conflits entre chrétiens et musulmans et l'existence même du Liban que certains alors qualifient d'« entité artificielle » (*kayân iṣtinâ'î*)[1]. C'est dans ce cadre qu'il organise avec la collaboration de l'Union des Écrivains arabes de Syrie, en décembre 1974, la semaine des « Rencontres culturelles syriennes au Liban » avant d'élaborer un programme détaillé pour une semaine de « Rencontres culturelles libanaises à Damas » prévue en mai 1975 mais qui sera annulée en raison de l'éclatement des guerres au Liban en avril 1975. Dans ce même cadre, Asmar sollicite des spécialistes en droit et en histoire, tels que Antoine Khayr, Zakariyya Nsouli et Edmond N'îm pour discuter l'important ouvrage d'Edmond Rabbath *La formation historique du Liban politique et constitutionnel.* Enfin, il demande à des figures de l'Eglise catholique et partisans du dialogue interreligieux comme Jean Lacroix, Jean Daniélou, Youakim Moubarac, Georges Khuḍr et Michel Hayek d'évoquer les terrains de rapprochements possibles entre chrétiens et musulmans. Ces tentatives menées par Michel Asmar n'ont cependant pas empêché le Liban de glisser, à partir du second semestre de l'année 1975, vers des épisodes et formes de guerres fratricides sans fin[2].

[1] Sur ce point voir le livre de Kamâl al-ṢALÎBÎ, *Bayt bi manâzil kathîra* (Une maison à plusieurs demeures), Beyrouth, Dâr Naufal, 2000 ; et la réplique de Jean SHARAF, « Fî qirâ'a li-kitâb ''*Bayt bi manâzil kathîra*''. Lubnân bayn al-ta'rîkh al-îdyûlûjî wa al-manhaj al-wad'î » (Lecture dans le livre ''*Une maison à plusieurs demeures*''. Le Liban entre l'historicité idiolgique et la méthodologie positive), *Majallat al-difâ' al-waṭanî*, n°3, 1990, p. 165-190.

[2] Le petit nombre bien plus réduit de conférences prononcées durant ces années-là ainsi que l'adoption de nouvelles formes d'action intellectuelle, nous ont dicté une approche différente que celle adoptée pour les périodes précédentes et consistant à détailler davantage le contenu de la conférence ou de l'événement culture.

Les rencontres culturelles syro-libanaises : de l'espérance à l'échec

Convaincu de l'importance de la solidarité arabe, notamment après le séisme du 5 juin 1967, Michel Asmar pense que pour ce qui concerne le Liban le socle de cette solidarité passe par le renforcement des relations libano-syriennes. C'est dans cet esprit que des rencontres culturelles entre intellectuels libanais et syriens ont été organisées entre lui-même, d'une part, au titre du Cénacle libanais et, d'autre part, 'Adnân Baghjâtî, ancien ministre de l'Education nationale en Syrie et directeur de l'Union des Écrivains arabes de Syrie, Antoine Maqdisî, conseiller du Ministre syrien de la Culture et Ahmad Sulaymân al-Ahmad, directeur des relations culturelles extérieures en Syrie[1]. Après six réunions entre des représentants du Cénacle et de l'Union des Ecrivains à Beyrouth et à Damas[2], un accord a été conclu pour organiser une « semaine culturelle syrienne à Beyrouth » du 1er au 8 décembre 1974 où une dizaine d'écrivains et d'artistes représentant la littérature, la poésie, la philosophie, le cinéma, la télévision, le théâtre, la peinture et la musique sont les « hôtes du Cénacle ». Mettant en exergue le fait que la Syrie et le Liban forment une « même zone culturelle dans le cadre de la culture arabe au service d'un humanisme moderne », les représentants du Cénacle et de l'Union expriment leur souhait que ces rencontres constituent une occasion pour les intellectuels libanais et syriens de faire « plus ample connaissance » et de s'informer sur « les courants qui se manifestent dans [les] domaines [culturels] au Liban et en Syrie et d'en assurer la diffusion auprès de l'opinion publique »[3]. Cette manifestation ne vise pas seulement la « réactiv[ation] » des relations entre les intellectuels des deux pays qui se sont « relâchées depuis pratiquement une génération » avec la montée des différences politiques, économiques et culturelles depuis le début des années cinquante[4], elle se veut aussi un « premier pas dans le rapprochement libano-syrien »[5]. Considérée comme une porte du Liban vers le « Monde arabe », force régionale qui, avec

[1] *l'Agence nationale pour l'Information*, 7/11/1974.
[2] La première réunion s'est déroulée à Damas le dimanche 23/6/1974, la deuxième s'est déroulée à Beyrouth le 4/8/1974, la troisième s'est déroulée à Beyrouth le 30/9/1974, la quatrième s'est déroulée à Damas le 5/10/1974, la cinquième s'est déroulée à Beyrouth le 14/11/1974 et la sixième s'est déroulée à Damas (mais la date n'est pas connue). Pour plus d'informations sur ces réunions cf. « Le programme des réunions », A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ».
[3] « Manifeste des rencontres » signé par Michel Asmar et 'Adnân Baghjâtî, A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ».
[4] *L'Orient le Jour*, 1/10/1974.
[5] Éditorial, « Pour resserrer les liens culturels libano-syrien. Contact établi entre le Cénacle libanais et l'Union des Écrivains arabes de Damas », *La Revue du Liban*, Beyrouth, 3/10/1974.

l'arrivée du président Hafez al-Assad au pouvoir[1], est devenue la puissance la plus influente au Liban dès 1974, la Syrie s'est trouvée naturellement conviée à la tribune du Cénacle libanais qui avait le souci de voir se développer les relations entre les deux pays qu'Asmar considère comme des pays « frères ». Et la rencontre entre les intellectuels a été organisée non seulement pour renforcer les relations fraternelles entre eux mais aussi pour que le Liban « exerce [sa] mission arabe et internationale » sur le plan politique autant que sur le plan culturel : « nous ne saurions définir seuls notre rôle dans le monde arabe, *déclare-Asmar*, il faut le faire avec nos voisins les plus proches »[2].

La semaine est ouverte le lundi 2 décembre 1974 à l'Assembly Hall de l'Université américaine de Beyrouth par une séance musicale où se produisent sept musiciens membres de l'Institut arabe pour la Musique de Damas[3] : Noushik Yakoubian et Sulaymân Adouev au violoncelle, 'Urfân Ḥanbalî, Sergo Shanitzeh et Ubân Zirklî au violon, Ḥamza Wâdî au piano et Mohammad Ḥanânâ à la viole[4]. Une table ronde le mardi 3 décembre 1974[5] réunit des intellectuels des deux pays. Le compte-rendu de cette réunion ne nous est pas parvenu, mais on en trouve des échos dans la presse libanaise. Alors que *al-Nahâr*[6] met l'accent sur le volonté des intellectuels présents de rétablir les « liens intellectuels et littéraires entre les deux [pays] frères », *al-Binâ'*[7] leur reproche, surtout à Michel Asmar, Ṣalâḥ al-Mounajjid, Ahmad Makkî, Yusif Ḥûrânî, 'Adnân Baghjâtî et Fu'âd Ifrâm al-Bustânî, d'être des « traditionnalistes » responsables, directement ou indirectement, de la rupture culturelle advenue entre les deux pays depuis les années cinquante alors qu'ils constituent « une unité spirituelle et culturelle malgré toutes les différences politiques artificielles ».

[1] Après le retrait de l'Egypte du conflit arabo-israélien après sa signature des accords de Camp David, Hafez Assad s'est rendu compte que la Syrie n'était plus capable de mener seule une guerre contre Israël pour libérer les plateaux du Golan. C'est ce qui le conduit à concevoir une nouvelle politique consistant utiliser le Liban, la Transjordanie et l'OLP comme autant de cartes à sa disposition pour mener la lutte contre Israël et ses alliés ; cf. Patrick SEAL, *Assad. Al-Ṣirâ' 'alà al-Sharq al-awsat*, op. cit.

[2] *L'Orient le Jour*, op. cit.

[3] Pour mesurer l'ampleur de cette manifestation culturelle libano-syrienne voir les échos dans la presse libanaise arabophone et francophone : *al-Usbû' al-'arabî*, 7/10/1974 ; *al-Nahâr*, 2,8/10/1974, 8/11/1974 et 5, 10/12/1974 ; *al-Anwâr*, 3,8/10/1974 et 4, 5, 6, 12/12/1974 ; *Lisân al-ḥâl*, 3,9/10/1974 et 6/12/1974 ; *al-Ḥawâdith*, 11/10/1974 ; *al-Jumhûr*, 5, 12/12/1974 ; *al-Muḥarrir*, 4, 7/12/1974 ; *al-Binâ'*, 7/12/1974 ; *al-Ṣayyâd*, 10/7/1974 ; *La Revue du Liban*, 3/10/1974, 9/11/1974 et 7/12/1974 ; *L'Orient le Jour*, 1/10/1974, 27/11/1974 et 4/12/1974 ; *Le Soir*, 8/10/1974 et 5/12/1974.

[4] Brochure « Rencontres culturelles syrienne au Liban. Séance musicale. 2/12/1974) », A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ».

[5] *Lisân al-ḥâl*, 6/12/1974.

[6] *Al-Nahâr*, 5/12/1974.

[7] *Al-Binâ'*, 7/12/1974.

En parallèle[1], une exposition d'art plastique syrien contemporain est organisée dans la salle d'exposition du Conseil national pour le développement du tourisme, rue Hamra à Beyrouth[2] qui est inaugurée le mercredi 5 décembre par une allocution du directeur du département des Beaux-Arts au Ministère de la Culture et de l'orientation nationale en Syrie Na'îm Ismâ'îl[3]. Quant à la littérature syrienne, elle est représentée par Khaldûn al-Sham'à, membre de l'équipe éditoriale de la revue syrienne littéraire *al-Mawqif al-adabî*, qui prononce une conférence sur le mouvement littéraire contemporain en Syrie et ses liens avec la « modernité » (*al-ḥadâtha*)[4].

La rencontre sans doute la plus importante est celle organisée le 6 décembre entre les présidents des diverses universités du Liban, (le docteur Edmond N'îm président de l'Université libanaise, le docteur Georges Hakim vice-président de l'Université américaine de Beyrouth, le père Mu'ḍâl Murqada président de l'Université Saint-Joseph, l'abbé Buṭrus Qazzî président de l'Université Saint-Esprit de Kaslik et le docteur Mohammad Ḥilmî président de l'Université arabe de Beyrouth) et les présidents des universités syriennes (le docteur 'Abd al-Razzâq Qaddûra président de l'Université de Damas, le docteur Ahmad Yûsif al-Ḥassan président de l'Université d'Alep et le docteur Salîm Yâsîn président de l'Université de Lattaquié)[5] ainsi que les présidents des Fédérations estudiantines au Liban et en Syrie Jean Rizq et Ḥâmid Yûsuf. L'objectif principal recherché par Asmar à travers cette rencontre est la connaissance mutuelle et l'instauration d'un échange[6]. Alors que chacun des participants s'est concentré sur la situation et les perspectives de son université, le président de l'Université libanaise et le président de l'Université de Damas ont évoqué les grands traits de la politique publique de l'enseignement supérieur dans leur pays respectif. Qaddûra souligne quatre caractéristiques de l'enseignement

[1] Cf. le programme détaillé de cette semaine culturelle, A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ».
[2] Cf. la lettre adressée par Michel Asmar au Conseil national pour le développement, 5/11/1974 et la réplique du Conseil au directeur du Cénacle le 19/12/1974, A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ».
[3] Brochure « Rencontres culturelles syrienne au Liban. Inauguration de l'exposition de peinture et de sculpture. 4/12/1974) », A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ».
[4] Cf. le texte de la conférence « Madkhal li-dirâsat al-ḥaraka al-adabiyya al-mu'âṣira fî Suryâ » (Introduction à l'étude du mouvement littéraire contemporain en Syrie), 5/12/1974, Brochure « Rencontres culturelles syrienne au Liban. Séance musicale. 2/12/1974) », A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ». Cf. aussi *al-Ḥawâdith*, 20/12/1974 ; *al-Anwâr*, 7/12/1974 et *al-Muḥarrir*, 7/12/1974.
[5] Cf. *al-Nahâr* 7/12/1974.
[6] Michel ASMAR, « Mot d'Asmara lors de la rencontre universitaire », 6/12/1974, Brochure « Rencontres culturelles syrienne au Liban. Séance musicale. 2/12/1974) », A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ».

supérieur en Syrie : adoption de la langue arabe dans les programmes, facilitation de l'adhésion des étudiants à l'Université, adaptation de l'enseignement supérieur à la réalité de la vie syrienne et à ses exigences et enfin coopération avec tous les pays de la « patrie arabe » (*al-waṭn al-'arabî*) notamment sur le plan des échanges d'étudiants et d'enseignants[1]. Se plaisant à affirmer que le Liban et la Syrie sont « deux jumeaux » (*taw'amân*), Edmond N'îm, quant à lui, révèle la volonté de la présidence de l'Université libanaise d'« arabiser »[2] (*ta'rîb*) tous ses programmes[3].

Ayant un sens aigu de l'impact de la télévision sur l'opinion publique, Asmar organise à l'issue de ces rencontres culturelles une table ronde télévisée diffusée sur le « canal 9 » le 12 décembre 1974[4]. Présidant cette table ronde, Michel Asmar affirme à nouveau qu'il vise à « définir le rôle arabe » du Liban. Ayant conscience que ce rôle ne peut être pleinement tenu qu'à travers la coopération avec autrui, Asmar est persuadé que « cet autre interlocuteur arabe [est] naturellement la Syrie, et [précisément] le représentant de la culture en Syrie »[5]. Le rédacteur en chef du quotidien beyrouthin *Lisân al-ḥâl*, Jibrân Ḥâyik estime que ces rencontres sont une forme de « confrontation entre l'ancien et le moderne », et la romancière syrienne Colette Suhayl Khûrî met l'accent sur la nécessité de voir ces rencontres être assuré de façon permanente par le Cénacle libanais, l'Union des Écrivains arabes de Damas ou même par les ministères de la culture des deux pays. De son côté, Ahmad Makkî, doyen de la faculté des Lettres à l'Université libanaise, souligne le fait que ce sont les Libanais qui sont ouverts aux contacts avec la Syrie : ce sont eux, en effet, qui, la plupart du temps, vont en Syrie solliciter écrivains, poètes, enseignants, penseurs et artistes ; de même, c'est le Liban qui accueille nombre d'intellectuels syriens qui enseignent dans les diverses universités libanaise et qui écrivent dans les divers revues et quotidiens libanais. En revanche, jamais les Syriens, selon Makkî, n'ont fait « appel à des Libanais ni pour donner des conférences ni pour donner des cours à l'Université

[1] Cf. *al-'Amal*, 7/12/1974.
[2] Sur l'arabisation des programmes au Liban et dans les pays de langue arabe voir Qâsim 'Uthmân NÛN, *Al-Ta'rîb fî al-waṭan al-'arabî*, Kharṭûm, Dâr Jâmi'at al-Kharṭûm, 1988 ; Ahmad Bin NU'MÂN, *Al-Ta'rîb bayna al-mabda' wa al-taṭbîq*, Alger, Al-Sharika al-waṭaniyya, 1981 ; et Sa'd Bin Hâdî al-QAḤṬÂNÎ, *Al-Ta'rîb wa naẓariyyat al-takhṭîṭ al-lughawî*, Beyrouth, Markaz dirâsât al-wiḥda al-'arabiyya, 2002.
[3] *Al-Ḥayât*, *al-Liwâ'*, *al-Safîr*, *al-Jarîda*, 7/12/1974 ; et *al-Anwâr*, 9/12/1974.
[4] Lettre adressée du directeur général de la Compagnie libanaise de télévision S.A.L. Paul Tannous à Michel Asmar confirmant son approbation pour organiser la couverture de cette semaine culturelle syrienne au Liban, cf. A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ».
[5] Compte rendu de la table ronde organisée à la télévision libanaise canal 9, 12/12/1974, cf. A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 », p. 1.

syrienne »[1]. Il y a là, dit-il, une forme de méfiance de la part des Syriens vis-à-vis de leurs voisins Libanais. Antoine Maqdisî, critique littéraire et conseiller au ministère de la culture en Syrie, exprime lui aussi cette méfiance entre intellectuels syriens et libanais : « Il y a toujours, *dit-il*, des accusations mutuelles et réciproques ». Mais contrairement à Makkî, Maqdisî affirme que la méfiance est ressentie surtout par les Libanais envers les Syriens. Cela est dû, à ses yeux, à un « problème sérieux » résidant dans le fait que la « nouvelle Syrie » est totalement ignorée par les intellectuels libanais : « il y a une évolution de la Syrie qui n'a pas été captée au Liban. Pour moi, c'est là le fond du problème »[2].

C'est le philosophe et ami du Cénacle Karîm ʻAzqûl qui va donner un sens philosophique à ces rencontres. Tout en reconnaissant une « vérité » selon laquelle il y a beaucoup de « difficultés », de « divergences », de « points de vue opposés » parmi les divers peuples de langue arabe concernant la « constitution de ce qu'on appelle la nation arabe ou le monde arabe », ʻAzqûl affirme qu'il existe aussi une autre « vérité » consistant à dire que le « monde arabe constitue une communauté de culture »[3]. Autrement dit, bien que des Libanais affirment que le Liban est une « nation séparée et indépendante » de ses voisins et que des Syriens insistent sur la primauté de l'appartenance du Liban à une « Grande Syrie indépendante », il existe une « culture arabe […] à laquelle appartiennent tous les peuples des pays arabes ». En revanche, ʻAzqûl comme Asmar, tout en reconnaissant le visage arabe du Liban, ne nie pas le « cachet particulier à chacun des pays arabes » qu'ils considèrent comme le premier élément constitutif de la culture arabe commune : « Plus le cachet local, *dit-ʻAzqûl*, est reconnu et se manifeste d'une façon concrète et réelle, plus les peuples de ces pays pourront contribuer à leur culture arabe générale, parce que la culture arabe commune ne peut être la synthèse de quelque chose de vide, mais au contraire de quelque chose de vivant, de réel qui vient de chaque pays arabe et qui représente le terreau de ces pays »[4]. C'est dans cette perspective que ces rencontres culturelles entre intellectuels syriens et libanais prennent leur sens. D'une part, il existe des Libanais qui insistent sur leur singularité au détriment de la culture arabe et, d'autre part, il y a des Syriens qui insistent sur la culture arabe au détriment de leur cachet particulier. Aussi, ces rencontres visent-elles à faire une synthèse des deux tendances dans les deux pays afin d'équilibrer « cachet local »

[1] *Ibid.*, p. 2.
[2] *Ibid.*, p. 4.
[3] *Ibid.*, p. 6.
[4] *Ibid.*, p. 7.

et « cachet arabe » en vue, non seulement d'enrichir la culture arabe, mais aussi de promouvoir le rapprochement entre Liban et Syrie et par suite entre tous les pays de langue arabe et de réaliser culturellement au moins la solidarité arabe désirée par les Cénacliens.

Dans la conclusion de cette table ronde télévisée, Asmar ne manque pas de situer cette semaine culturelle dans le cadre d'un projet plus ambitieux visant à réunir tous les six mois des intellectuels libanais, syriens, tunisiens, algériens, marocains, égyptiens et iraquiens à Damas et à Beyrouth afin qu'il vivent ensemble « des semaines culturelles de rapprochement humain »[1], avec en perspective l'organisation de futures « rencontres internationales ».

Les deux lettres adressées par 'Adnân Baghjâtî et par Ahmad Sulaymân al-Ahmad à Michel Asmar[2] disent non seulement leur gratitude envers le Cénacle libanais pour la réussite de la semaine culturelle syrienne à Beyrouth mais aussi leur volonté de voir se poursuivre ces rencontres culturelles libano-syriennes[3]. Comme convenu, un programme détaillé est élaboré[4] entre le Cénacle et l'Union pour une semaine culturelle libanaise à Damas programmée entre le 30 juin et le 8 juillet 1975[5] faisant suite à celle tenue à Beyrouth avec comme but principal « la cristallisation de la personnalité culturelle arabe » (*balwarat al-shakhṣiyya al-thaqâfiyya al-'arabiyya*)[6]. Une séance musicale, une exposition d'œuvres d'arts, une soirée poétique et des conférences sur le Liban, le Sud-Liban et la littérature sont prévues. Mais cette semaine n'a pu se réaliser en raison de la montée de la violence au Liban à partir de l'été 1975. En novembre 1977, Asmar a essayé de réorganiser cette semaine culturelle[7] mais la dégradation de la situation sécuritaire au Liban a constitué un obstacle rédhibitoire.

Quoi qu'il en soit, l'idée qui a nourri cette initiative lancée par Asmar pour créer un espace de rencontre entre intellectuels libanais et syriens et par la suite entre intellectuels de tous

[1] *Ibid.*, p. 6.
[2] Lettres adressées par Baghjâtî et par Ahmad Sulaymân al-Ahmad à Asmar le 15/12/1974 et le 28/12/1974, A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ».
[3] Cf. les échos de cette semaine dans la presse syrienne : *al-Baath*, 29/11/1974, 8/12/1974 ; *al-Thawra*, 4, 6, 18/12/1974 ; et *al-Sharqiyya*, n°décembre 1974- janvier 1975.
[4] Cf. ce programme publié et les cartes d'invitation dans A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 », cf. aussi *La Revue du Liban*, Beyrouth, 28/6/1975, *L'Orient* et *Le Soir*, 23/6/1975.
[5] Cf. le manifeste de cette semaine signé par Michel Asmar et 'Adnân Baghjâtî, A.C.L., Volume XVI, « Rencontres libano-syriennes 1974-1975 ».
[6] Michel ASMAR, « Interview avec Michel Asmar. Le Liban culturel va en Syrie. Michel Asmar : un Liban veut dire un Liban mort », *al-Ṣayyâd*, Beyrouth, 10/7/1975.
[7] Cf. *al-Nahâr* et *al-Anwâr*, 3/11/1977.

les pays de langue arabe, montre une prise de conscience de l'intelligentsia libanaise de la nécessité de s'ouvrir à son voisin le plus proche, la Syrie, et pour élaborer ensemble un modèle de coopération culturelle susceptible de toucher tous les autres pays du « Monde arabe ».

Liban : entre laïcité et arabité

Trois questions principales étaient en débat entre Libanais durant la première moitié des années soixante dix : la spécificité du Liban, le confessionnalisme et le pacte national. C'est l'un des plus grands juristes du Liban, Edmond Rabbath, qui va aborder ces trois questions à la fois dans son ouvrage *La Formation historique du Liban politique et constitutionnel* publié en 1973 aux Éditions de l'Université libanaise[1] et réédité en 1986 avant d'être traduit en arabe par Ḥassan Qubaysî et publié en 2002 dans la même maison d'édition[2].

Né en 1902 à Alep, Edmond Rabbath fait ses études au Collège allemand d'Alep puis à la Faculté de Droit à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. En 1925 il se rend à Paris pour préparer à la fois une thèse de doctorat en droit sous la direction du professeur Gilbert Gidelle[3], un mémoire en sciences politiques à l'École Libre des Sciences Politiques[4] et suivre avec succès la préparation d'une licence en philosophie. Syriaque catholique et de tendance arabiste, il devient l'un des chefs du Bloc national syrien et le compagnon de Ibrâhîm Hanânû le chef du Bloc à Alep. Élu débuté d'Alep durant les années trente, il participe à l'action du Bloc consistant à contester le mandat français et à appeler à l'union arabe. À cette époque, le Liban n'était pour lui qu'un pays éphémère et artificiel façonné par le mandat français et ne pouvant survivre que grâce à la présence française[5]. Dans son livre *Unité syrienne et devenir arabe* il écrit : « Trainant « Trainant désormais comme des boulets les annexions de 1920, [le Liban] s'oblige, pour vivre et subsister, à ne compter que sur la force française, car ils pressent le jour où, celle-ci venant à

[1] Edmond RABBATH, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, op. cit.
[2] Edmond RABBATH, *Al-Takwîn al-târîkhî li-Lubnân al-siyâsî wa al-dustûrî*, Tradtuit en arabe par Ḥassan QUBAYSÎ, Beyrouth, Les publications de l'Université libanaise, 2002, 2 tomes.
[3] Un des plus grands juristes français et membre de la commission de la rédaction de la Constitution libanaise présidé par Paul Boncourt. Témoignage de l'ancien président du Conseil supérieur de la Magistrature au Liban Mr. Antoine KHAYR, 5/9/2011.
[4] L'École Libre des Sciences politiques est devenue, en 1945, l'Institut d'Études Politiques de Paris (IEP), souvent désigné par le terme « Sciences Po ».
[5] Cf. Adîb KARAM, « Muftâḥ al-mustaqbal 'almana wa 'urba » (Laïcité et arabité, les clés de l'avenir), *al-Nahâr*, 31/3/1974.

s'affaiblir ou à disparaître, les réfractaires, les hostiles, les irrédentistes, la moitié du Liban qui ne veut pas du Liban, se soulèveront pour briser la charpente factice de cet Etat, en porte-à-faux, fait d'intérêts et de baïonnettes, supprimer l'Anti-Liban et retrouver à nouveau le chemin de Damas »[1]. En 1936, il quitte Alep pour le Liban. Naturalisé au début des années cinquante, il participe avec Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ, Fawzî al-Bardawîl et Naṣrî al-Ma'lûf à la fondation du parti arabiste *al-Nidâ' al-qawmî* avant de présenter sa candidature aux élections législatives de 1953. Bien qu'opposé au mandat français, Rabbath est un syriaque catholique francophone qui croit sincèrement aux idéaux et aux principes des Lumières et de la Révolution française. De ce fait, pour lui, l'arabisme n'est pas un produit de la civilisation musulmane mais un projet démocratique laïque dont l'objectif principal consiste à respecter les libertés et la diversité des opinions. Travailleur assidu, il devient l'un des avocats les plus éminents du Liban. Parallèlement à son activité juridique, il enseigne le droit à l'Université Saint-Joseph et à l'Université libanaise. Croyant dans la vocation du Cénacle et ayant beaucoup d'estime et de considération pour Michel Asmar, Rabbath a été un ami très proche du Cénacle et d'Asmar tout au long de sa vie. Il était même l'avocat et le conseiller juridique du Cénacle[2].

Rabbath représente, selon son disciple et ami l'ancien président du Conseil supérieur de la Magistrature au Liban, Antoine Khayr, un cas illustre où un arabiste se convertit, durant les années soixante-dix et quatre-vingt, à une libanité rationaliste ouverte à l'idée arabe. Son ouvrage s'inscrit dans cette perspective et répond aux trois problématiques citées ci-dessus.

Pour Rabbath, « l'entité libanaise », contrairement aux thèses libanistes qui la qualifient de « six fois » voire « cinquante fois millénaire », est un produit de la structure communautaire de la société qui la constitue[3]. Et le Liban moderne, pour un « regard objectif », n'est apparu sur la scène du Moyen-Orient « qu'à partir du XVIe siècle » avec l'Emir Fakhr al-Dîn[4]. Autrement dit, l'entité libanaise n'est pas une « entité nationale » au sens nationaliste du terme mais une « entité sociale », fruit d'un ensemble d'intérêts et d'une « coexistence communautaire »[5]. Néanmoins, Rabbath affirme la spécificité du Liban et sa capacité à survivre au mandat français.

[1] Edmond RABBATH, *Unité syrienne et devenir arabe*, Paris, Rivière, 1937, p. 179.
[2] *Les Années Cénacle (1946-1975) entre histoire, mémoire et actualité*, op. cit., p. 46.
[3] Edmond RABBATH, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, op. cit., p. 63-92.
[4] *Ibid.*, p. 157.
[5] *Ibid.*, cf. le chapitre II de ce livre intitulée « L'entité libanaise », p. 157-255.

Dans l'introduction au sous-chapitre III de la première partie de son livre intitulé « La formation du Grand-Liban », Rabbath écrit : « La survivance du Liban au mandat ne s'explique que par son passé qui lui avait forgé une entité propre, dont la projection finale en Etat a représenté l'aboutissement naturel. À la différence des autres cas syriens[1], le Liban ne fut pas une création *ex-nihilo* de la politique française. Il reposait sur un double fait historique et juridique, qui éclairait sa formation nationale, le démarquait sur la carte de la Syrie et le rangeait à part dans le monde arabe. Aussi la fondation de l'Etat libanais en 1920, ne fit-elle que répondre aux impératifs d'une histoire séculaire »[2]. Dès lors, l'existence du Liban repose sur des faits historiques allant de l'Emir Fhakhr al-Dîn à la *Mutaṣarrifiyya* du Mont-Liban[3] en passant par les Emirs Chéhab et le double *Qa'imaqâmiyya*[4], elle s'appuie également sur une série de faits juridiques tels que les arrêtés organiques de 1920, la proclamation du Grand-Liban le 1er septembre 1920, la consécration de la nationalité libanaise en 1925, l'élaboration de la constitution en 1926, la conclusion des traités franco-syrien et franco-libanais en 1936, la proclamation de l'indépendance en 1941 et enfin la réalisation de l'indépendance en 1943 et son achèvement avec le retrait des troupes étrangères de son territoire en 1946. Tous ces faits consacrent définitivement par le droit « l'entité libanaise » indépendante et souveraine[5].

En ce qui concerne le « confessionnalisme » ou le « régime communautaire », Rabbath le considère comme « l'infrastructure de la société libanaise ». Il est caractérisé par « la coexistence sur le même territoire, sous le signe d'une religion ou d'une doctrine religieuse, de divers

[1] L'Etat de Damas, l'Etat d'Alep, le gouvernorat de la montagne des Alaouites et le gouvernorat de la Montagne des Druzes.
[2] *Ibid.*, p. 367.
[3] C'est un « statut de droit international selon lequel la montagne libanaise est maintenue sous la souveraineté ottomane en plaçant cependant en même temps sa vie publique sous le contrôle des cinq Etats signataires d'Europe (France, Grande Bretagne, Autriche, Prusse, Russie) représentés sur place par leurs consuls à Beyrouth ». Ce statut repose principalement alors sur un Protocole et un Règlement organique signés d'une part par lesdits pays et d'autre part par l'Empire ottoman, cf. Edmond Rabbath, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, op. cit., p. 226-227. Cf. les textes du protocole et du Règlement dans Philip et Farîd al-KHÂZIN, *Al-Muḥarrarât al-siyâsiyya wa al-mufâwaḍât al-dawliyya 'an Lubnân wa Sûryâ*, Beyrouth, Dâr al-Râ'id al-lubnânî, 1983 (première édition en 1910), tome 2, p. 317-321.
[4] Régime politique scindant l'ancien Emirat libanais en deux caïmacama : un druze gouverné par un gouverneur druze comprenant les districts du Liban central et méridional peuplée d'une majorité druze, et un chrétien gouverné par un gouverneur chrétien s'étendant vers le nord où vivaient la masse des maronites. cf. Karam RIZK, *Le XIXème siècle de l'Emirat au Mutasarrifiyya*, op. cit. Pour plus d'informations sur la fondation du premier Conseil représentatif du Muttassarrifiyat cf. 'Abdallâh MALLĀḤ, *Al-Majlis al-idârî al-awwal fî Mutaṣarrifiyyat Jabal-Lubnân 1861*, Beyrouth, [s.e], 2001.
[5] Cf. la deuxième partie de l'ouvrage de Rabbath, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, op. cit. intitulée « L'Etat et la constitution », p. 251-535.

groupements ou communautés, qui se trouvent, de ce fait, gouvernés par leurs autorités respectives, régis par leurs institutions organiques et soumis à des juridictions autonomes, formées de membres appartenant à leurs hiérarchies religieuses, auxquelles l'Etat a reconnu la compétence d'appliquer leurs lois et coutumes, et même de dire le droit, en des matières relevant du statut personnel, entendu dans son acception la plus large, embrassant l'entier réseau de la vie familiale et spirituelle »[1]. Bien qu'il trouve son expression dans l'Etat libanais actuel, le confessionnalisme, selon Rabbath est, par ses origines, « rattaché à l'Etat musulman » et représente « le condensé d'un mode de vie collectif qui fut inhérent à l'essence même de l'islam »[2]. Alors qu'il fut appliqué au temps des « Arabes » et des « Ottomans » aux seules communautés juives et chrétiennes qui étaient appelées par la jurisprudence islamique « dhimmis » ou *ahl al-dhimma,* l'Etat libanais l'a adopté comme régime politique de partage du pouvoir entre les diverses communautés chrétiennes, juive et musulmanes, et cela comme solution médiane entre la conception islamique de gouvernance et la conception laïque occidentale. Dans cet ouvrage, Rabbath ne semble pas favorable au confessionnalisme parce qu'il ne se limite pas à l'application de normes juridiques diversifiées, mais qu'il empêche les Libanais de réaliser leur union nationale et par suite de s'ouvrir à une « fusion nationaliste arabe » les reliant à leurs voisins tout en maintenant la structure étatique de leur petit pays. Partant de cette conviction, Rabbath appelle à une « laïcisation dans l'arabité » qui, à ses yeux, représente « la clé de l'avenir »[3].

Dans cette perspective, le pacte national, qui est, selon Rabbath, le « fruit de la libanisation des musulmans et de l'arabisation des chrétiens » et qui, dans son essence, est un compromis entre chrétiens et musulmans s'accordant sur un vivre ensemble, devient « étroit pour les besoins actuels du Liban »[4].

Stimulés par la vision et les arguments de Rabbath, les quatre discutants de la table ronde organisée par le Cénacle, mettent sa thèse en question. Moine de l'Ordre libanais maronite, historien et directeur de l'Institut d'Histoire à l'Université Saint-Esprit à Kaslik[5], l'abbé Bûlus

[1] Edmond RABBATH, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, op. cit., p. 65.
[2] *Ibid*., p. 64.
[3] *L'Orient le Jour*, 31/3/1974.
[4] *Ibid.*
[5] Région à 19 kilomètres nord Beyrouth.

Na‘mân, souligne la grande valeur de l’ouvrage de Rabbath qu’il considère comme une « référence historique importante » (*marja‘ târîkhî hâmm*) qui trace l’histoire de l’Etat libanais en la reliant à la structure plurielle et confessionnelle unique de la société libanaise[1]. Mais contrairement à la conclusion de Rabbath consistant à dire que le Liban est le fruit du confessionnalisme, Na‘mân considère que c’est le « Liban naturel et humain » (*Lubnân al-ṭabî‘î wa al-basharî*) qui est à l’origine du « confessionnalisme »[2]. Il s’explique : dès les premiers temps de son existence, le Liban a été le pays des « minorités païennes » (*al-aqalliyyât al-wathaniyya*) comme en témoignent par exemple les sites de Faqrâ, Afqâ, Dumâ[3] et Baalbek. Durant l’époque chrétienne, il s’est transformé en un pays refuge pour les « minorités chrétiennes » (*al-aqalliyyât al-masîḥiyya*) qui n’étaient pas de la « religion de Byzance ». Il fut aussi un foyer pour les minorités musulmanes non sunnites. Grâce à sa nature et à son relief, la montagne libanaise a accueilli tout au long des siècles des minorités, des persécutés et des aspirants à la « liberté » dont l’ennemi commun était « l’injustice » (*al-ẓulm*) et c’est elle qui a ainsi forgé la structure communautaire de la société libanaise. Autrement dit, c’est la structure géographique du pays et non le confessionnalisme qui a créé le Liban et sa société qui aspire continuellement à « l’indépendance régionale », c'est-à-dire à l’indépendance vis-à-vis de son voisinage syrien et arabe. Par ailleurs, Na‘mân refuse la proposition de Rabbath de faire du Liban un Etat laïque arabe : « la laïcité, *écrit-il*, n’est-elle pas un concept occidental voire un concept strictement franco-chrétien (*mafhûm faransî masîḥî*). Je peux même dire qu’elle est étrangère au patrimoine de l’Orient chrétien. Comment l’intégrer au patrimoine de l’islam ? »[4] Selon Na‘mân, si la laïcité, doctrine qui consiste à réduire le pouvoir de l’Eglise et des clercs, est applicable en Occident, elle ne l’est pas en Orient majoritairement musulman parce qu’en « islam, il n’y a ni Eglise ni clergé » (*fî al-islâm lâ kanisa wa lâ iklîrus*). Se montrant favorable à la « diversité dans le cadre de la patrie unifiée » (*al-ta‘addudiyya ḍimn al-waṭan al-wâḥid*), Na‘mân refuse la formule laïque proposée par Rabbath pour réaliser l’union nationale. Il met en évidence le fait que, même si les chrétiens acceptaient la laïcité importée de chez leurs « coreligionnaires français » (*Ikhwân lahum fî al-‘aqîda fî Faransâ*), les musulmans ne pourraient l’admettre ni sur le plan administratif ni sur le plan du statut personnel parce que la

[1] Bulûs NA‘MÂN, « Al-Ta‘addud al-ṭâ’ifî fî Lubnân » (Le pluralisme confessionnel au Liban), A.C.L., volume XXV, « Les conférence », dossier n°586, p. 1.
[2] *Ibid.*, p. 4.
[3] Villages au Mont-Liban où existent des anciens temples pour des cultes païens.
[4] Bulûs NA‘MÂN, « Al-Ta‘addud al-ṭâ’ifî fî Lubnân », op. cit., p. 5.

laïcité, dans sa dimension juridique positive, est incompatible avec la juridiction islamique religieuse. Si la laïcité, selon Na'mân, représente pour les chrétiens un synonyme du « progrès » (*al-taqaddum*) et de « modernité » (*al-'aṣrana*), elle peut évoquer aux musulmans une « nouvelle croisade […] visant à conquérir l'islam » (*ṣalîbiyya jadîda ghâyatuhâ […] ijtiyâḥ al-islâm*). Pour lui, les musulmans libanais n'accepteront jamais la laïcité sauf si elle provient des « pays arabes » qui sont majoritairement musulmans. En conclusion, le Liban, ce pays « mosaïque […] façonné par l'histoire » dont les origines remontent aux « civilisations cananéenne, araméenne et arabe » et aux « religions païennes, chrétienne et musulmane », ne peut admettre de solution monolithique axée sur la « laïcisation dans l'arabité » susceptible de couper le Liban de ses d'origines[1].

En revanche, Edmond N'îm, recteur de l'Université libanaise et grand juriste, se déclare favorable à l'idée de Rabbath consistant à faire du Liban, « pays de libertés » (*balad al-ḥurriyyât*)[2], un laboratoire pour développer le concept de la laïcité avant de le répandre dans les autres « pays arabes »[3]. Persuadé que la laïcité peut être appliquée au Liban dans les domaines social, politique et administratif, N'îm ne voit aucune incompatibilité entre « laïcité » et « pluralisme dogmatique » (*al-ta'addudiyya al-mu'taqadiyya*). Concentrant sa réflexion sur le statut de la personne au Liban, N'îm reproche à Na'mân d'ignorer la charte universelle des droits de l'homme qui permet à toute personne de choisir et d'appliquer la loi civile compatible avec la loi naturelle en ce qui concerne tous les aspects de son statut personnel, qui leur permet, par exemple, de se marier avec la personne de leur choix sans tenir compte de son appartenance religieuse. N'îm rappelle qu'une partie considérable de Libanais, dépassant les traditions sociales, n'est plus hostile au mariage mixte entre chrétiens et musulmans ; preuve en est le grand nombre de Libanais qui vont à l'étranger se marier civilement avant de revenir et de faire enregistrer leur mariage sur les registres libanais[4]. Il ne manque pas, au demeurant, de souligner que la loi civile, qui reconnaît les mariages mixtes et les organise, laisse toujours la liberté aux musulmans et aux chrétiens de se marier selon leurs lois religieuses respectives. En conséquence,

[1] *Ibid.*, p. 6.
[2] Cet écart entre laïcs et clercs sur la question de la « laïcité » se comprend quand on considère les enjeux de pouvoir, moraux et financiers, qui sont derrière. Pour plus d'information sur ce point voir : Grégoire ḤADDÂD, *Al-'Almâniyya al-shâmila*, Beyrouth, sans éditeur, 1999, p. 79-80 ; voir également l'étude faite par Jâd SHA'BÂN sur ce sujet, *Aklâf al-zawâj al-dînî*, à la salle de Iṣâm Fâris à l'Université américaine de Beyrouth, 12 février 2013.
[3] Edmond N'ÎM, « Mot du docteur Edmond N'îm », A.C.L., volume XXV, « Les conférence », dossier n°586, p. 1.
[4] *Ibid.*, p. 2.

N'îm rejoint Rabbath appelant à la création d'une nouvelle « communauté laïque » (*ṭâ'ifa 'almâniyya*) régie par la loi civile.

Juge et professeur de droit à l'Université libanaise, Antoine Khayr défend l'idée que le Liban ne peut être compris que par son histoire, d'où l'importance de l'ouvrage de Rabbath qui met en évidence le fait que les « institutions libanaises » jaillissent du fond de « l'histoire de l'Orient »[1]. Cela explique en grande partie le fait que la « démocratie libanaise », qui est de nature confessionnelle, est profondément liée à l'histoire des deux religions chrétienne et musulmane en Orient ainsi qu'à l'histoire des discordes au sein de chacune d'entre elles, discordes qui sont à l'origine de la formation des communautés et de la cristallisation de leur personnalité indépendante sur les plans religieux, social, juridique et politique. Khayr est pleinement d'accord avec Rabbath pour dire que l'« existence Libanaise » (*al-dhâtiyya al-lubnâniyya*) manifestée par l'Etat du Grand Liban est le fruit de toute cette histoire orientale religieuse, de cette structure communautaire de sa société. Qualifiant d'audacieuse la proposition de Rabbath de laïciser dans l'arabité l'Etat libanais alors que les questions relatives à la religion, au monde, à la laïcité et au confessionnalisme en Orient sont toujours entourées d'obstacles et de dangers, Khayr y est favorable parce qu'il est persuadé que le principe d'une démocratie ne peut persister si elle se fige et se ferme[2].

Enfin, Zakariyya Nsouli, ancien ministre (1973), avocat et professeur de droit à l'Université Saint-Joseph, traite la question du pacte national[3]. Mettant en doute la conclusion de Rabbath selon laquelle le pacte a « libanisé les musulmans et arabisé les chrétiens », Nsouli s'interroge : « pourquoi ce pacte n'était-il pas capable d'arabiser le Liban ? »[4]. Pour lui, le pacte n'était qu'un compromis basé sur deux attitudes négatives : refus d'arabiser le Liban exprimé par les chrétiens et refus d'occidentaliser le Liban exprimé par les musulmans. Etant un acte négatif, ce pacte a empêché la promulgation d'un code civil réglant les affaires des Libanais sur un pied d'égalité et organisant l'entrée dans l'administration de candidats sur la base de leurs compétences. Rappelant aux Libanais que le pacte n'était qu'un accord temporaire visant, d'une part, à assurer la « coexistence pacifique » (*ta'âyush silmî*) islamo-chrétienne et, d'autre part, à

[1] Antoine KHAYR, « Mot d'Antoine Khayr », A.C. L., volume XXV, « Les conférence », dossier n°586, p. 2.
[2] *Ibid.*, p. 8-9.
[3] Zakariyya NSOULI, « Al-Mithâq al-waṭanî wa mas'alat tajâwuzihi » (Dépassement du pacte national), A.C. L., volume XXV, « Les conférence », dossier n°586, 9 pages.
[4] *Ibid.*, p. 3.

« garantir la survie du nouveau Liban », Nsouli regrette le fait qu'il n'ait pas réussi à faire accéder les Libanais à un « Etat moderne » (*dawla 'aṣriyya*) dans lequel l'« appartenance nationale » (*al-intimâ' al-waṭanî*) l'emporte sur l'« appartenance confessionnelle » (*al-intimâ' al-ṭâ'ifî*)[1]. En fait, ce pacte, selon Nsouli, n'a libanisé que les « musulmane riches » et n'a arabisé que les « chrétiens riches » sans jamais toucher les chrétiens et les musulmans de la masse. Les qualifiant de « commerçants du confessionnalisme », Nsouli accuse les « zaïm-s » et les leaders politiques ainsi que les « religieux » (*rijâl al-dîn*) de continuer à mal appliquer le pacte. N'ayant d'autre souci que de chercher à assurer le maintien de leur pouvoir politique, ceux-ci l'ont mis en profit juste pour améliorer leurs privilèges et pour garantir leurs propres intérêts. Convaincu que le pacte n'a plus la capacité de sauver le pays comme le propose Rabbath, Nsouli appelle à le remplacer par un nouveau projet établissant une « véritable démocratie économique et sociale » (*dîmuqrâṭiyya iqtiṣâdiyya wa ijtimâ'iyya ṣaḥîḥa*) à même d'engendrer un gouvernement patriotique et progressiste dans lequel les gouvernants présenteront vraiment les Libanais « producteurs » et « ouvriers »[2].

Laïcisation et arabisation de l'Etat libanais tout en préservant la spécificité du Liban, telle est la problématique à laquelle la proposition d'Edmond Rabbath tente d'apporter une réponse, mais la question reste ouverte : quel est le nouveau pacte capable de trouver des solutions au problème du confessionnalisme, au conflit entre chrétiens et musulmans, à la redéfinition des rapports du Liban avec le « Monde arabe » et à la position du Liban vis-à-vis de la cause palestinienne ?

Essai pour un rapprochement entre christianisme et islam

Dès 1967, le Cénacle multiplie les tentatives visant à chercher des terrains d'entente entre chrétiens et musulmans afin qu'ils dépassent leurs méfiances réciproques et leurs conflits.

C'est dans cette perspective qu'Asmar invite au Liban[3], du mercredi 16 au lundi 21 janvier 1974[1] le cardinal Jean Daniélou[2] qu'il qualifie d'« homme de foi et prince de l'Église »

[1] *Ibid.*, p. 6.
[2] *Ibid.*, p. 9.
[3] Pour savoir plus sur cette visite voir les échos dans la presse libanaise : *L'Orient le Jour*, *Al-Safa*, 12, 17, 18, 20/1/1974 ; *La Revue du Liban*, 12, 19/1/1974 ; *Magazine*, 24/1/1974 ; *al-Ḥayât*, *al-Jumhûriyya*, *al-Jarîda*, 13, 17,

mais surtout de « promoteur de la culture et serviteur du dialogue entres les grandes communautés religieuses »[3]. Né à Locronan en Bretagne le 14 mai 1905 d'un père, Charles Daniélou, qui fut plusieurs fois ministre sous la IIIème République française. Jean Daniélou entre dans la Compagnie de Jésus en 1929 et il y est ordonné prêtre en 1938 avant d'être nommé professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris en 1943. Théologien, expert au concile Vatican II[4], il est élevé à la dignité de cardinal par le pape Paul VI en avril 1969 et, le 22 novembre 1973, il est reçu à l'Académie française. Docteur en Lettres de la Sorbonne avec une thèse sur « Platonisme et théologie mystique », Daniélou acquiert sa notoriété grâce à sa profonde connaissance des Pères de l'Eglise d'Orient, notamment Grégoire de Nysse et Origène. Théologien de l'Eglise, il s'intéresse à la découverte des Manuscrits de la Mer morte en 1947 et il achève avec Henri Marrou, professeur à la Sorbonne, cinq volumes consacrés à l'histoire des premiers siècles chrétiens[5]. Il se caractérise également par son intérêt pour les religions non chrétiennes dont il se fait « l'observateur attentif » devenant ainsi « l'artisan d'un dialogue entre juifs, chrétiens, musulmans et hindouistes[6].

Trouvant dans le Liban une « terre de foi », un « bastion de la foi catholique » et un « lieu de rencontre entre les chrétiens de diverses appartenances et aussi entre les chrétiens et les musulmans », Daniélou estime que ce pays constitue un espace privilégié où « tous les croyants » peuvent coopérer pour faire face au problème du « monde d'aujourd'hui » que représente l'athéisme[7] : « Il y a, *écrit-il*, un grand dialogue des croyants et du monde d'aujourd'hui, de ce monde en transformation. […] Il faut que les croyants puissent répondre à

18, 19, 20/1/1974 ; *Lisân al-ḥâl*, *al-Nahâr*, *al-Anwâr*, 12, 13, 18, 19, 20/1/1974 ; *al-ʿAmal*, 12, 16, 18/1/1974 ; *al-Muḥarrir*, *al-Bayraq*, 17, 19/1/1974 ; *Ṣawt al-ʿurûba*, 20/1/1974.

[1] Voir la lettre adressée de Michel Asmar au cardinal Daniélou 6/1/1974 ainsi que le programme de son séjour au Liban dans A.C.L., volume XX « Le cardinal Daniélou au Cénacle », V.C.D.1. Cf. également le communiqué de presse donné par Asmar et l'Agence national pour l'Information, 22/1/1974 dans volume XX « Le cardinal Daniélou au Cénacle », V.C.D.1.

[2] Jean DANIÉLOU, « Itinéraire », entrevue télévisée avec Monique Cybille, canal 9, 20/1/1974, volume XX « Le cardinal Daniélou au Cénacle », V.C.D.2.

[3] Michel ASMAR, « Présentation de la conférence du cardinal Daniélou donnée au Cénacle le vendredi 18 janvier 1974 », volume XX « Le cardinal Daniélou au Cénacle », V.C.D.1.

[4] Editorial, « Le cardinal Daniélou au Liban à l'invitation du Cénacle libanais », *La Revue du Liban*, Beyrouth, 12/1/1974, p. 18.

[5] http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bdanielou.html, consulté le 8/7/2013.

[6] Jean DANIÉLOU, « Itinéraire », entrevue télévisée avec Monique Cybille, canal 9, 20/1/1974, op. cit.

[7] Sur la position de Daniélou contre l'athéisme et plus précisément contre la sécularisation athée voir son essai *L'oraison, problème politique*, Paris, Fayard, 1965.

ces défis que leur lance le monde moderne »[1]. Pour lui, le « monde moderne » se présente aux « croyants » sous deux formes. Il s'agit en premier lieu d'un monde qui se développe scientifiquement, où un certain nombre de « faits », de « réalités », de « données » apparaissent que les « croyants » doivent accepter : « C'est dans ce monde, *dit-il*, où nous avons à vivre, c'est ce monde où nous avons à témoigner de Dieu ». Mais, ajoute-t-il, et c'est la deuxième forme de ce « monde moderne », existent aussi dans ce monde des « idéologies » et des « courants de pensées [qui] s'opposent à la croyance et à la foi » tels que le « positivisme » et le « relativisme historique », que les « croyants » doivent affronter. Autrement dit, tout en engageant un dialogue avec les « réalités » du monde d'aujourd'hui, les « croyants » ont, selon Daniélou, « le droit et le devoir de dire franchement ''Non'' » à « un monde sans Dieu » afin de réinsuffler à ce monde le « complément d'âme » qui fait de la civilisation une « civilisation digne de l'homme »[2].

Trois aspects de cet athéisme sont évoqués dans la conférence de Daniélou : le « scientisme », « la crise de la liberté », « la [fermeture] au mystère qui est Dieu ». Distinguant entre « science » et « scientisme », Daniélou affirme que les croyants n'ont rien à craindre du développement de la science car la science, à ses yeux, est tout « simplement le déploiement de cette mission que Dieu a donnée à l'homme de faire l'inventaire de la nature pour la mettre à son service ». En revanche, c'est le scientisme, qu'il définit comme « une attitude d'esprit [ou] une sorte de confiance exclusive dans la science dont on attend qu'elle puisse, d'une part, tout expliquer et, d'autre part, tout arranger »[3], que les croyants doivent refuser. Daniélou s'attache tout au long de son exposé à montrer l'insuffisance de la science à apporter des réponses aux « interrogations suprêmes de l'homme sur sa destinée ». Bien qu'elle soit apte à expliquer le « comment », la science est incapable, selon lui, de répondre au « pourquoi ». Se référant au grand sociologue français, Jacques Fourastié, Daniélou explique que « les esprits les plus avertis » sont parfaitement conscients que la science ne peut éliminer ni la philosophie ni la religion car, limitée à ce monde et à ses lois, elle est capable de calculer, de mesurer, de compter et d'expérimenter ; en d'autres termes elle peut « fai[re] le tour de l'homme », mais quand l'homme dépasse ce monde, elle se trouve « désarmée » incapable d'entrer en lui parce qu'il est un « mystère ». Pour Daniélou, l'homme n'est pas seulement de la nature, de ce monde : « il est

[1] Jean DANIÉLOU, « Les croyants et le monde d'aujourd'hui », A.C.L., volume XXV, « Les conférences », dossier n°584, p. 1-2.
[2] *Ibid.*, p. 4.
[3] *Ibid.*, p. 7.

transcendant à toute la nature. Personne ne peut pénétrer dans son intériorité par effraction »[1]. Seule la religion peut l'aider à se connaître et à pénétrer son « mystère » et, pour Daniélou, cette religion, c'est le christianisme. Daniélou évoque également la « dignité » comme « obstacle absolu » qui sépare l'homme du reste de la nature. Il explique : « Nous avons le droit, par exemple – même si cela peut faire de la peine aux cœurs sensibles – de faire de la vivisection sur un animal, mais faire de la vivisection sur un homme, comme se le sont permis certains systèmes, est quelque chose qui révolte profondément la conscience humaine »[2]. En conclusion, l'homme ne peut être ni « une réalité [ni] un objet de la nature », il est appelé à la transcendance, il a quelque chose qui est hors de ce monde et cela ne peut pas être expliqué par la science, ce qui, par conséquent, discrédite tout courant scientiste.

Le deuxième aspect de l'athéisme est représenté, selon Daniélou, par la fermeture de l'homme moderne à Dieu. Se référant à la Bible, Daniélou souligne trois caractéristiques par lesquelles l'homme se définit : « la maîtrise de l'univers » ou la « technique », la « communion avec les autres » ou « l'amour et l'amitié » et « l'ouverture au mystère par l'ouverture à Dieu » qui est le « fondement de toutes les religions »[3]. Pour lui, l'ouverture de l'homme au « Mystère » relève de sa nature humaine. Ignorer cette dimension dans l'homme comme le propose l'athéisme implique, selon Daniélou, une perte de « quelque chose qui est constitutif [de son] humanisme intégral ». C'est ainsi qu'il relève que divers mouvements de la jeunesse contemporaine se révoltent en raison d'un « instinct [religieux profond] » contre « un monde impitoyable » fondé uniquement sur la science et la technique : « C'est une espèce de rejet de cette machine pour chercher […] ce qu'ils appellent la joie, ce qu'ils appellent la poésie et ce que certains appellent la religion »[4]. Alors que l'homme moderne a pu répondre aux « besoins de l'habitat et de la nourriture », il n'a réussi qu'à édifier des « villes inhumaines où l'homme est malheureux ». La question pour Daniélou n'est pas de savoir si l'homme du XXIe siècle redeviendra « religieux » ou pas, mais « quelle forme [cela] prendra ». C'est là un champ de coopération entre croyants de toutes religions pour apporter des réponses à cette question grâce à de « grands poètes », de « grands romanciers », de « grands philosophes » et de « grands saints ».

[1] *Ibid.*, p. 9.
[2] *Ibid.*, p. 10.
[3] *Ibid.*, p. 12.
[4] *Ibid.*, p. 13.

La crise de la liberté représente le troisième aspect de l'athéisme. Bien qu'il affirme que le croyant ne doit avoir aucune objection à ce que l'homme devienne « plus libre », Daniélou insiste pour lier la notion de la liberté à celle de la « responsabilité »[1]. Pour lui la liberté ne veut pas dire « affranchissement à l'égard de tout homme, à l'égard de tout ordre, à l'égard de toute autorité ». Refusant ce qu'il considère comme « fausse conception de la liberté » selon laquelle chaque individu considère son autonomie comme « absolue » et son arbitrage comme « la seule loi et la seule norme », Daniélou est persuadé que cette forme d'autonomie ne peut aboutir qu'à la « pourriture […] des libertés ». Pour lui toute société appliquant cette forme de liberté est « vouée presque inexorablement à la destruction intérieure et à la décomposition »[2]. D'ailleurs, c'est cette « autonomie absolue » de l'homme qui a poussé quelques philosophes, tels que Sartre et Marx, à considérer toute « contrainte » et toute « dépendance », notamment l'existence de Dieu comme un « attentat » contre elle. C'est de là qu'est née l'idée de la « mort de Dieu ». La vraie question pour Daniélou est de savoir comment limiter la liberté sans la détruire et c'est du principe chrétien qu'il dégage la solution : « Ce qui a le droit de limiter la liberté, *dit-il,* c'est la liberté des autres. C'est-à-dire au fond, que je sente que j'ai le devoir de traiter l'autre comme je désire qu'on me traite moi-même »[3].

En conclusion, Daniélou réaffirme que le rôle des croyants, notamment des chrétiens et des musulmans ensemble, est de redonner au spiritualisme sa place dans le monde moderne et d'y faire croître la « croyance ». Leur devoir, selon lui, est d'être des témoins de « l'espérance » selon laquelle tout homme, bien qu'incapable de tout résoudre, a confiance dans « l'intervention d'une transcendance ».

« Une des sources les plus profondes de la pensée française […] et l'un des esprits les plus aiguisés au dialogue avec toutes les philosophies »[4] et toutes les religions, Jean Lacroix, figure aussi parmi les hôtes du Cénacle. Longtemps ami du Cénacle et de René Habachi, Lacroix, philosophe personnaliste français, directeur d'*Esprit* et chroniqueur de la page de philosophie dans le journal *Le Monde*[5], aborde la problématique de l'athéisme à la fois du point

[1] *Ibid.*, p. 16.
[2] *Ibid.*, p. 19.
[3] *Ibid.*, p. 21.
[4] Michel ASMAR, « Présentation de la conférence de Jean Lacroix », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1967, Beyrouth, p. 7.
[5] http://www.girafe-info.net/jean_lacroix/bio2.htm, consulté le 10/7/2013.

de vue du croyant et du philosophe. Soulignant le fait qu'il a toujours existé dans l'humanité une « tradition matérialiste et athée », Lacroix observe que « l'existence d'une civilisation entièrement athée » est cependant un « phénomène moderne »[1]. Alors que longtemps il a été une « attitude peu commune » et « hyper-intellectuelle », l'athéisme a pris dans les temps modernes une ampleur considérable, manifestée par le processus de « désacralisation » ou de « sécularisation » qui traverse les « sociétés occidentales ».

Lacroix explique la signification de l'athéisme dans le marxisme et dans l'existentialisme athée. Pour le marxisme, l'athéisme est « l'envers nécessaire de sa définition positive de l'homme comme être essentiellement ouvrier qui conquiert son humanité en transformant le monde » et le moyen par lequel l'être se sent indépendant, autonome et ne devant son existence qu'à lui-même. Contrairement à la tradition religieuse concernant la « création », l'athée marxiste conçoit « l'histoire universelle » comme « la procréation de l'homme par le travail humain ». Lacroix en déduit que dans le marxisme « plus l'homme est religieux, moins il est homme – plus il est homme, moins il est religieux »[2]. Quant à l'existentialisme athée, notamment celui représentée par Sartre, il refuse toute idée selon laquelle l'homme existe grâce à « autrui » : « Être libre pour Sartre, *explique Lacroix,* c'est se refaire et se recréer sans cesse, c'est décider de sa propre existence, c'est n'être pas voué ». Dieu devient ainsi une menace pour l'homme que celui-ci doit nier « pour sauver en lui ce qu'il y a de plus personnel ». L'athéisme pour le marxisme et pour l'existentialisme athée est donc un appel à nier Dieu pour affirmer l'homme.

Mais alors que Daniélou conçoit l'athéisme comme une atteinte à la vérité de l'homme, Lacroix voit en lui un stimulant pour « fonder en raison le théisme en étudiant et discutant les arguments des athées »[3]. En fait, Lacroix se rapproche de l'idée d'Emmanuel Mounier qui, analysant dans son ouvrage *Introduction aux existentialismes* le « regard bouleversant » qui dérange, inquiète et remet en question l'homme, considère le regard de l'athéisme sur la religion ainsi que le regard d'autrui sur « soi-même » comme un « détour » essentiel, voire le « plus sûr chemin » dans la connaissance et la maîtrise de soi-même[4]. Considérant que l'athéisme contemporain vise seulement « le Dieu des philosophes et aucunement le Dieu de la religion »,

[1] Jean LACROIX, « L'athéisme et la pensée contemporaine », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1967, Beyrouth, p. 9. (Série : hors-série ; prononcée le 9 février 1967).
[2] *Ibid.*, p. 14-15.
[3] *Ibid.*, p. 23.
[4] Emanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, op. cit., p. 84.

Lacroix voit dans cet athéisme une nécessité pour purifier la croyance : « En fait, dans l'histoire des hommes, Dieu a toujours été le Dieu de la religion – d'une religion. La philosophie vient plus tard. Elle discute rationnellement ce qu'implique la religion. Et sans cet effort intellectuel la religion risquerait toujours de sombrer dans la magie et la superstition »[1]. Ce faisant, les croyants, chrétiens, musulmans, juifs ou autres, ont pour mission de redonner un « sens » au monde d'aujourd'hui, et cela ne peut être fait qu'en admettant Dieu.

Si les approches des conférenciers occidentaux du Cénacle tentent de trouver un dénominateur commun entre croyants qui donne au monde et à l'homme d'aujourd'hui une signification et redonne à Dieu sa place, les essais des conférenciers orientaux, comme Youakim Moubarac, Georges Khuḍr et Michel Hayek qui sont tous les trois des religieux chrétiens libanais, traitent directement des rapports entre christianisme et islam en raison de la situation tendue qui prévaut entre les deux communautés libanaises depuis 1967.

Michel Hayek est l'une des figures théologiennes les plus célèbres de l'Eglise maronite. Prêtre, docteur en théologie, en Lettres et en Sciences sociales et politiques de l'Institut catholique de Paris, professeur au dit Institut et à l'Université Saint-Esprit de Kaslik au Liban entre les années 1965 et 2004 et auteur de plusieurs ouvrages sur l'islam, Michel Hayek a marqué le dialogue entre croyants en général et notamment entre les chrétiens et les musulmans[2]. S'inscrivant dans la lignée des intellectuels chrétiens qui voient dans la « rencontre des croyants » une nécessité[3], il considère que le temps de la « quiétude religieuse » est fini et que la foi est mise à l'épreuve partout dans le monde. La « rencontre des religions » est désormais indispensable et tout refus de s'ouvrir les unes aux autres leur « serait mortel ». Mais Hayek est exigeant quant aux conditions de ce dialogue, il est de ceux qui exigent de leur interlocuteur musulman une attitude honnête et sincère vis-à-vis du christianisme : « les dispositions chrétiennes, *dit-il*, seraient désespérées et désespérantes si, du côté de l'islam, elles ne rencontraient pas des attitudes similaires envers le christianisme. Nous serons en droit de les exiger de l'islam, et d'espérer, pour le commencement, qu'il y aura enfin, parmi ses enfants, des

[1] Jean LACROIX, « L'athéisme et la pensée contemporaine », op. cit. 23.
[2] Cf. Antoine FLAYFEL, *La théologie contextuelle arabe. Le modèle libanais*, Paris, L'Harmattan, 2011.
[3] Michel HAYEK, « Nouvelle approches de l'islam », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1968, Beyrouth, p. 8. (Série : hors-série ; prononcée le 6 mars 1968).

‘‘christianologues’’ comme il y a parmi nous des islamologues, animés du désir sincère de la recherche objective »[1].

Ce qui distingue l'approche de Hayek à l'égard de l'islam c'est sa totale franchise. C'est ainsi qu'il déclare que durant les quatorze siècles d'histoire musulmane « l'islam n'a pas été tendre à l'égard du christianisme, ni en actes ni en parole » et que la « conscience chrétienne » n'a conçu l'islam que comme « la plus épouvantable tourmente qui se soit abattue sur l'Eglise »[2]. Hayek n'hésite pas à considérer que le bilan de la rencontre-duel entre la « chrétienté » et « l'islam » est « négatif ». Ce bilan apparaît plus sombre encore quand Hayek expose les trois étapes durant lesquelles l'islam a combattu le christianisme : au début du VIIe siècle quand il a frappé les « chrétientés araméennes d'Arabie, de Syrie et de Mésopotamie », au début du XIe siècle quand il a brisé « l'Empire de Byzance » et au milieu du XVe siècle quand il attaqué « l'Occident latin »[3]. Hayek relève une retombée positive de ce combat pour le christianisme. Provoquée pendant des siècles par l'islam dans ses dogmes fondamentaux ainsi que dans ses formes, l'Église a réussi à affiner la « dialectique chrétienne », à rénover ses « ordres religieux », à prendre conscience de son unité et enfin à se transformer d'une « civilisation médiévale » en une « civilisation intercontinentale particulièrement euro-américaine »[4].

Aux fins de redéfinir les relations du christianisme avec l'islam en donnant à celui-ci sa place dans « la théologie de l'histoire », Hayek part du postulat que « le Christ est le soleil de l'histoire »[5], le « temps fixe », « le temps et l'éternité confondus ». En d'autres termes, Jésus est l'aboutissement de l'histoire théologique. Pour les religions antérieures au christianisme, notamment la « religion d'Israël », elles constituent, selon Hayek, des « préparations plus ou moins directes au Christ ». Ainsi, ces religions, dans la théologie chrétienne trouvent leur sens dans l'avènement de Jésus. Mais, dans cette perspective, quel serait le statut des « religions qui sont nées après Noël » comme « l'islam » ? Hayek trouve la solution dans la sortie de la conception du temps en tant que « linéaire et idéal ». Bien que l'islam se présente dans l'histoire comme « une révélation chronologiquement post-évangélique », elle ne constitue, du point de vue de « l'histoire spirituelle », comme l'explique Hayek, qu'une « manifestation partielle,

[1] *Ibid.*, p. 10.
[2] *Ibid.*, p. 11.
[3] *Ibid.*, p. 14.
[4] *Ibid.*, p. 17.
[5] *Ibid.*, p. 19.

laconique, en retrait sur la conscience de l'Eglise, devant l'événement christique vers lequel pourtant il chemine ». Autrement dit, si l'islam est « situé chronologiquement après la Pentecôte », il est situé « paraclétiquement et pneumatologiquement avant le christianisme et même le judaïsme ». Relevant que c'est après la Pentecôte que les Apôtres se sont rendus compte que Jésus était le « Seigneur », Hayek explique que « la connaissance que l'islam a du Christ est précisément celle des Apôtres eux-mêmes, avant que l'Esprit ne leur eût livré, à la Pentecôte, la clef de l'intelligence des Écritures »[1]. Il apparaît naturel à Hayek que « Mahomet », qui a annoncé dans le Coran le « Christ » comme « Verbe et Esprit d'Allah »[2], acquiert pleinement le statut de prophète : « Si l'histoire n'est plus ici entrevue seulement comme christologique, mais comme un paraclétique, de ce point de vue, je déclare pour ma part solennellement, sans rien renier de ma foi, que je ne suis nullement gêné de reconnaître à Mahomet un charisme prophétique, de reconnaître au Coran une autorité en matière de foi, l'un et l'autre étant limités à la part du mystère christique, qui a été perçu par le prophète et consigné dans le Coran, dans le cheminement spirituel de l'islam vers le Christ de la parousie »[3].

Mais, si Hayek reconnaît à Mohammad son « charisme prophétique », cela s'inscrit dans sa conception visant à ce que les musulmans reconnaissent un jour le « Christ » comme fin et signification de l'histoire. Hayek invite les musulmans à s'ouvrir à d'autres sources que les leurs afin de mieux comprendre le christianisme : « en se repliant sur ses seules sources, l'islam ne pourra cesser de nous accuser d'être polythéistes, plus exactement trithéistes, adorant trois dieux, alors que nous croyons être des monothéistes à la troisième puissance. Son accusation repose sur des données coraniques liées à des circonstances historiques d'un passé qui n'est plus. Car il est certain, du point de vue scientifique pur, que le Coran n'attaque qu'une triade factice composée d'Allah, de Marie, sa parèdre, et de Jésus, leur enfant »[4]. En d'autres termes, la Trinité telle qu'elle est critiquée par l'islam ne correspond par à la conception de la Trinité admise par l'Eglise. C'est pourquoi les musulmans sont appelés par Hayek à connaître les véritables positions chrétiennes en s'ouvrant aux sources chrétiennes, en ouvrant aussi « les portes de l'*ijtihâd* » et en soumettant le Coran et la tradition musulmane aux nouvelles méthodes

[1] *Ibid.*, p. 21.
[2] Cf. Muḥammad Saʿîd al-LAḤḤÂM, *Al-Muʿjam al-mufahras li-alfâẓ al-Qur'ân al-karîm*, Beyrouth, Dâr al-Maʿrifa, 2009, p. 573. Cf. aussi *Le Coran (Tafsîr al-Jalâlayn*), Damas, 1993, p. 105, (Femmes, 4 : 171).
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 25.

d'interprétation à la « lumière des exigences scientifiques modernes ». Hayek incite les musulmans à revenir à la tradition mu'tazilite[1] qui donne à la raison sa place dans l'interprétation des textes religieux. Hayek conditionne même la réussite de tout dialogue entre islam et christianisme à l'acceptation par l'islam d'appliquer à son « Écriture » les mêmes critères d'inspiration et la même « méthode critique que l'Eglise utilise pour l'intelligence de ses Livres sacrés »[2].

De leur côté, les chrétiens, et notamment les théologiens, sont invités à répondre aux « requêtes » et aux « reproches » que le Coran leur adresse. Exigeant d'eux de produire « des fruits de charité au lieu de leurs divisions » et de se livrer au « martyre de l'amour »[3], Hayek les appelle à mieux comprendre l'islam. Soulignant que l'islam a refusé dès le Xe siècle la « conciliation entre foi et sagesse », qu'il a toujours préféré « l'attestation » à la « logique », « l'intuition » à la « dialectique » et « Jérusalem » à « Athènes » et qu'il représente la « résurgence d'une couche sémitique archaïque qui remonte […] vers l'innéité (*al-fiṭra*) », Hayek est persuadé que le dialogue avec l'islam ne peut se faire qu'entre des « Sémites spirituels », c'est-à-dire entre musulmans et chrétiens d'Orient, ces « descendants des Araméens déjà présents dans le Coran »[4]. Dans cette perspective, le Liban se présente aux yeux de Hayek comme le meilleur espace de dialogue entre l'islam et le christianisme parce que c'est là où a survécu la « mentalité sémitique » et c'est là où la rencontre entre ces deux religions est susceptible de se transformer d'une « coexistence » en une « co-essence » et où le dialogue est plus qu'un dialogue, il est une « communion en Verbe divin »[5].

Le grec orthodoxe Georges Khuḍr ne semble pas très loin de son coreligionnaire maronite Hayek lorsqu'il reconnait qu'« un souffle prophétique traverse le message de Mahomet »[6]. En effet, Khuḍr part de l'idée que l'« alliance » et la « relation » entre Dieu et la créature existaient depuis « Adam » et se fondaient sur des « inspirations directes ». Si la

[1] Mouvement religieux musulman fondé en 748 et transformé en une des plus importantes écoles théologiques dans la religion musulmane de façon à devenir, au début du IXe siècle, la théologie officielle de la cour abbasside. Cf. D. GIMARET, « Al-Mu'tazila », *Encyclopédie de l'islam*, Leiden-New York, E. J. Brill, 1993, tome VII, p. 783-793.
[2] *Ibid.*, p. 26.
[3] *Ibid.*, p. 24.
[4] *Ibid.*, p. 27.
[5] *Ibid.*, p. 28.
[6] Georges KHUḌR, « Le christianisme et les Arabes », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1968, Beyrouth, p. 17. (Série : hors-série ; conférence organisée en collaboration avec le groupe universitaire du Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe (*Ḥarakat al-shabîba al-urthûdhuksiyya*) et prononcée en langue arabe le 12 mars 1968).

« prophétie » est ainsi conçue, on peut accepter, selon Khuḍr, le principe selon lequel il existe des « prophéties » hors de l'Eglise et admettre que la « prophétie de Mahomet » est « authentique ». Dès lors, accepter l'idée que Dieu peut se révéler à « celui qui exerce le culte islamique » et « aux martyrs de son amour [quels qu'ils soient et] où qu'ils se trouvent » n'atteint en rien, comme l'explique Khuḍr, la foi des chrétiens dans le « Christ » en tant que « Sauveur »[1].

Mais c'est sur le plan politique plutôt que sur le plan théologique que se concentre la réflexion de Khuḍr autour de la rencontre entre chrétiens et musulmans. Persuadé que ce sont les chrétiens qui ont lancé au XIXe siècle[2] le « mouvement arabe moderne » et « laïque »[3], qui l'ont traduit en « lutte politique et en conscience culturelle » distinctes de l'islam, Khuḍr estime que l'arabisme est le meilleur vecteur pour unir les chrétiens du Liban et de l'Orient aux « Arabes » majoritairement musulmans. Dans sa conférence, Khuḍr se fait le farouche défenseur de l'arabisme en tant que « point de convergence de plusieurs affluents anciens [et] de plusieurs religions »[4]. Rappelant qu'il existait des tribus arabes chrétiennes, telles que les « Ghassanides » bien avant l'avènement de l'islam au VIIe siècle, Khuḍr affirme que les « peuples araméen et syriaque » et le « peuple arabe » appartiennent tous à une « seule civilisation ». Il déclare avec force : « Il est évident qu'en reconnaissant les patrimoines antérieurs et postérieurs à l'islam dans cette contrée du monde, avec leurs langues et leurs formes différentes : syriaque, grecque et copte, l'arabisme ne fait que se reconnaître et se retrouver lui-même. […] Ainsi il n'y a plus lieu d'être écartelé entre un héritage arabe et un autre non-arabe ». Toutes les époques ont leur place légitime dans notre culture. Cananéens, Syriaques, Byzantins, tous y figurent »[5]. Etant ainsi la résultante de toutes les cultures de l'Orient, la « culture arabe » représente, selon Khuḍr, le « vrai héritage », et tout essai pour revivifier ces anciennes cultures autrement qu'à travers la langue arabe est voué à l'échec. D'ailleurs, Khuḍr conçoit « l'arabisme » non seulement comme résultant du passé mais aussi comme « tension vers l'avenir ». Pour cette raison, il appelle les « Arabes » à rentrer sans réserve dans « la civilisation moderne ». Insistant sur l'idée que l'arabisme est une « culture » et non une « civilisation », Khuḍr pointe la nécessité de voir cette « culture arabe » marcher simultanément avec les autres cultures pour édifier la civilisation

[1] *Ibid.*, p. 18.
[2] Sur ce sujet voir Zayn Nûr al-Dîn ZAYN, *Nushû' al-qawmiyya al-'arabiyya* (*La naissance du nationalisme arabe)*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1986.
[3] Georges KHUḌR, « Lubnân al-taḥaddî al-Rûḥî », op. cit., p. 41, 45.
[4] Georges KHUḌR, « Le christianisme et les Arabes », op. cit., p. 9.
[5] *Ibid.*, p. 10.

moderne et « conquérir [ensemble] l'univers »[1]. Khuḍr par ailleurs cherche à fonder le rapprochement entre chrétiens et musulmans au sein de cette « culture arabe » en dégageant ce qui peut constituer leur destin commun et c'est, dit-il, leur statut d'« abandonnés » de l'histoire. Recourant à la tradition coranique considérant les « Arabes » comme les fils d'Ismaël, lui-même fils d'Abraham et abandonné par son père à la demande de Sara, Khuḍr voit dans les « Arabes » un « symbole » de « tous ceux qui sont abandonnés »[2]. Trahis par le monde d'aujourd'hui lors de la création de l'Etat d'Israël en 1947 et durant la guerre de juin 1967, les « Arabes sont le Christ d'aujourd'hui parce qu'ils ont été conduits au massacre et vendus pour trente deniers dans une conspiration mondiale ». À l'instar d'Ismaël, ils ont été refoulés par le monde dans le « désert », et c'est là qu'ils doivent porter leur « croix » et s'associer dans la « passion » jusque ce qu'à ce qu'ils « ressuscit[ent] ensemble »[3].

Pour Youakim Moubarak, la rencontre entre chrétiens et musulmans, entre christianisme et islam s'effectue sur les deux plans théologique et politique. Dans ce schéma, Jérusalem ou *al-Quds*[4] occupe une place centrale du fait qu'elle est à la fois le symbole de la cause palestinienne et le lieu de rencontre de toutes les religions. C'est dans une causerie donnée dans le cadre du Séminaire international sur la « Justice et la Paix dans le Proche-Orient »[5] et publiée dans *Les Conférences du Cénacle*, que Moubarac exprime sa conviction que Jérusalem est le sujet par excellence pour promouvoir le dialogue islamo-chrétien. Se présentant en tant que « commentateur du Coran », Moubarac s'adresse à la « conscience judéo-chrétienne encore encapsulée dans la conscience occidentale » afin de lui faire prendre conscience que Jérusalem est une terre sainte pour l'islam comme elle l'est pour le christianisme et pour le judaïsme. Pour Moubarac, Jérusalem, occupée par les Israéliens, n'est pas seulement un symbole d'injustice envers les Palestiniens chassés de leurs terre par un geste « colonial », mais aussi un espace où l'islam manifeste, à travers ses deux lieux saints, la « Mosquée al-Aqsa » et la « Coupole du Rocher », sa foi universelle dans un « Abraham père de tous les croyants » et dans « un Messie

[1] *Ibid.*, p. 9.
[2] *Ibid.*, p. 19.
[3] *Ibid.*, p. 20.
[4] Cf. A.C.L., volume XVIII, « Pentalogie islamo-chrétien », dossier « al-Quds ».
[5] Cette causerie est organisée par la Fédération Universelle des Associations d'Etudiants chrétiens et par le Comité de Coordination des Etudiants chrétiens du Liban et s'est tenue à Beyrouth et à Amman du 10 au 17 mai 1968. Le Séminaire se propose le but de « donner une occasion d'échange et de dialogue sur le conflit israélo-arabe entre chrétiens arabes et occidentaux », cf. Youakim MOUBARAC, « Vocation islamique de Jérusalem », *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1968, Beyrouth, p. 23.

qui n'est pas la propriété d'un peuple, mais le pur don de Dieu à tous »[1]. Moubarac va même, lors du lancement de sa *Pentalogie islamo-chrétienne* aux Éditions du Cénacle fin 1972[2], jusqu'à déclarer que « le christianisme sera jugé sur la position qu'il aura prise, ou omis de prendre sur la Palestine »[3]. Ce n'est pas par hasard qu'il consacre un volume de cette pentalogie[4] à la « Palestine » et à « l'arabité » dans lequel il affirme que la Palestine et Jérusalem sont « l'épreuve de [sa génération] »[5]. C'est dans cette même perspective qu'il publie toujours aux Éditions du Cénacle libanais son livre *al-Islâm*[6] dans lequel il expose les fondements de l'islam à à l'adresse en particulier du public chrétien libanais et sa conception que la Palestine et Jérusalem sont une cause commune aux chrétiens et aux musulmans.

Plusieurs pistes ont ainsi été proposées par les conférenciers cénacliens comme terrains de rencontre entre chrétiens et musulmans mais ces propositions théoriques n'ont pas réussi à trouver leur traduction dans la vie sociale et politique du Liban. Le problème religieux et culturel devenu ensuite politique, en Orient en général et au Liban en particulier, était bien plus compliqué que les intellectuels libanais l'ont pensé. Dans une lettre qu'il adresse à son ami le père Maurice Borrmans le 29 juin 1978[7], Michel Asmar exprime son intime conviction que la crise de cette région du monde « reste avant tout un problème de culture » et qu'elle ne peut être résolue que par un « travail d'envergure » conduit sur la durée. Toutes les tentatives menées par le Cénacle durant les dernières années d'avant guerre sont ainsi restées vaines. Le Cénacle ne

[1] Youakim MOUBARAC, « Vocation islamique de Jérusalem », op. cit., p. 31-32.
[2] Cf. A.C.L., volume XXV « Conférences », dossier n°583. Cf. aussi, Editorial, « La pentalogie islamo-chrétienne de Youakim Moubarak », *La Revue du Liban*, Beyrouth, 20/1/1973 ; et *al-Ḥayât*, 12/1/1973.
[3] Etel ADNAN, « Entrevue avec le Père Youakim Moubarac », *As-Safa*, 10/1/1973.
[4] Cette pentalogie un recueil d'études, d'articles et de réflexions faites par des divers chercheurs islamologues et regroupés par Youakim Moubarac sur des sujets relatifs à la critique occidentale du Coran, aux chrétiens orientaux et au dialogue islamo-chrétien, cf. Y. MOUBARAC, *L'œuvre de Louis Massignon*, Editions du Cénacle libanais, Beyrouth, tome I, 1972-73 ; Y.MOUBARAC, *Le Coran et la critique occidentale*, Editions du Cénacle libanais, Beyrouth, tome II, 1972-73, Y. MOUBARAC, *L'Islam et le dialogue islamo-chrétien*, Editions du Cénacle libanais, Beyrouth, tome III, 1972-73 ; Y. MOUBARAC, *Les chrétiens et le monde arabe*, Editions du Cénacle libanais, Beyrouth, tome IV, 1972-73 et Y. MOUBARAC, *Palestine et arabité*, Editions du Cénacle libanais, Beyrouth, tome V, 1972-73.
[5] *Al-Muḥarrir*, 18/1/1973.
[6] Youakim MOUBARAC, *Al-Islâm* (L'islam), op. cit.
[7] Archives du Père Maurice Borrmans, 29/6/1978. Le père Borrmans appartient à la Société des missionnaires d'Afrique (les Pères Blancs). Docteur en es-Lettres, il est l'une des figure les plus engagés dans le dialogue islamo-chrétien, cf. http://peres-blancs.cef.fr/livre_maurice_borrmans11.htm, consulté le 15/7/2013. Cf. Maurice BORRMANS, *Pour comprendre les musulmans*, Paris, Broché, 2010 ; M. B., *Prophète du dialogue islamo-chrétien, Louis Massignon, Jean-Mohammad Abd el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*, Paris, Cerf, 2009 ; M. B., *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris, Broché, 1987.

pouvait plus constituer une force de résistance pacifique et culturelle face aux mouvements portant atteinte au rôle civilisateur et humaniste du Liban.

CHAPITRE XII

DERNIÈRES TENTATIVES

Alors qu'il avait promu l'art de la conférence[1] (*adab al-muḥâḍara*)[2] sur la scène libanaise depuis sa fondation en 1946, le Cénacle à partir de 1969 a commencé à s'interroger sur la pleine efficacité de la « conférence traditionnelle » (*al- muḥâḍara al-taqlidiyya*)[3] en tant que support de son action culturelle[4]. En 1969 et 1970, Asmar et ses amis cénacliens s'efforcent de trouver de de nouvelles formes d'actions susceptibles de s'y substituer. Les procès verbaux des réunions ne nous révèlent pas les réflexions échangées, mais le suivi des activités du Cénacle entre 1971 et 1984 montre qu'Asmar a expérimenté de nouvelles formules. Ainsi, les conférences se sont ouvertes au débat, comme par exemple la séance autour de l'ouvrage d'Edmond Rabbath évoquée précédemment. Un engagement plus important a été porté aux éditions avec la publication des deux « Pentalogies » de Youakim Moubarac (islamo-chrétienne en 1972-1973 et antiochienne en 1984) considérés comme une référence patrimoniale du Liban et de l'Orient. Enfin, l'organisation de rencontres culturelles nationales, régionales et internationales s'est également inscrite parmi les nouveaux champs de l'action cénaclienne. Quant à la conférence traditionnelle, Asmar y reste toujours attaché mais il en fait désormais un événement inscrit dans un programme mobilisateur de l'attention du public libanais, de toute la presse ainsi que de cercles cercles politiques et intellectuels dans le pays à l'instar, des conférences organisées précédemment pour l'abbé Pierre en 1959 et 1960 ou pour le président Bourguiba en 1965 ou pour Maxime Rodinson en 1968.

---

[1] Cf. Fâris SÂSSÎN, « Mâ al-muḥâḍara ? » (C'est quoi la conférence ?), *Les Années Cénacle (1946-1975). Entre histoire, mémoire et actualité*, op. cit., p. 28-39.

[2] Michel ASMAR, « Ma' al-Nadwa fî 'ishrîn sana » (Vingt ans avec le Cénacle), *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1967, Beyrouth, p. 67.

[3] Nous entendons par la « conférence traditionnelle » celle où il y a un seul conférencier qui prononce, son texte en mains, sa causerie devant un large public qui varie entre 200 ou 300 personnes pendant une heure. Notons que cette conférence n'est pas suivie d'un débat, cf. Milḥm SHÂWÛL, « Jumhûr al-muḥâḍara » (Le public de la conférence [au Cénacle]), *Les Années Cénacle (1946-1975). Entre histoire, mémoire et actualité*, op. cit., p. 121-140.

[4] Procès-verbal de la réunion du Comité de patronage le 25/10/1971, op. cit.

Mais, entre 1968 et 1975, des difficultés d'une autre nature apparaissent, notamment le problème de santé d'Asmar et celui du financement, qui vont être à l'origine du déclin des activités du Cénacle, lesquelles vont s'interrompre plus nettement en 1975[1] du fait du surgissement de la guerre. Cependant, malgré les quelques moments de désespérance qui l'ont frappé parfois, Asmar tente de relancer son action. Deux tentatives, en 1977 et 1983, témoignent de sa grande foi dans le Liban, le Cénacle et le pouvoir de la parole.

1977 – Le Cénacle libanais vers un mouvement collégial : « Le retour de l'espérance… »

Deux ans à peine après l'éclatement des guerres au Liban le 13 avril 1975, les Libanais ont vu dans l'arrivée du président Elias Sarkîs au pouvoir, en septembre 1976[2], une véritable occasion pour rétablir la paix dans le pays. Michel Asmar, qui a recommencé à réunir les amis du Cénacle depuis janvier 1976[3], ne tarde pas à profiter de cette stabilité relative pour essayer de relancer le Cénacle sous une forme de « mouvement collégial ». Dans un mémoire interne intitulé « *Widâ' bilà widâ'*, il déclare qu'au moment où toutes les énergies sont consacrées à « chercher des sécurités » le Cénacle a plus que jamais besoin de son réseau d'« amis fidèles ». Il n'hésite pas à avouer que c'est « le dévouement » de l'équipe qui a toujours entouré le Cénacle et « l'enracinement [de sa tribune] dans le cœur de beaucoup, pas seulement au Liban mais dans quelques autres coins du monde surtout dans l'Europe » qui lui de permis de ne jamais désespérer. « Fatigué » d'une part et persuadé que « l'œuvre du Cénacle […] devrait être une affaire de générations », Asmar juge nécessaire de cesser, de son « plein gré », d'être « la tête et la cheville ouvrière du Cénacle pour les confier à une direction collégiale ». Désormais, le Cénacle doit « continuer sans [lui] » même si Asmar restera très proche en tant par exemple que

[1] Alors qu'il a organisé entre 1946 et 1968 cinq cent quatre-vingt et une (581) conférences, Asmar n'a organisé entre 1968 et 1975 que seize conférences seulement, cf. Amin ELIAS et Carla YARED, « Al-Nadwa wa zamânuhâ », op. cit., p. 153-180.

[2] Le président Sarkîs est élu à la fin de l'année 1976 avec le soutien de la Syrie qui était à la tête de la « Force arabe de dissuasion » (*qawwat al-rad'*) déléguée par plusieurs pays de langue arabe. Cette élection se déroule de façon anticipée, en mai 1976. Toutes sortes de pressions sont exercées sur les députés pour que le candidat de la Syrie, Sarkîs, soit élu et pour que Raymond Eddé, qui jouissait du soutien de la majorité des députés, se voit écarté ; cf. Georges CORM, *Le Liban contemporain histoire et société*, op. cit., p. 120.

[3] Laylâ 'Âzûrî, Fâris Ḥajj Shâhîn, Nazîh Khûrî, Emily Naṣrallâh, Nâṣîf Naṣṣâr, Fu'âd Sa'ad, Fu'âd Bustânî, Joseph Naffâ', Jibrân Ḥayik, Sœur Louise-Marie [pas de nom de famille], Nadîm Shuayî, Jamâl Manṣûr, Khalîl Ḥaddâd, Antoine Khayr, Georges Qudsî, Amîn Bizrî, Sâmiyâ Sândrî, Joseph Za'rûr, 'Afîf Zîtânî, Fârûq Abî al-Lam', Râmiz Ya'qûb, Riâḍ Sa'âdih, Dâwûd al-Ṣâyigh, Charles Rizq, Terèse 'Îd, Antoine Ghuṣayn, Camille Menassâ, May Menassâ, cf. les procès verbaux 9/1/1976, 11/1/1976, 12/1/1976, 15/1/1977, 17/4/1977 et 24/4/1977.

« secrétaire général de Conseil du Cénacle » tout en s'interdisant d'exercer quelque « tutelle sur l'équipe qui doit pouvoir se déterminer librement ». Se déclarant fidèle à la dialectique fondatrice de la personne qui est celle de « l'engagement-dégagement » élaborée par Emanuel Mounier, Asmar estime que le devenir du Cénacle est lié à la réussite de ce transfert de responsabilité, de cette passation de flambeau. Il souligne la condition indispensable afin que le Cénacle reste toujours fidèle à sa vocation : « Il s'agit de prendre position pour la vérité et pour la justice. Le prophétisme doit parfois rompre les attaches, les respects [et] l'amitié même ». Constituée de personnes attachées à la « liberté », poussées par l' « espérance », révoltées contre tout « totalitarisme », cette équipe est appelée à maintenir le « dialogue » avec tous les Libanais afin d'être prête à répondre aux défis imposés par les diverses crises qui menacent le Liban depuis son indépendance. Asmar déclare par ailleurs qu'il est temps de procéder à une autocritique pour essayer de comprendre pourquoi la classe politique libanaise n'a rien fait de positif, entre 1920 et 1975, ni sur le plan de « l'éducation civique » (*al-tanshi'a al-madaniyya*) ni sur le plan de « l'action sociale » (*al-'amal al-ijtimâ'î*) ni sur le plan de « l'information » (*al-i'lâm*) aux fins d'enraciner l'acte de fondation de 1920 de même que l'indépendance de 1943 dans la « conscience nationale » (*al-ḍamîr al-waṭanî*)[1]. Qualifiant l'attitude de la classe politique de « courte-vue » (*ghabâ'*) et de « mystification » (*nifâq*), les cénacliens lui reprochent d'avoir œuvré tout au long de ces années à assurer ses intérêts propres au détriment de la recherche du bien commun de la nation. C'est là, à leurs yeux, une raison essentielle de l'éclatement des guerres au Liban en 1975. En outre, les cénacliens ne manquent pas de souligner l'importance du facteur palestinien dans le démembrement de l'Etat. Bien qu'ils reconnaissent aux Palestiniens, chassés de leur terre par les Israéliens, leur droit à résister contre l'Etat d'Israël, ils reprochent à la Résistance palestinienne installée au Liban de s'être détournée de sa vocation en s'alliant avec les « révolutions internationales » afin de faire tomber le régime au Liban et partout dans les « pays arabes ». Les cénacliens vont même jusqu'à accuser les Palestiniens « [d'avoir perdu] la raison » (*ḍâ' al-'aql al-falasṭînî*) et d'avoir provoqué l'égarement de la « raison libanaise », ce qui a causé la « destruction du Liban » (*tadmîr Lubnân*)[2]. Néanmoins, les cénacliens demeurent

[1] « Ta'ammulât ḥawl al-lawḥa al-lubnâniyya » (Réflexions sur la situation libanaise), A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.

[2] Cf. les textes des procès verbaux 31/1/1977 ; 2, 27/4/1977 ; 2, 4, 16, 19, 23, 25/5/1977 ; 6, 14, 16, 20, 22, 24, 27, 30/6/1977 ; 1, 7, 12, 13, 14, 18, 19, 21, 25, 29/7/1977 ; 4, 9, /8/1977 ; 16, 20, 27, 30/9/1977 ; 7, 11, 14, 14, 18, 21 /10/1977 ; 4, 26, 29/11/1977 ; 11, 19/1/1978 ; 1/2/1978 ; 31/3/1978, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.

persuadés que les guerres sont finies, que « le Liban est sauvé » (*Lubnân najâ*) et que le nouveau président va jouer le rôle du « médecin » (*ṭabîb*) de la nation. De ce fait, ils se donnent la mission de le soutenir dans son entreprise nationale.

Ainsi le lancement du « Mouvement du Cénacle libanais » (*Ḥarakat al-Nadwa al-lubnâniyya*) marque un véritable tournant dans l'histoire du Cénacle qui, d'une tribune intellectuelle, se transforme en une « équipe de service et de salut » (*farîq al-khidma wa al-inqâdh*) de la nation[1]. Ne se satisfaisant plus de jouer un rôle sur le seul plan de la parole et de la pensée, il vise à traduire ses idées et son engagement national par l'action concrète et pratique sur le terrain. Le nouveau règlement intérieur reflète bien dans sa première partie cette nouvelle tendance tout en insistant sur le fait que le Mouvement du Cénacle libanais continue la vocation du Cénacle fondé par Michel Asmar en 1946, vocation consistant à traiter des « grandes causes libanaises », à promouvoir le dialogue entre les divers éléments de la nation, à chercher et à défendre les valeurs du « bien », de la « vérité » et du « beau », à renforcer les liens culturels du Liban avec tous les pays du monde et à être porteur de la vocation civilisatrice du Liban[2].

Le 22 septembre 1977, dans une importante conférence de presse, Michel Asmar et une soixantaine de ses amis annoncent la création du « Mouvement du Cénacle » (*Ḥarakat al-Nadwa*)[3]. Rappelant aux représentants de la presse locale et internationale[4] la foi du Cénacle dans le principe selon lequel les « idées guident le monde » (*al-afkâr taqûd al-'âlam*), Asmar souligne que l'ambition du Cénacle et de ses amis est désormais de « passer du verbe à l'acte, de

[1] Les membres de cette équipe sont : Antoine Maṭar, Bûlus Maṭar, Camille Menassâ, Marwân Ḥamâdih, Joseph Za'rûr, Muṣṭaphâ Fâkhûrî, 'Afîf Dimashqiyyih, Diyânâ Mruwwih Munajjid, Râmiz Ya'qûb, Nabîh Birrî, May Menassâ, Bûlus Najm, Albert Laḥḥâm, Riâḍ Sa'âdih, Mohammad Yakan, Mahdî Shâtîlâ, Nâṣîf Naṣṣâr, Nazîh Khûrî, Walîd 'Awaḍ, Antoine Khayr, Qâsim Manṣûr, Marie-Xavier Skâff, Ahmad Makkî, Mohammad 'Alî Makkî, Walîd Najâ, Jamâl Manṣûr, Sâmî Makârim, Michel Naṣr, Sâmî al-Ḥusâmî, Nuhâ al-Ḥusâmî 'Awaḍ, Fu'âd al-Sayyid, Elias Ghanâjih, Louise-Marie Shidiâq, Khalîl Râmiz Sarkîs, Fu'âd Abi Ṣâliḥ, 'Abdallâh Dâghir, Georges Shâmî, Fârûq Abî al-Lam', Elias, al-Dayrî, Nadîm Shuayî, Fu'âd Bustânî, Dâwûd al-Ṣâyigh, Charles Rizq, Nadîm Shuwayrî, Bûlus Ṣayyâḥ, Bashîr al-Bîlânî, Jibrân Ḥayik, Camille Zyâdih, Basim al-Jisr, Antoine Ghuṣayn, Khalîl Ḥaddâd, Eli Sâlim, Walîd Ghulmiyyih, 'Afîf Zîtânî, Georges Qudsî, Elias Ḥâṣwânî, Sâmyâ Sandrî, Ahmad Qubaysî, Nînâ Qudsî et Ḥafiz Qubaysî, cf. papier « Farîq al-inqâdh », 28/4/1977, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.

[2] « Al-Niẓâm al-asâsî », A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.

[3] *L'Orient le Jour*, 23/9/1977.

[4] Cf. l'écho de la déclaration du Mouvement du Cénacle dans la presse libanaise : *al-'Amal*, 28/3/1977, 9, 23/9/1977 ; *al-Anwâr*, 26/6/1977, 12/9/1977 ; *al-Sharq*, 11/9/1977 ; *al-Aḥrâr*, 9, 23/9/1977 ; *al-Safîr*, 8/9/1977 ; *al-Liwâ' al-thaqâfî*, 23, 24/9/1977 ; *al-Nahâr*, 23/9/1977 ; *al-Ḥawâdith*, 30/9/1977 ; *al-Ṣayyâd*, 13/10/1977 ; *al-Sha'b*, 26/9/1977 ; *al-Mustaqbal*, 8/10/1977 ; *L'Orient le Jour*, 10/5/1977, 7, 13 et 23/9/1977 ; *La Revue du Liban*, 10, 24/9/1977 ; *Le Réveil*, 7/9/1977. Cf. également les coupures de presse dans A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.2.

l'orientation à la réalisation »[1]. Se référant à leur « expérience de trente ans », Asmar et ses amis annoncent leur nouveau « plan de travail » consistant à « regrouper autour [du Cénacle] des potentiels libanais soucieux des intérêts du pays et de la promotion de l'homme, en étroite collaboration avec le citoyen ». Pour la première fois, Asmar n'est plus directeur du Cénacle libanais. Celui-ci, dans sa nouvelle formule de « mouvement à direction collégiale » est désormais un organisme au sein duquel des personnes engagées envers la cause libanaise mènent une action à trois dimensions : sociale, culturelle et politique. Le nouveau Conseil du Cénacle est constitué de vingt et une personnes[2] et met en place des Comités de travail tels que le comité de l'information, le comité de l'éducation et de l'enseignement, le comité de la femme, le comité de communication avec les régions libanaises, le comité de communication avec les divers organismes actifs du pays, le comité du patrimoine, le comité de la programmation, de la traduction et de la publication, le comité de l'administration et de la finance, le comité de la recherche (politique, sociale, économique et scientifique)[3].

Se présentant comme un groupe uni par « la foi indéfectible en un Liban démocratique et par un loyalisme absolu à cette patrie » et dégagé de toute « affiliation partisane », les membres du Mouvement du Cénacle insistent sur le fait qu'ils agissent uniquement en fonction de « l'intérêt supérieur » de tous les Libanais[4]. Dans leur « Manifeste », les cénacliens se proposent de s'engager dans une « opération de refonte globale » du pays. Il s'agit pour eux d'élaborer une « vision claire du Liban et de ses perspectives d'avenir ». Après deux ans de « deuil et de chaos » ils déclarent nécessaire qu'un groupe de gens puisent « dans la fidélité au patrimoine national les moyens de faire prévaloir la vérité, en toute sincérité, en toute franchise [et] en toute modestie » dans un « esprit d'ouverture et de tolérance ». Toujours attachés à l'idée de l'Etat comme serviteur du peuple, les cénacliens se donnent la tâche de le soutenir afin qu'il assume ses « responsabilités pleines » tout en étant ouvert sur la « modernité » et la « planification de l'avenir ».

[1] « Conférence de presse. Lancement du Mouvement du Cénacle », 22/9/1977, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.
[2] Michel Asmar, Walîd ʻAwaḍ, Fu'âd al-Bustânî, Louise-Marie Shidiâq, ʻAbdallâh Dâghir, Mustafâ Fâkhûrî, Marwân Ḥamâdih, Jibrân Ḥâyik, Antoine Khayr, Nazîh Khûrî, Sâmî Makârim, Ahmad Makkî, Mohammad ʻAlî Makkî, Jamâl Manṣûr, Camille Menassâ, Ḥassan Munlâ, Walîd Najâ, Henri Pharaon, Fu'âd Saʻd, Nadîm Shuwayrî, Mohammad Yakan, cf. « Membres du Conseil », A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.
[3] « Les comités de travail », A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.
[4] « Manifeste – Déclaration d'intentions », A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.

Le Mouvement du Cénacle s'inspire de dix principes de base qui sont les suivants[1] : 1- L'intérêt du Liban prime. Toute pensée et toute action, tout comportement et toute appréciation doivent s'inspirer de ce principe ; 2- Le Liban est la base de toute renaissance arabe. Il puise aux sources du patrimoine arabe en vue de permettre à cette renaissance de s'épanouir et de s'affirmer dans toutes les dimensions du progrès technique et du développement culturel universel ; et c'est au sein de cette renaissance qu'il promeut tout projet proprement créatif ; 3- La cause palestinienne est une question de droit et de justice dont la responsabilité incombe à tous les Arabes. Convaincu du bien-fondé de cette cause, le Liban se sait solidaire de l'action du peuple palestinien et de ses chefs au sein de l'OLP, dans la mesure où cette organisation demeure fidèle à ses buts originaux en même temps que fidèle aux exigences d'une collaboration sincère avec le Liban ; 4- L'un des aspects de la mission du Liban est d'être efficacement présent au sein des différents mouvements culturels et courants spirituels dans le monde. Il lui incombe plus particulièrement d'être, au nom du christianisme et de l'islam, le témoin vivant du rapprochement et de la solidarité entre les hommes ; 5- Le Liban, pays de la liberté, de la démocratie et de l'égalité, doit travailler au niveau de l'Etat et par l'action culturelle engagée, à la promotion de l'homme dans la paix. Toute violence et toute contrainte illégitime porte préjudice à la communauté libanaise et ne résout aucun problème de base ; 6- L'homme libanais trouve sa spécificité en tant que citoyen dans un patrimoine pluriel et dans un présent stimulant qui lui permettent d'œuvrer avec passion à l'enrichissement culturel, intellectuel et moral tant de l'Orient que de l'Occident. Ce faisant, il dépassera ses appartenances étroites pour devenir un exemple d'ouverture humaine et faire du pays un exemple de cohésion nationale ; 7- L'éducation nationale et l'information objective doivent occuper la première place dans les préoccupations de l'Etat et des forces vives de la nation. Le climat dans lequel ces deux tâches doivent être accomplies suppose le respect radical des différents courants culturels qui marquent la société libanaise ; 8- Le Liban refuse la stagnation, l'immobilisme et la médiocrité. Il est pour le mouvement, le changement et le renouveau. Un tel dynamisme se doit cependant d'être canalisé au profit du bien de toutes les couches de la société, ce qui implique une restructuration du système politique, économique et social ; 9- Le Liban est conscient de l'importance du potentiel que représentent ses émigrés sous tous les cieux : il se doit de développer ce potentiel pour qu'en retour il soit mis, dans sa variété et ses richesses, au service de la mère-patrie ; 10- Le Liban se

[1] « Les principes du Cénacle libanais », A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.

doit de promouvoir le statut de la femme tant au plan juridique qu'au plan de mentalités afin qu'elle puisse développer ses talents et être associée effectivement de plein droit à la renaissance du pays[1].

Partant de ses principes, collaborant avec les institutions publiques et les organismes privés et renforçant les amitiés du Liban sur les plans arabe et international, les cénacliens se proposent d'œuvrer « en vue de la renaissance du Liban » en se faisant les « défenseurs de la vérité et les champions de l'optimisme et de l'espoir », en s'appliquant à « freiner l'émigration des Libanais », en libérant les esprits, en promouvant le principe selon lequel « tous les Libanais sont égaux devant la loi, tant dans les droits que dans les charges et devoirs », en garantissant « la liberté individuelle [que ce soit] la liberté de conscience, [ou] la liberté d'exprimer sa pensée par la parole ou par la plume [ou] la liberté de la presse [ou] la liberté de réunion » et enfin en assurant l'égalité de chance pour tous les Libanais à être admis à « tous les emplois publics sans aucune discrimination ou motif de préférence autre que leur mérite et leur compétence ».

Le 11 novembre 1977, Jibrân Ḥâyik est élu premier président du Mouvement du Cénacle avec douze votes en sa faveur, Ahmad Makkî obtenant deux voix[2]. Qâsim Manṣûr et Mohammad Yakan sont élus respectivement vice-président et trésorier.

Sur le plan pratique, le Mouvement entame une double action extérieure et intérieure. Sur le plan extérieur, Michel Asmar est chargé de faire une tournée d'un mois dans certaines capitales d'Europe, notamment à Rome et à Paris dans l'objectif de créer un réseau entre le Liban et l'Europe « dont le but serait de coordonner les activités des institutions intéressées aux problèmes culturels dans les pays du bassin méditerranéen » et de rappeler au monde le « rôle civilisateur [du Liban] aussi bien à l'intérieur que sur les plans arabe et international »[3]. Sur le plan intérieur, les membres du mouvement commencent leur action par une visite au nouveau président de la République Elias Sarkîs et au premier ministre Salîm al-Ḥuṣṣ et renouent des contacts avec plusieurs organismes et personnalités de la société libanaise. Le compte-rendu rédigé par Asmar à la suite des rencontres avec le président de la République et le premier

[1] Pour savoir plus sur les points de l'inégalité en droits des femmes avec les hommes voir Laure MUGHAYZIL, *Nuṣf qarn difâ'an 'an ḥuqûq al-mar'a fî Lubnân*, Beyrouth, Al-Maktaba al-sharqiyya al-kubrâ, 1999.
[2] Procès verbal de la réunion du Conseil du Mouvement du Cénacle, 11/11/1977, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.
[3] « Mémoire intérieur. Voyage de Michel Asmar en Europe et reprise des activités du Cénacle libanais », 20/9/1977, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.

ministre les 12 et 16 juillet 1977 montre que le président est très favorable à une coopération (*tansîq*) entre le Mouvement du Cénacle et les diverses institutions publiques. Il désigne même Fârûq Abî al-Lam‘, Directeur général de la sûreté Générale, Charles Rizq, Directeur Général au Ministère de l’Information et Khalîl Ḥaddâd, conseiller au Palais de Baabda pour assurer et renforcer cette coopération[1]. Plusieurs projets, tels que la création de la revue du *Mois Libanais* (*al-shahr al-lubnânî*), le Conseil national pour l’action culturelle (*al-Majlis al-waṭanî li-al-‘amal al-thaqâfî*) et le prix annuel de la présidence de la République, sont adoptés comme champ de coopération entre les deux parties. Mais la réalisation de ces projets s’est révélée impossible du fait de la nouvelle dégradation de la situation sécuritaire dans le pays.

Malgré l’effort déployé par Michel Asmar et ses amis pendant plus de six mois afin de mettre sur pied un mouvement qui soit à la fois une entreprise culturelle et une action publique, la violence des guerres viennent une nouvelle fois empêcher toute tentative pour remettre le Liban sur la voie de la construction et de la concordance. Ce n’est qu’en 1983 et 1984 qu’Asmar tente une dernière fois, mais en vain, de relancer la force des intellectuels et de la parole au Liban. Mais le Liban des années quatre-vingt n’est plus celui des années quarante : c’est une nouvelle République qui est en train de se dessiner, non pas par la pensée et les idées mais par le fer et le feu.

1983 – Ultime tentative

Les événements tragiques qui ont frappé le Liban durant les années 1978-1982 n’ont pas permis à Michel Asmar et aux membres du Conseil du Mouvement du Cénacle de mettre en œuvre leur plan d’action. La seule manifestation culturelle qu’ils ont organisée, à la demande de l’Etat et en collaboration avec le ministre de l’Éducation de l’époque Edmond Rizq[2], est un « Festival Mikhâ’îl Nu‘aymih[3] en hommage au célèbre homme de lettres. Les archives du Cénacle ne mentionnent aucune rencontre entre les membres de ce Conseil entre 1978 et 1983, année durant laquelle Michel Asmar tente pour la dernière fois de relancer les activités du

[1] Compte-rendu de la rencontre des membres du Mouvement du Cénacle avec le président de la République, 12/7/1977, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.1.
[2] Cf. Fâris SÂSSÎN, « Hawâmish ‘alà suwar », *Les Années Cénacle*, 1997, op. cit, p. 652.
[3] Mikhâ’îl Nu‘aymih (1889-1988), penseur, poète et homme de lettres libanais qui a joué un rôle important durant la Nahda, cf. http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=ssd&shid=371, consulté le 22/7/2013.

Cénacle. Ayant pris acte que la formule de Mouvement collégial conçue en 1977 est sans lendemain, Asmar réunit les membres du Conseil de patronage du Cénacle[1] le lundi 28 mars 1983 dans son bureau situé Rue de Liban dans le quartier d'Achrafieh à Beyrouth[2]. La réunion débute par l'élection d'un conseil administratif constitué de Michel Asmar, secrétaire général, Ahmad Qubaysî secrétaire général adjoint, Mustafâ Fâkhûrî chargé des affaires administratives, Camille Menassa et Fawzî Shalaq chargés de l'Information.

Puis Michel Asmar prononce une allocution où il rappelle aux présents qu'ils sont réunis parce qu'ils sont des citoyens décidés à s'engager jusqu'au bout en faveur de la « cause de [leur] patrie » (*qaḍiyyat waṭaninâ*) refusant l'émigration, la fuite ou l'indifférence. Il exprime son ambition que les membres du Cénacle constituent, non seulement une force morale, mais un « leadership » (*qâda*) ayant un rôle à jouer dans le domaine public et visant la « participation au pouvoir » (*al-mushâraka fî al-ṣulṭa*). Pour la première fois, le Cénacle libanais se veut explicitement un mouvement à portée politique[3], qui devra s'appliquer à dégager des « perspectives » pour l'avenir politique du pays qui soient un condensé représentatif de sa diversité politique. Mais auparavant, les cénacliens sont appelés à établir entre eux une plateforme commune et à se rapprocher du pouvoir politique et de l'administration publique à condition que ce rapprochement se réalise dans le respect des « constantes libanaises » (*al-thawâbit al-lubnâniyya*), à savoir le « dialogue religieux et spirituel » (*al-ḥiwâr al-dînî wa al-rûḥî*), « le dialogue de civilisation » (*al-ḥiwâr al-ḥaḍârî*), la « liberté » et la « démocratie »[4].

Etant de nature politique, cette nouvelle formule du Cénacle vise à atteindre le plus grand nombre de Libanais d'où la nécessité d'un « média intelligent, général et objectif » (*i'lâm zakî, shâmil wa mawḍû'î*), fonction que doit remplir l'ancien quotidien libanais *Lisân al-ḥâl*, dont le directeur et rédacteur en chef est Jibrân Ḥâyik.

[1] Farîd Isṭân, Michel Asmar, Fu'âd al-Bustânî, Bashîr Bîlânî, Jibrân Ḥâyik, (député) Ḥusayn al-Ḥusaynî, Nazîh al-Khûrî, Antoine Khayr, (sœur) Judite Hârûn, (sœur) Augustine 'Aun, Fawzî Shalaq, Nadîm Shuwayrî, Mustafâ Fâkhûrî, Ahmad Qubaysî, Ḥâfiẓ Qubaysî, (père) Youakim Moubarac, (sheikh) Mohammad Mahdî Shams al-Dîn, Ahmad Makkî, Camille Menassâ, Jamâl Manṣûr, Emily Naṣrallâh, Bshârah Ni'mih. Quant aux membres favorables au relancement du Cénacle mais qui sont à l'étranger ils sont : René Habachi, Khalîl Râmiz Sarkîs, Youakim Moubarac, Munâ Makkî Ghâlyih, Dyânâ Taqî al-Dîn.

[2] Procès verbal de la réunion du Conseil, 28/3/1983, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.3.

[3] *Ibid.*, p. 3.

[4] *Ibid.*, p. 4.

Président à la réunion, le Vice-président du Haut Conseil islamique shiite, sheikh Mohammad Mihdî Shams al-Dîn rappelle que la tâche des cénacliens est « difficile ». Pour lui, le problème libanais n'est pas seulement politique, il est plus profond et touche « le cœur et les sentiments » de tous les Libanais avec une accentuation durant les dernières années de guerre. Le véritable défi, selon lui, consiste à trouver une façon d'ancrer à nouveau dans les esprits des Libanais le concept de « patrie » (*mafhûm al-waṭan*) qu'ils ont perdu entre 1975 et 1983. Mais il fait confiance au Cénacle qui, pour lui, a toujours su faire preuve d'efficacité et se montre optimiste[1].

De son côté, le docteur Ḥâfiẓ Qubaysî met l'accent sur le « vide politique, intellectuel et culturel » (*al-farâgh al-siyâsî wa al-fikrî wa al-thaqâfî*) qui frappe le Liban. Selon lui, le Cénacle libanais est le meilleur espace où, un grand nombre de Libanais qui ont refusé la partition (*taqsîm*) du Liban, peut exprimer son attachement à l'unité du pays ainsi qu'à sa mission. Ancien ambassadeur, Farîd Isṭfân estime que le Cénacle doit s'efforcer aussi d'« éclairer l'opinion publique sur les questions de la liberté et de l'égalité » (*tanwîr al-ra'î al-'âm fî mas'alatay al-ḥuriyya wa al-musâwât*)[2].

D'autres membres du conseil se montrent également optimistes, comme Antoine Khayr et Camille Menassâ, mais certains expriment leurs doutes sous forme de questions radicales. C'est le cas, par exemple du docteur Bashîr Bîlânî qui pose les questions suivantes : « Est-ce que le Liban est effectivement pour tous les Libanais ? Est-ce qu'il est vraiment démocratique ? Quelle est la conception de la démocratie au Liban ? » Quant au médecin Nazîh Khûrî, il s'interroge sur les possibilités pour le Cénacle d'accomplir sa tâche alors que les « armes » (*al-silâḥ*) les « meurtres » (*al-qatl*) et la « destruction » marquent la vie du pays. De son côté, Ahmad Makkî se demande s'il existe au Liban véritablement un « Etat » et une « patrie ». Persuadé que la réponse à cette question est négative, Makkî considère que le vrai problème du Liban réside dans la « crise de l'éducation » (*azmat al-tarbiya*).

C'est l'avocat Ahmad Qubaysî qui essaie de dégager de la contradiction « optimisme/pessimisme » le nouveau dynamisme du Cénacle. Pour lui, les cénacliens ne s'affirment pas seulement par leur réflexion sur les questions relatives à l'identité ou au destin de

[1] *Ibid.*, p. 5.
[2] *Ibid.*, p. 7.

leur pays, mais aussi par leur « abnégation » (*al-taḍḥiya*) et leur « foi dans le Liban comme patrie définitive » (*Lubnân waṭan nihâ'î*) [1]. Le député Ḥusayn al-Ḥusaynî rappelle également aux cénacliens que l'intelligentsia libanaise ne doit pas se permettre d'être envahie par le doute mais au contraire s'attacher à promouvoir chez tous les Libanais l'idée selon laquelle c'est le « choix libanais » (*al-khayâr al-lubnânî*) qui prime.

Nadîm Shuwayrî, quant à lui, rappelle aux présents qu'il ne faut pas sous-estimer la « question sociale » (*al-mas'ala al-iktimâ'îyya*) parce que, dit-il, c'est « l'homme libanais » (*al-insân al-lubnânî*) qui reste le dénominateur commun entre les diverses parties malgré leurs discordes.

Les réunions se succèdent du 28 mars jusqu'au 19 juillet 1983 durant lesquelles Michel Asmar et le « Bureau du Cénacle » décident de reprendre le cours des conférences à la fois dans la salle du Cénacle au Centre de Beyrouth comme avant les guerres de 1975 et dans les diverses régions libanaises[2] et d'y attirer les jeunes à rejoindre le Cénacle en tant que « mouvement intellectuel global » (*ḥaraka fikriyya shâmila*) visant « l'unification du Liban » (*tawḥîd Lubnân*). Le secrétaire administratif, Musṭafâ Fâkhûrî, présente un budget de cent mille livres libanaises pour couvrir les activités de l'année 1983 puis un courrier est adressé aux amis du Cénacle pour recueillir leur avis[3].

En réponse, Farîd Isṭphân propose qu'une conférence soit organisée mensuellement entre octobre et juin de chaque année, suivie de débats entre spécialistes du sujet, la conférence et le compte-rendu de la discussion étant ensuite publiés dans la revue du Cénacle en deux versions : une en arabe et une dans une langue étrangère[4]. Néanmoins, Isṭfân attire aussi l'attention d'Asmar et des membres du Conseil sur la nécessité de prendre conscience du fossé qui sépare le Cénacle de la réalité des choses au Liban. Il souligne le fait que le Cénacle libanais a toujours représenté une tribune où s'exprime la « culture occidentale » (*al-thaqâfa al-gharbiyya*) plutôt

[1] *Ibid.*, p. 8.
[2] Procès verbal de la réunion du conseil administratif du Cénacle, 11/4/1983, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.3.
[3] Procès verbal de la réunion du conseil administratif du Cénacle, 18/4/1983, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.3.
[4] Lettre adressée d'Isṭfân à Michel Asmar, 29/4/1983, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.3.

que la « culture arabo-musulmane » (*al-thaqâfa al-'arabiyya al-islâmiyya*)[1] alors que ces deux cultures, selon lui, sont dans une situation d'indifférence respective, voire de confrontation. Il invite donc les administrateurs du Cénacle à faire une « autocritique globale » (*naqd dhâtî shâmil*) avant de se lancer dans des nouvelles aventures culturelles. Le Cénacle, dit-il, doit devenir un espace d'échanges entre la culture occidentale et la culture arabo-musulmane laquelle il doit davantage ouvrir ses portes. Isṭfân propose également que le Cénacle poursuive son entreprise de dialogue entre le christianisme et l'islam à condition que cette entreprise adopte désormais un caractère plus institutionnel et que les jeunes y aient un rôle principal. Mettant l'accent sur l'importance, pour le Cénacle de débattre des questions concernant « la libanité comme identité et appartenance définitive », sur le renforcement des liens linguistiques, culturels et spirituels avec leur environnement, le maintien d'une ouverture à la culture occidentale en tant qu'horizon civilisateur, Isṭfân attire aussi l'attention des cénacliens sur la nécessité de ne pas évoquer des sujets susceptibles d'approfondir leurs discordes comme celui de « la laïcité ».

Dans sa lettre à Asmar, Ḥusayn al-Ḥusaynî trace le cadre politique de l'action cénaclienne[2] et les principes qu'il met en avant vont constituer durant les années quatre-vingt les fondements de tous les projets de compromis entre les Libanais afin de mettre fin aux guerres. Ces principes sont au nombre de quatre : 1- le Liban est une « patrie définitive pour tous ses fils dans ses frontières actuelles », il est « souverain, libre et indépendant » ; 2- il est arabe dans sa réalité, son destin et son environnement ; 3- il est ouvert sur le monde entier et engagé dans la cause de l'homme qui relève de sa vocation civilisatrice ; 4- il est une « République démocratique parlementaire » basée sur le respect des « libertés générales » avec en tête la « liberté d'opinion et de doctrine », sur le « principe de la séparation des pouvoir » et sur celui de la « justice sociale » ainsi que « l'égalité en matière de droits et de devoirs entre tous les citoyens », de même que sur « l'économie libre ». Le Cénacle doit œuvrer, selon Ḥusaynî, à aider les Libanais à mieux cerner leurs choix, à s'enraciner dans leur identité libanaise et à élaborer une politique d'éducation susceptible d'unifier les nouvelles générations.

[1] Lettre adressée d'Isṭfân à Michel Asmar, 27/5/1983, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.3.
[2] Lettre adressée de Ḥusaynî à Michel Asmar, 28/5/1983, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.3.

Huit ans après son fameux article dans *al-Safîr* (18 août 1975), le directeur général de *Dâr al-Fatwà*, Ḥusayn al-Quwwatlî, sollicité par Asmar pour être membre du Conseil du Cénacle, se montre d'emblée intéressé par la perspective de relancer le Cénacle. Dans la lettre qu'il adresse à Asmar le 3 mai 1983[1], Quwatlî lui suggère de faire du Cénacle une tribune rassemblant toutes les tendances intellectuelles libanaises et cela dans le cadre de « l'unité et la souveraineté du Liban » (*wiḥdat Lubnân wa siyâdatihi*) et de « l'unité et la liberté des Libanais » (*wiḥdat al-Lubnâniyyîn wa ḥurriyâtihim*). Paradoxalement, ce défenseur de l'idée islamique telle qu'il l'a exprimée en août 1975, souligne l'importance de réaliser l'unité de la « civilisation libanaise » (*al-ḥaḍâra al-lubnâniyya*) et de poursuivre son « rôle humaniste » (*dawrihâ al-insânî*). Quwwatlî incite également Asmar à promouvoir le débat sur la « question religieuse » (*al-mas'ala al-dîniyya*) et à œuvrer pour aider les Libanais à dépasser leurs différences confessionnelles afin qu'ils réalisent leur unité dans la « religion » et dans la « foi » et ce faisant dans la « patrie libanaise » (*Lubnân al-waṭan*).

Si Quwwatlî pose l'unité des Libanais dans la religion et la foi comme étape préalable à la réalisation de l'unité nationale, Ḥafiẓ Qubaysî en revanche estime que le Cénacle doit promouvoir l'idée nationale en enracinant dans les esprits des Libanais le concept de « l'Etat non-religieux » (*al-dawla al-lâ-dîniyya*) qui sera le contre-modèle de « l'Etat religieux [islamique] » tel qu'il existe dans les pays de la région tels l'Iran et l'Arabie Saoudite[2]. C'est un « Liban-modèle » (*Lubnân namûdhaj*) qui doit être reconstruit dans lequel l'Etat est un Etat de « liberté », de « justice » et de « rationalité », un Etat qui garantit la naissance d'une société qui respecte la « science » (*al-'ilm*), la technique (*al-tiqaniyya*), la « raison » (*al-'aql*), la culture du beau » (*thaqâfat al-jamâl*), le « patrimoine » (*al-turâth*) et la « créativité » (*al-ibdâ'*).

Pour Antoine Khayr enfin, la tâche principale du Cénacle doit consister à prôner et à « servir l'individu » (*khidmat al-fard*) qui, à ses yeux, est un « absolu » (*muṭlaq lâ muṭlaq ba'dahu*)[3].

[1] Lettre adressée par Quwatlî à Asmar, 3/5/1983, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.3.
[2] Lettre adressée par Qubaysî à Asmar, 6/6/1983, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.3.
[3] Lettre adressée par Khayr à Asmar, 19/6/1983, A.C.L., volume II, « Mouvement du Cénacle libanais 1977 », V.M.C.L.3.

Bien que cette dernière tentative d'Asmar n'ait pas plus aboutie, les discussions révélées par les procès-verbaux et la volonté de ces intellectuels de tendances différentes à participer à la relance du Cénacle libanais sont révélatrices de l'état d'esprit de l'époque. En fait, ces intellectuels se sont rendu compte – après huit ans de guerre et notamment après l'invasion de leur capitale par l'armée israélienne suivie par l'éclatement du Liban en des cantons identifiés consacrant définitivement le règne des leaders de milices et l'absence de l'Etat – que le Liban qu'ils ont connu entre 1920 et 1975 où ils avaient leur place est révolu. Leur rassemblement autour d'Asmar en 1977 et en 1983 a pour moteur leur révolte contre le nouveau paysage libanais – les régions libanaises sont séparées par des barrages contrôlés par des milices, l'Etat libanais n'existe que sur le papier, le dialogue et la rencontre entre Libanais sont devenus impossibles et enfin le nom du Liban est devenu synonyme d'anarchie et de violence – ainsi que leur désir de s'engager dans une tentative – désespérée – de redressement.

1984 – La Pentalogie maronite du Père Moubarac : un acte de résistance intellectuelle contre les guerres au Liban et un essai pour chercher « le nouveau Liban »

Alors que ses papiers personnels ne dévoilent aucun signe de désespérance, c'est son ami intime, Khalîl Ramiz Sarkîs, qui révèle à la fin de son livre *Les obsessions des minorités* l'un des moments de faiblesse de Michel Asmar, celui qu'il appelle le « Fou du Cénacle » (*Majnûn al-Nadwa*)[1]. En fait, lors de sa dernière visite à Sarkîs dans la région de Kensington à Londres durant l'été 1982, Asmar lui avoue : « J'ai perdu mon dernier espoir. Si j'avais été capable de partir, j'aurais dû le faire comme tu l'as fait toi-même »[2]. C'est à ce moment, reconnaît Sarkîs, qu'il réalise lui-même que le Liban, tel qu'ils l'ont rêvé, n'existe plus et que désormais ils en porteront tous le deuil.

Mais, malgré sa déception, Asmar n'est pas de ceux qui rendent facilement les armes. Au début de 1984, il se met d'accord avec l'abbé Youakim Moubarac pour commémorer le quatrième centenaire de la fondation du Collège maronite de Rome par le pape Grégoire XIII en

[1] Titre d'un texte dédié par Sarkîs à Michel Asmar, cf. Khalîl Râmiz SARKÎS, *Shahâdât wa rasâ'il*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 2003, p. 103-105 ; le texte a été publié au début dans le quotidien *al-Nahâr*, 27/12/1985.
[2] Khalîl Râmiz SARKÎS, *Al-Hawâjis al-aqalliyya. Min Zuqâq al-Blâṭ ilà Kinzingtun*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 1993, p. 67.

1584[1]. Alors que les Libanais vivent, dans la violence, les répercussions de l'occupation israélienne de leur territoire, en cette période qui constitue l'une des plus « perturbées » et les plus « tragiques »[2] de la vie de ce petit pays, Michel Asmar et l'abbé Youakim Moubarac décident de s'atteler à la publication de la *Pentalogie antiochienne/domaine maronite* comme un acte de résistance intellectuelle contre l'état de fait dans lequel se trouve le Liban.

La *Pentalogie antiochienne* couronne une longue démarche de coopération entre l'abbé Moubarac et le Cénacle libanais, qui va de sa participation à la série de conférences intitulée « Christianisme et islam au Liban » en 1965 à la publication de la *Pentalogie islamo-chrétienne* en 1973 et du livre *al-Islâm* en 1975. Constituée de quatre mille pages environ, la *Pentalogie antiochienne/domaine maronite* est un « recueil de textes établis, traduits et présentés » par l'abbé Moubarac qui embrassent l'ensemble de l'héritage maronite du Ve siècle jusqu'au XXe siècle. Ces textes sont répartis en cinq tomes[3]. Le premier[4], intitulé « Livre d'Histoire », est constitué de deux volumes regroupant des écrits relatifs à l'histoire des maronites et de leurs liens avec « l'Orient syrien », « l'Occident latin », « l'islam », « la France » ainsi que leurs participations à la création du Liban. Le deuxième[5], intitulé « Livre de Traditions et de Légendes » est également en deux volumes où sont rassemblés des textes relatifs aux « hommes », aux « institutions », aux « us et coutumes », aux « proverbes », aux « dictons », aux « recettes » et aux « chansons » maronites. Consacré aux questions de liturgie, le troisième tome intitulé « Livres d'Heures et de Mélodies » présente des textes tirés des livres liturgiques des maronites[6]. Le quatrième tome, intitulé « Livre du Pain et du Vin, de l'Eau, de l'Huile et du Baume », expose les « anaphores » dans le rite maronite[7]. Enfin, le cinquième tome, « Livre

[1] Lettre adressée par Michel Asmar au directeur des fonds internationaux à L'Unesco pour la promotion de la culture, Mr. J. Langlois, sans date, A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».

[2] Michel ASMAR, « Note de l'éditeur », *Pentalogie antiochienne/domaine maronite. Livre d'Histoire. Tome I, volume 1* (Recueil établie par Y. Moubarac), Beyrouth, Publications du Cénacle libanais, 1984, p. XIX.

[3] Cf. la brochure « Pentalogie antiochienne/domaine maronite », A.C.L. A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».

[4] Youakim MOUBARAC, *Pentalogie maronite/domaine maronite. Livre d'Histoire. Ecrits fondateurs et textes à l'appui*, Beyrouth, Publications du Cénacle libanais, 1984, tome I, 2 volumes.

[5] Youakim MOUBARAC, *Pentalogie maronite/domaine maronite. Livre de Traditions et de Légendes*, Beyrouth, Publications du Cénacle libanais, 1984, tome II, 2 volumes.

[6] Youakim MOUBARAC, *Pentalogie maronite/domaine maronite. Livre d'Heures et de Mélodies*, Beyrouth, Publications du Cénacle libanais, 1984, tome III.

[7] Youakim MOUBARAC, *Pentalogie maronite/domaine maronite. Livre du Pain et du Vin, de l'Eau, de l'Huile et du Baume*, Beyrouth, Publications du Cénacle libanais, 1984, tome IV.

d'Images », présente une série d'illustrations concernant des « sites », des « monuments », des « icônes » et des « figures et symboles de l'identité maronite »[1].

Moubarac précisera que l'idée de cette nouvelle *Pentalogie* est de relier les maronites à leur maronité alors qu'ils sont dispersés dans « cinq grandes aires géo-culturelles » : l'univers « de l'arabité » et les espaces « hispanophone, lusophone, anglophone et francophone »[2]. En outre, cette *Pentalogie* paraît au moment où « la guerre du Liban a pris les dimensions de la catastrophe » et où la participation des maronites à cette guerre a suscité, de la part des adversaires intérieurs et extérieurs des maronites, « les vues les plus fantaisistes […] inspirées par le mépris et la calomnie »[3]. Face aux thèses accusant les maronites d'être isolationnistes (*in'izâliyyîn*), Moubarac veut montrer que la « recherche passionnée de l'identité maronite » ne s'est jamais faite que « dans la rencontre et la reconnaissance de l'autre ». Ce faisant, Moubarac rappelle aussi aux maronites que leur destin historique consiste depuis les Temps anciens à jouer un « rôle de médiation entre les religions, les civilisations et les peuples ». Pour lui, c'est ce rôle médiateur qui constitue non seulement « le meilleur de leur héritage » mais aussi leur « raison d'être »[4]. De son côté, Asmar, dans sa lettre au directeur des Fonds internationaux à l'Unesco, met également en évidence ce rôle joué depuis longtemps par les maronites notamment depuis 1584, date de la fondation du Collège maronite de Rome. Il écrit : « C'est en effet depuis 1584 que les maronites, professeurs de syriaque et d'arabe à Rome, puis à Paris, ont entrepris d'enrichir la culture européenne par les divers apports de l'Orient chrétien et musulman. C'est aussi à partir de cette date qu'ils ont entrepris de rénover l'héritage du Moyen Orient par les méthodes et les techniques de la Renaissance européenne »[5]. Dans cette lettre, Asmar semble aussi décidé, par le biais de la publication de cette *Pentalogie*, à défendre le « caractère fondamental de l'héritage maronite comme solidaire du monde arabe dans une ouverture à l'Europe génératrice d'échanges et de renaissance mutuelle » contre les « interprétations inexactes ou malveillantes » de cet héritage[6]. Ainsi, contrairement à tous les propos accusant les

[1] Youakim MOUBARAC, *Pentalogie maronite/domaine maronite. Livre d'Images*, Beyrouth, Publications du Cénacle libanais, 1984, tome V.
[2] Cf. l'interview avec l'Abbé Moubarac dans *al-Afkâr*,
[3] Youakim MOUBARAC, *Pentalogie maronite/domaine maronite. Livre d'Histoire. Ecrits fondateurs et textes à l'appui*, op. cit., « introduction », p. XXII.
[4] *Ibid.*
[5] Lettre adressée par Michel Asmar au directeur des fonds internationaux à l'Unesco pour la promotion de la culture, Mr. J. Langlois, op. cit.
[6] *Ibid.*

maronites de nuire à l'arabité au profit de la culture occidentale, Asmar veut montrer que ceux-ci, s'ils s'ouvrent sur l'Europe et l'Occident, c'est parce qu'ils conçoivent la culture occidentale et ses langues, y compris le « français », comme « instrument privilégié de recherche et de dialogue dans le processus de [leur] participation active à l'arabité »[1].

Se situant dans la lignée de « l'intelligentsia maronite » qui existe, selon lui, depuis le XVe siècle, Moubarac définit les trois caractères ou objectifs qu'il fixe à la *Pentalogie antiochienne/domaine maronite* : « œcuménique, politique et culturel ». S'agissant de l'œcuménisme, cette œuvre est une sorte d'« *Antiochena Bis* […], une défense de la rencontre et de l'unité des Eglises dans l'Eglise »[2] et notamment dans les deuxième et troisième tomes, elle met en valeur ce qui est commun à « la vie dans l'Esprit » dans toutes les Eglises. Ce commun est représenté par « la prière d'Antioche du premier millénaire », une prière qui était simple, fervente, indépendante des Latins et des Byzantins et offerte à tout croyant. Sur le plan politique, cette *Pentalogie* se propose de répliquer indirectement à ceux qui reprochent aux maronites « d'avoir servi depuis le temps des Croisades et surtout depuis le XVIe siècle, le projet d'interventionnisme européen, surtout français, en Orient et d'y avoir aménagé une sorte de pont qui a permis à certains de parler au XIXe siècle de ''France maronite'' ». Les textes présentés dans cette *Pentalogie* montrent, selon Moubarac, que la politique menée par la France en Orient était une « politique musulmane et que les chrétiens d'Orient, et en premier lieu les maronites, sont subordonnés à cette politique »[3]. Autrement dit, ce n'est pas en fonction des intérêts des maronites ou des chrétiens que la politique française vis-à-vis de l'Orient est définie, mais, au contraire, c'est en fonction des intérêts de la France avec la Sublime porte qu'est déterminée la politique de la France envers les chrétiens et les maronites. C'est dans ce cadre que les maronites ont mené leur politique consistant à trouver un « partenaire non chrétien », les Druzes, dans leur lutte contre les Ottomans. De ce fait, ils ont réussi, pour la première fois en Orient, à asseoir une « autonomie […] nationale ». S'agissant enfin de l'aspect culturel, Moubarac estime que la position intellectuelle et vivante que les maronites ont prise entre l'Orient et l'Europe, depuis

[1] Lettre adressée par Michel Asmar au secrétaire général de l'Agence de coopération culturelle et technique à Paris à Paris, 13/5/1983, A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».
[2] Youakim MOUBARAC, *Pentalogie maronite/domaine maronite. Livre d'Histoire. Ecrits fondateurs et textes à l'appui*, op. cit., « introduction », p. XXV ; et Michel ASMAR, « Mot de Michel Asmar lors de la conférence de presse le 10/11/1984 », A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».
[3] *Ibid.*, p. XXVI.

1584, a fait que « tout l'Orient est devenu culturellement maronite »[1]. Parallèlement à leur processus d'arabisation qui a commencé au XIe siècle et s'est achevé au XVIIIe siècle, les maronites commencent à adopter « les moyens de la recherche scientifique et technique, élaborés en Europe occidentale ». Les maronites ont adopté également « l'humanisme de l'Europe renaissante », humanisme consistant à inventorier le « patrimoine historique, philosophique, scientifique et artistique de l'humanité ». Cette position leur a permis non seulement de faire de l'humanisme occidental un « bien commun à tout l'Orient arabe » mais aussi à pousser les « Arabes » à prendre conscience de l'importance du patrimoine oriental notamment celui représenté par l'héritage syriaque. Moubarac écrit : « Une arabité digne de ce nom ne peut pas rester étrangère au syriaque comme langue sœur de l'arabe dans un sémitisme commun. […] Le syriaque est donc au cœur de l'arabité, non seulement le rappel de ses communes origines sémitiques, mais le canal obligé de l'option libre faite par l'arabité à son âge d'or, quand l'arabité puisait à la source grecque »[2]. En même, temps, du fait de leur ouverture culturelle à l'Occident et notamment à la France, les maronites « se sont mis pratiquement au français ». Alors qu'ils enseignent en Europe les langues de l'Orient, le syriaque et l'arabe, les maronites se sont rendus compte que le dialogue avec les pays européens ne peut se faire qu'en apprenant leurs langues. Résumant sa pensée, Moubarac conclut que les maronites ont réussi à faire le trait d'union entre l'Europe et l'Orient arabe.

Lors de la présentation à la presse locale, le 10 novembre 1984[3], de la *Pentalogie antiochienne/domaine maronite*, Asmar inscrit ce travail dans le cadre de l'entreprise menée par le Cénacle libanais, depuis 1965, afin de promouvoir la rencontre intercommunautaire entre les Libanais. C'est pour cette raison qu'il souhaite que la *Pentalogie* de l'abbé Moubarac suscite d'autres travaux chez les autres communautés au Liban[4]. C'est le membre du Conseil administratif du Cénacle, Jibrân Ḥâyik, lui-même grec-orthodoxe, qui met en relief le fait que la publication de cette *Pentalogie* accompagne le début d'une nouvelle période où se crée un « nouveau Liban » en tant qu'Etat, que patrie et que peuple : « la création [de ce nouveau Liban],

[1] *Ibid.*, p. XXVII.
[2] *Ibid.*, p. XXIX ; cf. aussi *L'Orient le Jour*, 2/6/1984.
[3] Cf. l'écho du lancement de la *Pentalogie antiochienne/domaine maronite* dans la presse libanaise : *Al-Afkâr*, 23/7/1984 ; *al-Yawm al-sâbi'*, 30/7/1984 ; *al-Nahâr*, 12/6/1984 et 11/11/1984 ; *al-Nahâr al-'arabî wa al-dawlî*, 9-15/7/1984 et 27/8-2/9/1984 ; *al-Anwâr*, 10, 11/11/1984 ; *al-Safîr*, 11, 16/11/1984 ; *al-Afkâr*, 19/7/1984 ; *al-'Amal*, 16/11/1984 ; *al-Aḥrâr*, 16/11/1984 ; *al-Sharq*, 16/11/1984 ; *al-Bayraq*, 16/11/1984 ; *L'Orient le Jour*, 2, 12/6/1984, et 10, 11, 16/11/1984 ; *Le Réveil*, 16/11/1984 ;
[4] Michel ASMAR, « Mot de Michel Asmar lors de la conférence de presse le 10/11/1984 », op. cit.

écrit Ḥâyik, ne peut se réaliser qu'avec la maronité (*al-mârûniyya*) et les maronites (*al-mawârina*). Il n'y a pas de Liban, évolué (*mutaṭawwir*), humaniste (*insânî*), rationnel (*'aqlânî*), progressiste (*taqaddumî*) et civilisateur (*ḥaḍârî*), sans la maronité et les maronites »[1]. En d'autres termes, cette *Pentalogie* a pour objectif non seulement de répondre aux questions relatives au rôle et à la position des maronites dans le « nouveau Liban » mais vise aussi à répondre à la question majeure : Quel est ce nouveau Liban (*ayyu Lubnân*) ? Quels sont ses fondements ?

C'est sur ces questions que Ḥusayn al-Ḥusaynî, musulman shiite, président de la Chambre et ami du Cénacle, essaie de répondre le 15 novembre 1984 lors de la deuxième présentation de la *Pentalogie* à la résidence d'Henri Pharaon[2]. Cinq fondements constituent, selon al-Ḥusaynî, la pierre angulaire d'un nouveau « pacte d'honneur pour la coexistence intercommunautaire » : 1- La stricte prohibition de la guerre civile entre Libanais ; 2- La consécration de l'entente comme pacte véritablement sacré ; 3- La diversité des appartenances spirituelles considérée comme une pluralité dans le cadre d'une union populaire effective ; 4- Les relations entre toutes les communautés libanaises ainsi qu'entre elles et les peuples arabes ; 5- La paix entre les Libanais, leur accord, leur union comme peuple indépendant réalisée dans le cadre d'une République libanaise qui engloberait toutes les régions, les confessions et les classes sous un régime d'Etat civil, puissant et juste[3].

Le débat se poursuit au Séminaire maronite de Ghazîr[4] le 15 décembre 1984 avec Elias Khalîfih, supérieur général (*al-mudabbir al-'âm*) de l'Ordre Libanais Maronite (OLM) et professeur de théologie à l'Université Saint-Esprit de Kaslik (Usek), Nâṣîf Naṣṣâr, professeur de philosophie à l'Université libanaise et Buṭrus Ḥarb, avocat et député au Parlement ainsi que l'auteur de la *Pentalogie*. À l'instar de Ḥâyik, Michel Asmar affirme que la maronité ainsi que le « dialogue islamo-chrétien », que les positions à son égard soient positives ou négatives,

[1] Jibrân ḤÂYIK, « Mot de Jibrân Ḥâyik lors de la conférence de presse le 10/11/1984 », A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».
[2] Cf. *L'Orient le Jour*, 16/11/1984 et *al-Nahâr*, 16/11/1984.
[3] Cf. Editorial, « Présentation de la *Pentaligie antiochienne/domaine maronite* de l'Abbé Youakim Moubarac à la Résidence d'Henri Pharaon et sous le patronage du président Ḥusaynî. Le président de la Chambre appelle les intellectuels libanais à élaborer un pacte islamo-chrétien », *L'Agence nationale pour l'Information*, Beyrouth, 15/11/1984.
[4] Région située à 20 km nord Beyrouth.

constituent l'un des fondements du Liban (*al-mârûniyya fî ussi Lubnân*)[1]. Et la *Pentalogie* devrait permettre de dégager de « l'esprit de la maronité » (*rûḥ al-mârûniyya*) et des « leçons de son histoire » (*'ibar târîkhihâ*) un « projet politique pour le Liban » capable de faire passer les Libanais de leurs « tribus » (*'ashâ'ir*), leurs « confessions » (*ṭawâ'if*) et leurs corps de « doctrines » (*'aqâ'id*) au statut de « citoyens » constituant une seule « communauté harmonisée » au service du Liban.

De son côté, Elias Khalîfih fixe pour l'Eglise antiochienne en général et l'Eglise maronite en particulier une double vocation. D'avoir été toujours fidèle à la communion œcuménique d'où son ouverture à l'Occident, et d'avoir fait entrer la « Renaissance culturelle européenne » en « Orient arabe musulman et chrétien » (*al-Qharq al-'arabî al-muslim wa al-masîḥî*), cette Eglise est le mieux placée à la fois pour réaliser l'unité de l'Eglise et pour jouer un rôle civilisateur dans le « monde musulman » (*al-'âlam al-islâmî*)[2].

Répliquant à ceux qui réduisent la maronité à sa simple dimension politique connue par « le maronitisme politique » (*al-mârûniyya al-siyâsiyya*), Nâṣîf Naṣṣâr la définit comme une « attitude religieuse » (*mawqif dînî*), « une méthode pour pratiquer la vie religieuse » (*ṭarîqa li-mumârasat al-ḥayât al-dîniyya*) et un « dynamisme culturel » (*nashâṭ thaqâfî*)[3]. Philosophe, Naṣṣâr ne développe que l'aspect culturel de la maronité. Pour lui, la fondation du collège maronite de Rome en 1584 n'est pas seulement une date clé dans l'histoire culturelle des maronites, elle est aussi le moment où ils se sont engagés en faveur de la « cause de la modernité » (*qaḍiyyat al-ḥadâtha*). Attachés à la fois à leurs « origines syro-antiochiennes » (*uṣûlihim al-siryâniyya al-anṭâkiyya*), à leur « engagement avec l'Eglise romaine », à leur « ouverture à la culture européenne », à leur « intégration à l'arabité linguistique » (*al-'urûba al-lughawiyya*) et à leur « ouverture à la culture arabo-musulmane », les maronites ont réussi à faire évoluer la « culture arabe ». Rejoignant Moubarac dans le refus de tous les propos accusant les maronites d'être isolés de leur environnement, Naṣṣâr affirme que la maronité est synonyme

[1] Michel ASMAR, « Al-Mârûniyya wa al-taḥaddiyyât al-râhina » (La maronité et les défis actuels), 15/12/1984, Rencontre au Séminaire patriarcal maronite de Ghazîr, A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».

[2] Elias KHALÎFIH, « Al-Hâjis al-maskûnî fî al-kanîsa al-anṭâkiyya » (La tendance œcuménique dans l'Eglise antiochienne), 15/12/1984, Rencontre au Séminaire patriarcal maronite de Ghazîr, A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».

[3] Nâṣîf NAṢṢÂR, « Al-Mârûniyya wa al-iltizâm al-thaqâfî fî Lubnân » (La maronité et l'engagement culturel au Liban), 15/12/1984, Rencontre au Séminaire patriarcal maronite de Ghazîr, A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».

d'« ouverture » (*al-infiṭâḥ*) et d'« interaction » (*al-tafâ'ul*). C'est pour cette raison que l'engagement des maronites en faveur de la culture revêt le caractère d'une « vocation » (*al-risâla*) qui va dans le sens de la modernité fondée sur le « rationalisme » (*al-'aqlâniyya*), la « critique » (*al-naqd*) à l'égard de soi-même et des autres[1], la « liberté » (*al-ḥurriyya*), et notamment « la liberté de l'individu » (*ḥurriyyat al-fard*) nécessaire à la pensée, à son expression et à sa diffusion et enfin « l'égalité » (*al-musâwât*). Naṣṣâr relie toutes ces valeurs à deux autres qui sont chères à l'esprit et à l'intérêt des maronites : le « patriotisme » (*al-waṭaniyya*) et la « laïcité » (*al-'almaniyya*).

Buṭrus Ḥarb, quant à lui, souligne le fait que les Libanais se trouvent aujourd'hui à la recherche de nouveaux fondements à leur Etat. Pour lui, les maronites ne mènent pas leur combat uniquement pour « défendre le christianisme et la maronité au Liban » mais pour sauvegarder le Liban comme « patrie de libertés et de démocratie » (*waṭan li-al-ḥurriyyât wa li-al-dîmuqrâṭiyya*), « patrie pour l'homme » (*waṭan li-al-insân*) et « terre de patrimoine humaniste »[2]. Reprochant à la classe dirigeante de n'avoir pas cherché depuis 1943 à renforcer les piliers de l'Etat, il l'accuse d'être la première responsable de l'éclatement de la violence dans le pays.

Ḥarb propose un nouveau projet politique qui selon lui devrait permettre au Liban de retrouver sa stabilité et dont il résume ainsi les principes sur lesquels il doit être bâti : 1- Affirmer que Le Liban est un pays définitif, souverain, libre et indépendant ; 2- Déclarer la neutralité militaire du Liban ; 3- Renoncer à toutes les politiques visant à intégrer le Liban dans l'un des axes arabes ; 4- Déclarer l'engagement du Liban envers le pacte de la Ligue des Etats arabes et s'interdire tout complexe d'infériorité vis-à-vis du monde arabe ; 5- Insister sur l'ouverture du Liban sur tous les pays du monde dans le cadre des lois et de la Charte internationale des droits de l'homme ; 6- Consacrer le Liban comme espace de rencontre de toutes les cultures et civilisations mondiales ; 7- Etablir un nouveau régime politique fondé sur le respect des principes de liberté et d'égalité ; 8- Repenser la formule libanaise de sorte que les musulmans et les chrétiens se reconnaissent les uns les autres et que chacun des deux regroupements admette

[1] Pour Naṣṣâr, la véritable vie culturelle est une « bataille ouverte avec soi-même et avec autrui » (*ma'raqa mafṭûḥa ma' al-dhât wa ma' al-ghayr*).

[2] Buṭrus ḤARB, « Al-Mârûniyya wa al-taḥaddiyyât al-râhina. Naḥwa mashrû' siyâsî lubnânî » (La maronité et les défis actuels. Vers un projet politique libanais), 15/12/1984, Rencontre au Séminaire patriarcal maronite de Ghazîr, A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».

les singularités et les liens de l'autre quels que soient ses liens avec le monde arabe et musulman ou avec l'Occident ; 9- Reconnaître que les communautés religieuses au Liban représentent un état de fait historique ce qui implique un nouveau partage sur la base de la parité entre chrétiens et musulmans dans la Chambre et dans les hautes fonctions et les postes administratifs ; 10- Adopter le principe de la décentralisation administrative ; 11- Fonder la nouvelle société libanaise sur la base des principes moraux.

Clôturant cette soirée-débat, l'abbé Youakim Moubarac fixe trois objectifs à l'Eglise maronite afin qu'elle reprenne son rôle sur le plan œcuménique comme sur le plan national : se ressourcer dans leur patrimoine, reformer l'Eglise maronite à travers l'organisation d'un concile ad hoc[1] et revivifier les valeurs du « martyre » (*al-shahâda*) et de l'« ascétisme » (*al-zuhd*) afin de réaliser la renaissance maronite[2].

La publication de cette *Pentalogie* et le débat qu'elle a suscité revêtent une importance symbolique particulière. En effet, d'une part cet ouvrage est la dernière œuvre publiée par le Cénacle et, d'autre part, il met en relief le lien qui existe entre le destin des maronites et celui du Liban. Tout peut être résumé dans l'expression d'Asmar : « La maronité et le dialogue islamo-chrétien sont à l'origine du Liban ». Autrement dit, le nouveau Liban qu'Asmar, Moubarac et les cénacliens souhaitent recréer, est un « nouveau Liban » fidèle aux idées des pères fondateurs que sont comme Michel Chiha, Charles Malek, Jawad Boulos, Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ, Salîm Ḥaydar, Fu'ad al-Bustânî et beaucoup d'autres. Il s'ensuit que le « nouveau Liban » ne peut être créé sans les maronites et sans leur entente avec les autres communautés sous réserve qu'ils se rendent compte de la nécessité de revisiter leur patrimoine, d'en faire la critique rationnelle, de tirer les leçons de leur histoire nationale et d'accepter de réformer leurs structures ecclésiastiques, sociales, économiques, culturelles et politiques.

[1] Ce concile n'a eu lieu qu'en 2003 et il s'est clôturé en juin 2006, cf. *Al-Majma' al-baṭriyarkî al-mârûnî. Al-Nuṣuṣ wa-al-tawṣiyât*, (Le concile patriarcal maronite. Les textes et les recommandations), Bkérké, 2006 ; cf. également les textes de ce concile sur le site suivant : http://www.maronitesynod.com/synod%20text/synod%20text.htm, consulté le 1/8/2013. Notons que l'avant dernier concile maronite s'est réalisé en 1736, cf. *Al-Majma' al-lubnânî 1736* (Le concile libanais 1736), Jounieh, 1986.

[2] Youakim MOUBARAC, « Al-Turâth » (Le patrimoine), 15/12/1984, Rencontre au Séminaire patriarcal maronite de Ghazîr, A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».

*

Quel Liban après le 5 juin 1967 ? Ce fut la question centrale à laquelle le Cénacle libanais a essayé de répondre tout au long de sa dernière période entre les années 1967 et 1984. Les réponses sont bien claires. S'agissant d'Israël, cet Etat est un « danger existentiel » pour le Liban du fait de sa nature « raciste » en totale contradiction avec la structure plurielle du pays des minorités confessionnelles et de la rencontre des langues, des religions et des cultures qu'est le Liban. Dans le conflit arabo-israélien, le Liban ne peut être que solidaire de ses « frères arabes » et de la « cause palestinienne ». Les Libanais ne doivent pas hésiter à accepter une « arabité laïque » qui respecte leur singularité. Et c'est dans cette perspective qu'ils doivent construire cette arabité et la mettre en pratique pour commencer avec leur voisin arabe le plus proche, la Syrie. Cependant, cela ne signifie pas que le Liban ne doit pas jouer son rôle comme espace de liberté où les intellectuels de langue arabe exercent leur esprit critique vis-à-vis de leurs gouvernements, de leurs sociétés et de la mentalité arabe. D'ailleurs, la solidarité du Liban avec ses « frères arabes » implique que le Liban continue ses efforts pour réconcilier le « monde arabe » avec l'Occident afin que ce dernier comprenne mieux la « cause palestinienne » ainsi que les divers problèmes et besoins de ce monde. La Méditerranée, en tant que civilisation et espace de rencontre et d'interaction entre Orient et Occident depuis les Temps anciens, constitue un élément de cette démarche. C'est là, dans cet espace méditerranéen dont le Liban représente la meilleure incarnation, que peut s'effectuer la réconciliation et que les « Arabes » peuvent reprendre à l'Occident ce que celui-ci leur a emprunté durant le Moyen Âge en matière de science, de philosophie, de technique et de civilisation.

Sur le plan intérieur libanais, le plus grand défi était de trouver des terrains d'entente entre les deux communautés constitutives du Liban, la communauté chrétienne et la communauté musulmane. Alors que des penseurs occidentaux ont proposé la lutte commune contre l'athéisme notamment dans son expression révolutionnaire marxiste, des religieux libanais ont vu dans l'arabité et Jérusalem les deux principales pistes d'entente susceptibles de rapprocher chrétiens et musulmans non seulement sur le plan religieux mais aussi sur le plan politique.

Parallèlement, le Cénacle était en train de repenser sa formule en cherchant à adapter ses modes d'action afin de mieux traduire son dynamisme culturel en action concrète dans la vie publique du pays. Alors qu'il avait réussi avant 1975 à être un forum de rencontres et de gestation de projets, le Cénacle s'est trouvé presque paralysé après l'éclatement des guerres le 13 avril 1975. Toutes les tentatives pour relancer les activités du Cénacle sous de nouvelles formes, comme en 1977 et en 1983, ont été vaines. Ce n'est que quelques jours avant sa mort, la veille de Noël 1984, que Michel Asmar réussit à surmonter sa déception et les diverses difficultés posées par la situation sécuritaire tragique au pays, pour rappeler avec son ami l'abbé Youakim Moubarac que le Cénacle était partie prenante dans la création du « nouveau Liban ».

CONCLUSION

Quelques chiffres illustrent le bilan des activités déployées par le Cénacle pendant ses quatre décennies d'existence : 413 orateurs libanais, arabes, africains, européens et américains accueillis, 597 conférences[1] prononcées en quatre langues[2] (mais essentiellement en arabe et en français) dont 451 publiées dans vingt volumes des *Conférences du Cénacle* et plus d'une soixantaine d'ouvrages multilingues sortis aux Éditions du Cénacle libanais. Ce n'est donc pas par hasard que René Habachi a pu déclarer dans sa conférence sur « La pensée engagée et dégagée au Liban » que « le Cénacle Libanais en sa tribune libre, [a bien] mérité de la nation, il [a préparé] les archives de l'avenir »[3]. Bien que des sujets très divers, nationaux, régionaux et internationaux touchant un large éventail de disciplines aient été abordés, c'est le Liban et l'ensemble des « secteurs de la vie libanaise » qui ont été au cœur de l'activité du Cénacle.

Le Cénacle libanais comme son fondateur, Michel Asmar, incarnent une période de l'histoire du Liban et de l'Orient où une génération d'intellectuels était convaincue qu'elle avait un rôle majeur à jouer dans la construction de la nation, de son identité, de la société et de l'Etat, au moins sur le plan culturel. C'est pour cette raison que Ghassân Tuwaynî, voulant choisir un titre pour l'ouvrage consacré au Cénacle libanais en 1997, associe la période 1946-1984 au Cénacle en la nommant « Le Temps du Cénacle » (*'ahd al-Nadwa*)[4]. C'est sans doute ce qui explique la renommée de cette tribune qui « [ne s'est pas limitée] à Beyrouth, ni au Liban, mais [qui] est venue jusqu'en France »[5] et dans divers pays européens et arabes comme l'a montré

[1] Cf. l'interview d'Amin ELIAS au programme « Bloc note » sur la chaîne de télévision libanaise MTV, 23/9/2012, http://www.youtube.com/watch?v=eoz88pYbSEA, consulté le 5/8/2013.
[2] L'Arabe, le français, l'anglais et l'allemand. La seule conférence prononcée en allemand est celle de Hubert ARMBUSTER, « Réalités allemandes et politiques internationales », 20/3/1959, A.C.L., volume XXV, « Les conférences », dossier n°365.
[3] René HABACHI, « La pensée engagée et dégagée au Liban », op. cit., p. 133.
[4] *'Ahd al-Nadwa*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1997.
[5] Jean MARCHAL, « La fin des temps modernes ? », *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1961, Beyrouth, p. 59.

Jean Marchal[1] et comme l'illustre l'attribution par la France, l'Italie, le Sénégal, la Tunisie de diverses médailles honorifiques à Michel Asmar et à son Cénacle.

Depuis la fondation du Cénacle libanais en 1946, Asmar, convaincu que ce sont les « idées qui mènent le monde », est devenu, comme le décrit Eveline Bustros, la « proie de son âme d'apôtre » appliquant à mobiliser « les bonnes volontés » pour « reconstruire la Maison libanaise »[2]. D'homme de Lettres, Asmar, fils de la Nahda et de l'indépendance pour qui le Liban est un « deuxième dieu », se transforme en « travailleur culturel ». Il n'était ni idéologue ni philosophe ni théoricien. Son génie a consisté à assurer les meilleures conditions de rayonnement à sa tribune afin, d'une part, de faire sortir l'intelligentsia libanaise de sa tour d'ivoire pour s'engager dans la vie nationale et, d'autre part, de mettre en lien cette intelligentsia avec le grand public avide, à l'époque, de culture et d'échanges intellectuels. C'est pour cette raison que beaucoup de conférenciers ont qualifié le Cénacle libanais de « tribune libre de la nation »[3], « tribune honnête de la pensée libanaise » (*al-minbar al-ṣâdiq li-al-fikr al-lubnânî*)[4], « royaume de la pensée » (*mamlakat al-fikr*)[5], « temple de la pensée » (*ma'bad al-fikr*)[6] plateforme où, tout tout en réalisant « la synthèse libanaise »[7] et en éclairant « la situation actuelle de l'humanité »[8], l'humanité »[8], les intellectuels ainsi que le public libanais précisent les « besoins [de la société libanaise] dans tous les domaines », d'une façon scientifique et objective évitant « une dévalorisation des mots et des propositions »[9]. Édifier la « Maison libanaise » veut dire construire à la fois l'identité libanaise, la mythologie libanaise, la nation libanaise, l'être libanaise, le peuple libanais, l'art libanais, la littérature libanaise et la poésie libanais. Autrement dit, c'est une prise de conscience du « soi-libanais », la volonté de se choisir, de décider de tracer une histoire propre et ainsi de se dissocier de l'histoire des autres qu'ils soient Ottomans ou Arabes, Français ou Américains.

[1] Jean Marchal (1905-1995), professeur français d'économie politique, membre de l'Académie des sciences morales et politiques et titulaire d'une chaire à la Sorbonne (1952), cf. *Les années Cénacle. Entre histoire, mémoire et actualité,* op. cit., p. 88.
[2] Eveline BUSTROS, « Réminiscences », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, Beyrouth, p. 155, 162.
[3] Edmond TEHINI, « Remous économiques au Liban », *Les Conférences du Cénacle,* n°3-4, 1952, Beyrouth, p.68.
[4] Fâḍil Sa'îd 'AQL, « Târîkh al-zajal », op. cit., p. 36.
[5] Imîlî FÂRIS, « Min waḥî al-ḥayât », *Les Conférences du Cénacle,* n° 1-2, 1953, Beyrouth, p. 3.
[6] Laylà B'ALBAKÎ, *Naḥnu bilâ aqni'a*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1959, p. 5.
[7] Georges NACCACHE, « Un temps à gagner ou le procès de l'intelligence libanaise », op. cit., p.195.
[8] Edwin A. LOCKE, « L'Economie arabe : Réalités et perspectives », op. cit., p. 175.
[9] Ibrahim ABD-EL-AL, « Energies libanaise », op. cit, p. 35.

Le « Temps du Cénacle » voit trois grandes époques se succéder. La première qui s'étend de 1946 à 1958, est marquée par la définition progressive de l'objectif du Cénacle : élaborer une « philosophie politique » pour le Liban. Celle-ci repose sur trois piliers. Il s'agit en premier lieu de créer une « mythologie libanaise », qui, selon Asmar, doit être enracinée dans les cœurs et les esprits des Libanais comme une référence suprême. C'est à cette fin qu'est évoquée la civilisation phénicienne en tant que « civilisation matrice » du Liban d'aujourd'hui et qu'est mise en avant l'action des deux émirs Fakhr al-Dîn et Bashîr en tant que représentants de la « cause libanaise » et de l'aspiration à l'indépendance du Liban vis-à-vis de son voisinage. Le deuxième pilier de la philosophie politique libanaise consiste à définir l'identité du Liban en référence à l'héritage phénicien. Elle est l'expression d'une personnalité singulière forgée par la nature et le relief libanais distincts de la nature et du relief de l'hinterland arabe dont la plupart des territoires sont envahis par le désert. Situé au centre du monde ancien entre trois continents, l'Asie, l'Afrique et l'Europe, et caractérisé par sa chaîne montagneuse, le Liban est devenu à la fois espace de croisement de routes, de civilisations et de cultures et refuge des minorités persécutées : autant d'éléments qui ont inculqué à ces habitants le sens de la primauté de la liberté et du spirituel. De ce fait, le Liban n'est plus le produit de telle civilisation ou de telle puissance étrangère, il est le produit de lui-même, il existe en soi, il est libanais. Quant aux identités voisines, telles que l'arabité, la Méditerranée ou l'Europe, elles ne sont pour le Cénacle que des attributs qui tournent autour de l'essence du Liban qui est proprement libanaise. En revanche, cet attachement à la singularité libanaise ne veut pas du tout dire que la libanité est une identité isolée et renfermée sur elle-même. Au contraire, elle est ouverture et rencontre avec autrui. Du fait de sa nature comme expression de la rencontre de la montagne et de la mer, de l'islam et du christianisme, de l'Orient et de l'Occident, du spirituel et du temporel, de l'ancien et de la modernité, la libanité est un « humanisme » ; elle est « mondiale ». C'est cela qui la rend capable, tout en préservant sa singularité, d'accueillir l'arabité, la Méditerranée et l'Europe en son sein. La définition de l'Être libanais constitue le troisième pilier de cette philosophie pour le Liban. Le Libanais d'aujourd'hui est le descendant d'« Egbert », le « premier homme libanais » qui a vécu sur la côte libanaise il y a trente-cinq mille ans, mais il est aussi le descendant du Phénicien et le produit du mariage du Mont-Liban et de la Méditerranée. Ayant le sens de la liberté et de l'aventure, il est toujours prêt à aller jusqu'aux confins du monde contrairement à « l'Arabe du désert » qui n'a pas le goût du large. Il est la synthèse des « Phéniciens marins » et

des « montagnards ». C'est le « concentré historique de tous les siècles », le produit de la « synthèse de tous les états d'âme précédents » dont les deux caractéristiques les plus significatives sont son attachement à ses racines et son ouverture au monde entier.

Une fois ces idées cristallisées, le Cénacle se fixe pour mission, dans sa deuxième période, de 1958 à 1967, de participer intellectuellement à l'édification de l'Etat libanais et à la réforme de son régime politique. Mais le Cénacle était d'abord conscient du fait que le régime politique et la structure de l'Etat moderne souhaités ne pouvaient être établis qu'en fonction d'une philosophie générale affirmant la conception des Libanais vis-à-vis de l'existence, de l'homme, du monde et même de l'au-delà. C'est dans ce cadre que le Cénacle adopte le personnalisme en tant que vision humaniste qui considère la « personne » comme un « absolu » la réconciliant avec « autrui » et répondant à ses exigences matérielles et spirituelles. Conscient de la nécessité d'adapter cette conception à la réalité libanaise et orientale, le Cénacle libanais coopère avec René Habachi et Khalîl Râmiz Sarkîs afin de créer un « personnalisme oriental » avant que ce personnalisme ne soit arabisé par le même Sarkîs et par Fu'âd Kan'ân. Ce faisant, le Cénacle libanais se fixe la tâche de renouveler la conception de l'Etat, tâche d'autant plus nécessaire et opportune que ce renouvellement rejoint le projet politique mené par le président de la République Fouad Chéhab, pour renforcer les structures de l'Etat libanais et qu'on a nommé le chéhabisme. Il ne doit plus s'agir désormais d'un Etat qui s'impose sur ses sujets par la contrainte ou qui est incarné par le leader, mais d'un Etat moderne, qui incarne la « personnification juridique de la nation » libre et souveraine. Refuge pour ses citoyens, l'Etat moderne prôné par le Cénacle est « l'administrateur » qui, organisant la vie de la société et exploitant les ressources humaines et naturelles de la nation, vise à assurer le bien commun de la totalité des citoyens. « Humain », « social », « fonctionnel » et « synthèse des activités nationales », l'Etat moderne ne peut se séparer de la « justice sociale ». N'étant plus conçue comme un « don » mais comme un « droit », la justice sociale est le vecteur principal pour faire sortir les citoyens de leur individualité et les faire avancer vers la grande famille nationale renforçant leur sentiment de « solidarité ». Mais, pour que l'Etat soit capable d'assurer le bien commun et d'améliorer durablement le niveau de vie de la société, il doit se fonder sur la « planification ». Cela implique l'établissement d'une forte administration dont les diverses institutions devront être profondément réformées et adaptées en permanence et au service desquelles les fonctionnaires devront être recrutés sur la base de leurs compétences. C'est dans

cette perspective que le Cénacle évoque des questions relatives à toutes les institutions, de la présidence de la République jusqu'à l'École en passant par le Parlement, le Gouvernement, l'Université, l'Armée, les institutions politiques, économiques, sociales, syndicales et estudiantines. Par ailleurs, le Cénacle, conscient de l'importance de la politique extérieure, semble favorable à une forme de « neutralité positive », du moins dans le cadre des conflits interarabes. Quant au conflit entre l'Ouest libéral et l'Est communiste, la position du Cénacle est bien claire : le Liban ne peut être que dans le camp des pays libres contre le communisme qui constitue pour lui un danger considérable et existentiel.

S'agissant du régime politique, c'est le confessionnalisme qui s'est imposé comme sujet central. Bien qu'il y ait des conférenciers qui ont défendu le confessionnalisme comme expression politique de la structure de la société libanaise, beaucoup d'autres l'ont contesté le qualifiant d'inéquitable et d'archaïque appelant à lui substituer une laïcité totale. Une troisième voie est apparue ne consistant non plus à unir le temporel et le spirituel comme c'est le cas avec le confessionnalisme ni à les séparer comme l'exige la laïcité, mais à faire la « révolution du temporel par le spirituel » avec ce que cela implique : nouvelle organisation de la place de chacun d'eux dans la cité. Toutes ces préconisations visent ainsi à assurer une « évolution douce » du Liban inconciliable avec les « révolutions » brutales et violentes.

Après le séisme qu'a représenté le 5 juin 1967, le Cénacle s'est trouvé devant l'obligation de repenser le Liban afin d'endiguer les répercussions de cet événement considéré par la majorité de l'intelligentsia arabophone comme un désastre. Asmar a bien compris le grand danger représenté par Israël et il a pris conscience que le Liban n'avait pas les moyens d'y faire face seul. Le moment est alors venu de redéfinir les rapports du Liban avec le « monde arabe ». Pour lui, les Libanais n'ont plus rien à craindre à se solidariser avec leurs voisins avec qui ils partagent la langue, l'histoire et beaucoup de valeurs. Toujours attaché à la singularité du Liban, Asmar n'hésite plus à appeler les Libanais à accepter l'arabité comme une identité commune avec leurs « frères arabes » en commençant par la Syrie. Parallèlement à son appartenance arabe, le Liban peut se contenter d'être, selon le Cénacle, le pays de la pensée méditerranéenne voire l'incarnation de la civilisation méditerranéenne. Arabe et méditerranéen à la fois, le Liban, comme le décrit le Cénacle, est le meilleur espace pour réconcilier les « Arabes » avec « l'Occident ». Reconnaissant leur appartenance à la Méditerranée, les « Arabes » seront

capables de regagner leur « droit d'aînesse » dans l'édification de la civilisation, de dépasser leur complexe d'infériorité vis-à-vis de « l'Occident » et de redevenir « maîtres » parmi les maîtres de cette civilisation.

S'agissant du fonctionnement du Cénacle, Michel Asmar, qui a choisi la conférence comme mode de rencontre et de transmission, commence à s'interroger dès 1969 son efficacité comme vecteur d'engagement intellectuel. Il est clair qu'à cette époque, Asmar a essayé de trouver une nouvelle formule permettant au Cénacle de mener une action intellectuelle capable de se traduire concrètement dans l'espace public. C'est ainsi que s'expliquent et se comprennent la mise en place de la conférence à plusieurs voix, la publication des textes sur des thèmes comme le dialogue islamo-chrétien ou l'héritage antiochien et l'organisation de rencontres culturelles avec des partenaires arabes et notamment syriens. La tentative la plus audacieuse fut celle entreprise en 1977 quand Michel Asmar et ses amis cénacliens lancèrent « Le Mouvement du Cénacle libanais » dont la tâche principale consistait à assister le nouveau président de la République, Elias Sarkîs, pour reconstruire le pays sur les plans politique, économique, social, intellectuel et éducatif. Alors qu'il avait toujours refusé de participer à l'action politique se satisfaisant de son rôle intellectuel d'éclaireur dans la reconstruction de la cité, le Cénacle se déclare explicitement, pour la première fois de son histoire, partisan d'un rôle politique direct. Néanmoins, il convient de noter que les activités du Cénacle se sont beaucoup réduites entre 1968 et 1974 pour diverses raisons dont les plus importantes ont résidé dans le manque de moyens financiers et l'affaiblissement de l'état de santé d'Asmar.

Le 5 juin 1967 n'était que le premier signal annonçant l'arrivée des temps devenus très sombres pour le Liban comme pour le Cénacle. Après l'éclatement des guerres au Liban le 13 avril 1975, le fondateur du Cénacle libanais ainsi que ses amis cénacliens se sont rendu compte que « leur » Liban de 1943 n'existait plus. Certains ont rendu les armes choisissant de quitter le pays et d'aller vers l'étranger parce que le Liban, pour eux, n'était plus le pays où l'on respecte la dignité et la sécurité. Ce fut, par exemple le choix de Khalîl Râmiz Sarkîs[1], l'un des amis les plus intimes du Cénacle et de Michel Asmar. D'autres, bien que désespérés de la situation, sont

[1] Amin ELIAS, « ''Bûlîtîk'' Khalîl Râmiz Sarkîs bayna al-falsfa wa al-lâhût » (Le politique de Kh. R. Sarkîs entre la philosophie et la théologie), *Khalîl Râmiz Sarkîs Faylasûf al-kalima wa al-âkhar*, op. cit., p. 209 ; cf. aussi Khalîl Râmiz SARKÎS, *Al-Hawâjis al-aqaliyya*, op. cit. dans lequel Sarkîs décrit sa partie du Liban pour s'installer définitivement à Kensington à Londres ; et son témoignage, 23/11/2012.

restés au Liban dans l'attente d'une occasion leur permettant de faire sortir le pays de son enfer. Parmi eux figurent les quelques amis cénacliens qui ont entouré Asmar et son Cénacle tout au long des années de guerres essayant à plusieurs reprises de relancer le Cénacle en tant que « centre de réflexion et de proposition dans le contexte libanais, arabe et méditerranéen »[1], que forum et qu'espace de rencontre et de dialogue entre Libanais de toutes les tendances ayant une foi indéfectible dans le Liban, dans ses rapports fraternels avec ses voisins arabes et dans son ouverture en matière de civilisation à l'Occident. Malgré la guerre, le Cénacle est resté un centre exprimant l'essence de l'esprit libanais par « le politique », la littérature, la science, la philosophie et la théologie. C'est en cela qu'il mérite, selon nous, le titre de « Centre pour une libanologie ».

*

La date de création du Cénacle libanais est sans équivoque car tout le monde s'accorde pour la fixer au jour où la première conférence y a été prononcée, c'est-à-dire le 18 novembre 1946, à moins que ne soit retenue, par certains, une date voisine, celle du 8 novembre 1946, jour où Michel Asmar a, lors d'une réception ad hoc annoncé son projet de fonder une tribune culturelle ouverte à la presse et au public libanais. En revanche, la date de la fin du Cénacle n'est pas aussi commode à déterminer. Faut-il considérer que la conférence internationale sur la « solidarité méditerranéenne » qui se tient en 1974, en marque le terme comme cela peut être déduit de la lecture de l'ouvrage *"Les années Cénacle"* publié en 1997 où celle-ci est qualifiée de « dernière » ? Ne faut-il pas mieux retenir la date à laquelle son activité de « forum de rencontre » entre les Libanais du Centre ville de Beyrouth a cessé en 1975 avec l'éclatement des guerres ? Ou bien est-ce avec la mort d'Asmar, dont le lien avec le Cénacle était « organique », que le Cénacle s'est naturellement interrompu ?

[1] Michel ASMAR, « Lettre adressée par Michel Asmar au directeur des fonds internationaux à L'Unesco pour la promotion de la culture, Mr. J. Langlois », sans date, A.C.L., volume XVIII, « Youakim Moubarac et le Cénacle », dossier « Pentalogie antiochienne/domaine maronite ».

À bien des égards, il apparaît raisonnable de penser que le Cénacle a cessé d'exister en tant que tel le jour du décès de son fondateur, d'autant plus qu'il n'avait pas de statut juridique ou d'existence légale, même si, dans les années soixante, des tentatives avaient eu lieu pour l'institutionnaliser et si, après 1977, était apparue la volonté de faire du Cénacle un Mouvement impliqué plus directement dans l'action politique.

Toujours est-il que dans les jours qui ont suivi son décès et dès la cérémonie des obsèques, ceux qui étaient les plus proches de Michel Asmar, ont, sur le parvis de l'église déclaré par la voix de Jibrân Ḥâyik au nom de l'équipe cénaclienne leur volonté de poursuivre l'action du Cénacle par devoir envers Michel Asmar et par fidélité à son message[1]. Des réunions ont eu lieu tout au long de l'année 1984 tentant mais en vain de créer une fondation sous le nom « Le Cénacle libanais : fondation Michel Asmar ».

Durant les années qui ont suivi, plusieurs personnes de la société civile ont approché la famille d'Asmar en sollicitant le droit d'utiliser le « label » Cénacle pour des projets se voulant engagés dans l'espace public et menés sous le signe de la rencontre, du dialogue et du « vivre ensemble ». Des personnes de la diaspora libanaise, notamment à Paris, se sont présentées également à la famille Asmar pour relancer les activités du Cénacle à l'étranger avec pour objectif de réactiver la mission qu'Asmar avait assignée au Liban. Aucune de ces tentatives ne s'est concrétisée.

Sur le plan public, la première manifestation d'importance liée au Cénacle après 1984 a été l'événement qu'a constitué la publication du livre *Les années Cénacle* en 1997 aux Éditions d'al-Nahâr pour commémorer les cinquante ans du Cénacle libanais[2]. Si ce livre de 698 pages reprend cinquante des conférences les plus emblématiques du Cénacle qui portent sur la thématique du Liban ainsi que sur des sujets de dimension internationale, il contient également une série d'études confiées à d'éminents spécialistes dont le propos est d'opérer « une lecture des divers thèmes abordés au Cénacle et d'interroger les textes à partir de l'actualité et des problématiques qui se posent au Liban d'aujourd'hui »[3]. Le livre a eu un certain retentissement et a été lancé le 27 juin 1997 lors d'une cérémonie publique qui s'est tenue dans la salle de

[1] Entretien avec Renée ASMAR, 2/8/2013 à Beyrouth.
[2] *'Ahd al-Nadwa*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1997.
[3] Renée ASMAR, « Avant propos », *Les Années Cénacle*, op. cit., p. 14.

conférence de l'Université libanaise à Sin al-Fîl[1] où Renée Asmar Herbouze[2], Ḥusayn al-Husaynî[3], Fouad Boutros[4], As'ad Diyâb, Munaḥ al-Ṣulḥ[5] et Ghassân Tuwaynî[6] ont pris la parole. Le mot de la fin est revenu au président de la République de l'époque, Elias Hrâwî qui a évoqué l'impact du Cénacle sur l'histoire intellectuelle du Liban[7].

Douze ans plus tard, une Fondation du Cénacle a été créée qui s'est donnée pour objectif « de raviver la mémoire de l'institution fondée par Michel Asmar en 1946 et d'entreprendre des actions visant à constituer un espace citoyen de réflexion et d'échange »[8]. La fondation a pris la forme d'une « association » (*jam'iyya*), les trois membres fondateurs étant Renée Asmar Herbouze, Mouna Taqî al-Dîn Amyûnî, professeur de la Littérature comparée à l'Université américaine de Beyrouth et Karîm Qubaysî, avocat, professeur et fils d'Ahmad Qubaysî, membre de l'équipe proche de Michel Asmar durant les dernières années du Cénacle libanais avant 1984. Le premier programme de la « Fondation Cénacle libanais » s'est inscrit dans le calendrier des manifestations qui ont célébré Beyrouth comme « capitale mondiale du livre » en 2009. Ce programme a consisté à organiser deux événements[9]. Le premier est en lien avec la « refondation « refondation de la bibliothèque nationale du Liban ». Sous litre « Construire le patrimoine », il a été surtout marqué par une conférence publique dans le bâtiment dédié à la Bibliothèque nationale du Liban où Jean-Noël Jeanneney, ancien président de la Bibliothèque national de France, Marwân Ḥamâdih, ancien ministre et journaliste, John Donahue, historien et chercheur, et Hilde Van Vijngaarden, directrice des acquisitions de la Bibliothèque nationale des Pays-Bas, ont parlé de « La presse, acteur et témoin de la vie d'une nation », la rencontre ayant été suivie par l'organisation d'un atelier. Le deuxième événement, sous le titre « Le livre de la connaissance s'écrit aussi à Beyrouth » a comporté en particulier deux conférences,

[1] Ville à 3 km nord Beyrouth.
[2] Directrice de la Délégation aux Relations Internationales au sein de la bibliothèque Nationale de France et fille de Michel Asmar.
[3] Ancien président de Chambre et député et ami du Cénacle.
[4] Ancien ministre et député et ancien conférencier au Cénacle.
[5] Ancien conférencier au Cénacle.
[6] Ancien ministre, député, directeur du quotidien al-Nahâr et ancien conférencier au Cénacle.
[7] *Al-Nahâr*, 28/6/1997. Pour plus d'informations sur cette cérémonie voir A.C.L., volume n° VI, « Les Années Cénacle 1997 ».
[8] *L'Orient le Jour*, 13/11/2009.
[9] Cf. http://ucipliban.org/arabic/index.php?option=com_content&task=view&id=14565&Itemid=241, consulté le 14/11/2009 ; http://www.tayyar.org/Tayyar/News/PoliticalNews/ar-LB/raghida-raji-PB-8252884.htm, consulté le 15/11/2009 ; et *al-Akhbâr*, 17/11/2009.

respectivement par, Rémi Brague[1], philosophe et historien, prononcée le 4 mars 2010 à la Fondation[2] sous le titre « Comment on écrit l'histoire »[3] et le 18 mars 2010 par Étienne Klein, professeur à l'École centrale de Paris[4] sous le titre « Comment s'écrit la science ou Aux origines de l'univers »[5].

Le deuxième programme a consisté à organiser une exposition qui s'est tenue entre le 27 septembre et le 18 octobre 2012 dans l'espace intérieur de l'immeuble Lazarieh au Centre ville de Beyrouth et à lancer un livre de 288 pages retraçant « l'itinéraire du fondateur et les grands moments de l'institution »[6]. Se déployant en quatre modules « Noun. An-Nadwa (Le Cénacle) », Cénacle) », « T. Tarikh (histoire) », « B. Beyrouth » et « M. Mafatih (clés) », l'exposition et le livre sous le titre « Les années Cénacle 1946-1975 entre histoire, mémoire et actualité » ont replacé l'activité du Cénacle libanais dans son contexte politique, social et culturel[7]. La fondation avait fixé trois objectifs à cet événement : « raconter une page de l'histoire du Liban », évoquer une « époque récente où ils étaient nombreux à partager le culte de la pensée, la culture de l'échange et du lien et la pratique de la citoyenneté » et enfin créer au « cœur du centre-ville [de Beyrouth] un événement culturel de découverte, de rencontre et de convivialité ». Une programmation culturelle a accompagné l'exposition, constitué d'un spectacle, « Ils ont dit le Liban », où des extraits de conférences, choisis par Amin Elias, ont été mis en scène par Roger Assaf et trois autres jeunes comédiens et de quatre conférences prononcées les 28 septembre, 5, 12 et 23 octobre par Milad Doueihi[8] sur « Le numérique, une nouvelle façon de faire société », Carlé Eddé[9] et Jean-Louis Mainguy sur « Le making off ou Pourquoi et comment raconter l'histoire d'une institution et à travers elle celle de son époque », Jad Tabet[10] sur « Les images de

[1] http://remibrague.com/, consulté le 8/8/2013.
[2] Le local de la fondation étant, à cette année, la maison de Michel Asmar à Achrafieh, Beyrouth, Rue Wadî' N'îm connu durant l'époque du mandat français par rue Trabeau ; cf. *al-Liwâ'*, http://www.3poli.net/explore/news/shownews.aspx?newid=103536, consulté le 11/3/2010.
[3] Rémi BRAGUE, « Comment on écrit l'histoire », *Alcinoé*, (dir. Had Hatem), n°1, 2010, Beyrouth, p. 7-22.
[4] http://www.images-et-reseaux.com/fr/blogs/2012/07/la-decouverte-detienne-klein-after-3, consulté le 8/8/2013.
[5] Étienne KLEIN, « Aux origines de l'univers », *Alcinoé*, (dir. Had Hatem), n°1, 2010, Beyrouth, p. 23-33.
[6] *Zaman al-Nadwa. Bayna al-târîkh wa al-dhâkira wa al-wâqi'*, Beyrouth, Fondation Cénacle Libanais, 2012.
[7] Cf. Brochure de cette manifestation.
[8] Historien de la pensée, titulaire de la chaire de recherche sur les cultures numériques à l'Université Laval au Québec.
[9] Docteur en histoire et directrice du département d'histoire à l'Université Saint Joseph de Beyrouth.
[10] Architecte urbaniste, auteur de nombreuses recherches et publications sur la reconstruction urbaine ainsi que sur les rapports entre patrimoine et modernité.

la ville à l'ère de la post-globalisation » et Ibrahim Fadlallah, Ziyad Baroud et Karim Qubaysî[1] sur « Etat de droit et espace public ».

À l'instar du programme de 2010, l'exposition et le livre ont connu un certain succès auprès du public et dans la presse[2] locale ainsi que sur les plateaux des diverses chaînes de télévision au Liban[3] ce qui incite aujourd'hui la Fondation du Cénacle à poursuivre ses activités[4]. activités[4]. Au moment où s'achève la rédaction de la présente thèse, un nouveau programme, plus directement orienté vers la jeunesse du Liban est déjà en préparation[5]. Cette nouvelle entreprise menée par la « Fondation Cénacle libanais » fait objet d'un bon accueil de la part des jeunes, des directeurs d'écoles et d'universités ainsi que de beaucoup d'acteurs culturels, politiques et religieux du pays. Ce n'est pas par hasard que, dans son sermon à Bkérké le 6 janvier 2013, quelques semaines après la clôture de l'exposition et le lancement du livre associé, le patriarche maronite Bshâra al-Râ'î a appelé les « intellectuels, les enseignants des universités et les spécialistes » à établir un « forum pour le dialogue national à Beyrouth qui soit semblable au Cénacle libanais » et qui aborde les divers sujets politiques, économiques, sociaux et culturels en vue de créer une « opinion publique saine et objective » et d'assurer « une culture nationale » pour le « peuple libanais »[6].

---

[1] Ibrahim Fadlallah est juriste, membre de l'Institut de droit international et professeur émérite à l'Université Paris 10. Ziyad Baroud est avocat et ancien ministre de l'Intérieur.

[2] Cf. *Mulḥaq al-Nahâr* (intitulé « Baḥthan 'an al-madîna (En recherche de la cité) », n°1071, 29/9/2012, Beyrouth ; *al-Nahâr*, 25/9/2012 ; *al-Akhbâr*, 27/9/2012 ; *al-Safîr*, 26/9/2012 ; *L'Orient le Jour*, 26, 28/9/2012, 9/10/2012 ; Antoine WÉNISH, « Les années Cénacle, histoire et actualité », *L'Hebdo Magazine*, n°5 octobre 2012, Beyrouth, p. 48-49 ; Fares SASSINE, « L'exposition Paris/Beyrouth », *L'Orient Littéraire*, n°75, septembre 2012 ; Iskandar DÂGHIR, « Mu'assasat al-Nadwa al-lubnâniyya tadhakarat mu'assisihâ min khilâl mi'raḍ tawthîqî isti'râḍî », *Al-Usbû' al-'arabî*, n°15 octobre 2012, Beyrouth, p. 46-47 ; Entretien avec Amin ELIAS, « Tous au Cénacle », 23/10/2012, http://www.agendaculturel.com/Livre_Tous_au_Cenacle_Amine+Elias.

[3] Cf. les liens suivants : http://mtv.com.lb/Bloc_Note/Amine_Elias_30_Sep_2012 ; http://www.skynewsarabia.com/web/video/47809/%D9%85%D9%81%D9%83%D8%B1%D9%88-%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7%D9%86-%D9%8A%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%B9%D9%88%D9%86-%D8%B2%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%AF%D9%88%D8%A9 ; http://mtv.com.lb/Baynetna/Rene_Asmar_Herbouze; consultés le 8/8/2013.

[4] Notons ici que l'auteur de cette thèse figure parmi les organisateurs de l'exposition et les rédacteurs du livre. Sa participation s'inscrit dans le cadre d'une mission complémentaire accordée par l'Université du Maine à lui comme doctorant contractuel. Cf. Pascale LAHOUD et Amin ELIAS, « Al-Risâla al-waṣiyya », *Zaman al-Nadwa. Bayna al-târîkh wa al-dhâkira wa al-wâqi'*, op. cit., p. 17-24, et Carla YARED et Amin ELIAS, « Al-Nadwa wa zamânuhâ 1946-1975 », *Zaman al-Nadwa. Bayna al-târîkh wa al-dhâkira wa al-wâqi'*, op. cit., p. 153-180.

[5] Entretien avec Renée ASMAR, 2/8/2013 à Beyrouth.

[6] Sermon du patriarche Bshâra al-Ra'î à Bkérké le 6 janvier 2013, cf. http://bkerkelb.org/arabic/index.php?option=com_content&view=article&id=1871:----------6---2013&catid=281:-2013&Itemid=357, consulté le 7/1/2013.

Annexes

Annexe n°1 : Quelques documents relatifs au « Cénacle des douze »

« Nadoat Isnai Achar »… Le Cénacle des Douze[1] […]

Il s'agit tout simplement d'un groupe de jeunes, aryens purs, si l'on peut dire, unis par une sincère [sincère] amitié et le goût commun de l'art.

Ce cénacle ou cette académie […] est déjà vieux de cinq ans. L'un des fondateurs, docteur ès malice et philosophie, m'en a conté la genèse. Un groupe d'essayistes, de 20 à 24 printemps, convinrent de fonder une Nadoua littéraire. Ils pensèrent d'abord, dans leur naïf [naïf] orgueil, de se dénommer les Apôtres de l'Art. Puis, s'apercevant tout à coup qu'ils étaient onze, et considérant que le douzième s'était pendu, ils se baptisèrent : le Cénacle des Douze… Dans le mot Cénacle, il y a Cène, ajouta le malicieux philosophe.

[…] Ces jeunes gens répudièrent aussitôt tout formalisme : ni statuts, ni président, ni assemblée, ni séances. Simplicité absolue. Tout ce qu'ils décidèrent, ce fut se retrouver chaque jeudi en soirée chez l'un deux, **le sympathique et romantique Michel Asmar**. Dans la petite chambre de ce dernier, ils se communiquent leurs pensées, se lisaient leurs écrits, se prêtaient [prêtaient] des livres, s'entraidaient, s'encourageaient, et parfois même se donnaient des coups de pointe en douce. Par exemple, on faisait des gorges chaudes d'un chapitre d'Ahmad Makki, et le malheureux, criblé de rires et de moqueries, jurait ses plus grands dieux qu'on ne l'y prendrait plus.

Le résultat le plus tangible de cette Nadoua fut la parution, à intervalles inégaux, de quatre ouvrages : le Théâtre [théâtre] de Chaouki, critique pertinente de Me Edouard Honein, Journal de Michal Srour, par Michel Asmar, la Nuit du Destin et l'Appel lointain, de l'exquis poéte [poète] Ahmad Makki.

J'ai essayé ici-même, l'an dernier (O temps heureux) de donner de la Nuit du Destin et du Journal de Michel Srour un rapide aperçu. Ces deux essais ont remporté un grand succès auprès de la critique et du publique arabes, tant par leurs valeurs intrinsèque [intrinsèque] que par la nouveauté toute moderne de leurs horizons.

Cette année, la Nadoua s'est adjointe six nouveaux amis, dont deux écrivains libanais de langue française : le poète [poète] bohème [bohème (artistique)] Henri Hakim, et le romancier en herbe Albert Sarac.

[1] Albert Sarac, l'un des douze, 1940, A.C.L., Volume I, « Le Cénacle des Douze ».

Ainsi, l'effectif de la Nadoua a atteint le nombre de dix-sept. La vérité m'oblige à dire que ce nombre ne se retrouve jamais au complet. Pour la bonne raison que deux d'entre eux vivent à l'étranger, l'un en Palestine, l'autre à Tétouan, et qu'en outre, la foi de trois à quatre s'est attiédie. Mais on peut toujours compter à chaque soirée sur un noyau de six à sept fidèles.

La Nadouat a décidé cette année de former une bibliothèque choisie, par des livres offerts, et l'achat mensuel de deux volumes.

En outre, la Nadoua a décidé de consacrer deux soirées par mois à la philosophie.

Aux soirées philosophiques de cette année, nous avons lu et étudié attentivement le discours de la méthode de Descartes. Si la pensée du philosophe nous délecta, son style embrouillé (compliqué) finit par nous causer de fortes migraines.

Aux soirées littéraires, nous eûmes le plaisir d'entendre, entre autres, une étude compète et intéressante d'Henri Hakim sur les écrivains libanais de langue française.

Mais l'acte le plus important de la Nadoua, c'est le contrat qu'elle vient de signer avec M. Michel Abi-Chahla, propriétaire de Jamhour, l'hebdomadaire arabe bien connu. M. Michel Abi-Chahla, pressenti, s'est montré à notre égard d'une amabilité et d'une bonne volonté extémes. Avec une émouvante confiance, il n'a pas hésité une seconde à remettre en nos mains la rédaction entière de son journal. Le nouveau Jamhour, rédigé en grande partie par la Nadoua, doit paraitre aux environs de pâques. Nous ne doutons pas que, sous sa forme nouvelle, il ne rencontre, auprès du public arabe, un accueil chaleureux.

Vous voyez, qu'en dépit de la guerre, nous continuons notre besogne (travail, œuvre). Les petits canons de M. Hitler ne nous paralysent pas.

Notre seul souhait, c'est que la victoire des alliés nous délivre enfin de la menace allemande. Nous autres, intellectuels, nous savons ce qui nous attend, si demain – à Dieu ne plaise – la brute nazie l'emportait. Nous n'aurions plus qu'à choisir entre deux alternatives : le suicide ou la fuite.

Grâces aux Dieux, nous avons confiance en la puissance des Alliés. « La France seule a pu être vaincue par l'Allemagne ; la France et l'Angleterre unies ont toujours été invincibles ».

Albert Sarac

L'un des Douze

Comment j'ai compris le « Comité des Douze »[1]

[« Un Heureux hasard », effacé]

[…] Composé de jeunes gens qui cherchent à créer une atmosphère de compréhension, où ceux qui souffrent d'être incompris « par leur milieu [effacé], viennent s'y ouvrir, s'y épanouir, voilà le but du Comité des Douze, composé de jeunes gens, sincères et ardent, […] où le talent est mis à jour, nourri et loué, distinguer la vraie de la fausse monnaie, et cela au moyen de la […] intelligence et surtout de la sensibilité naturelle, voilà le but du Comité des Douze. But né spontanément du besoin individuel et général, but suivi naturellement, ardemment, sincèrement.

Réussira-t-il ? […] Le but sera toujours poursuivre, et tant qu'il ya aura des jeunes qui voient dans la vie plus qu'un séjour […] et banal, tant qu'il se trouvera dans âmes inquiètes et troublées pour leur mission qu'il considère primordiale, tant qu'il y aura une intimité entre des jeune en effervescence et d'autres qui ont déjà fait leur pas dans la vie sans se confiner dans leur coquille dure et instable, tant que toutes ses choses existeront le Comité aura son rôle et se maintiendra toujours.

Permettez-moi, vous jeunes gens que j'ai pu approcher et connaître, de valeur en vous l'avenir brillant et prospère. Et qu'il me soit permis en cette occasion où je vous vois groupés autour de vos chers maîtres, et des meneurs du mouvement […] de me réjouir davantage et de vous porter l'hommage et l'encouragement sincères d'une jeune fille qui vous comprend et qui espère en votre mouvement.

Membres de la Nadoua 1940

Michel Asmar, Ahmad Makki, Karim Azkoul, Edouard Honein, Georges Azzi, Sami Chikifé, Khalil Sarkis, Ruchdi Maalouf, Kamal Al Hajje.

Noyau français

Henri Hakim et Albert Sarac

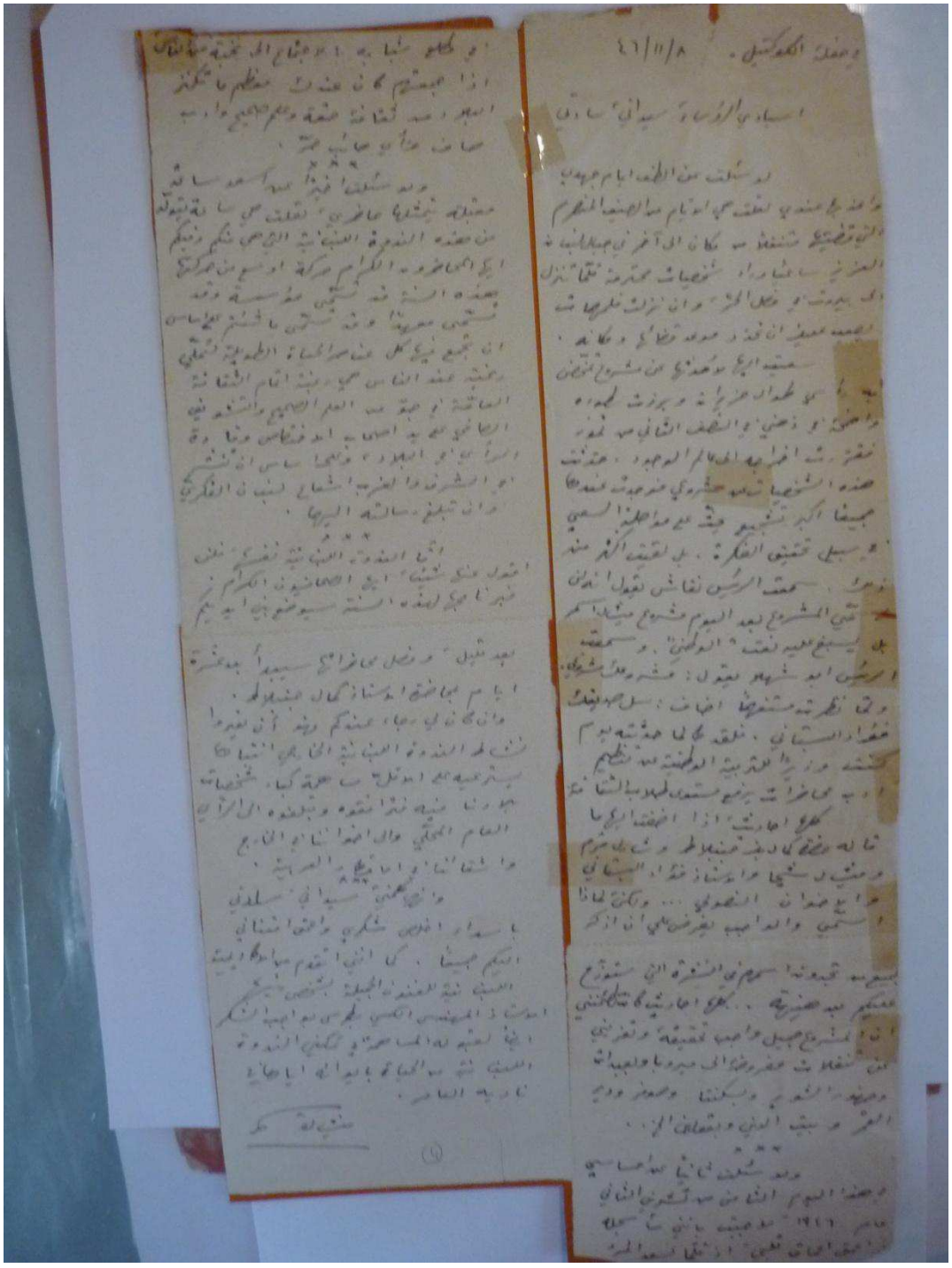
[1] Sibiana Khouri.

Conditions requises pour l'admission à la Nadoua

- Première condition intellectuelle : que le candidat soit doué de talent.
- Seconde condition morale : qu'il sympathise avec tous les membres, qu'il soit capable d'amitié, de confiance et d'entraide.
- Toute admission doit être approuvée à l'unanimité.
- Principes
    - Tout crédit doit être voté à l'unanimité et répartie également sur tous les membres.
    - Tout crédit voté par un nombre limité de membres sera réparti sur ce nombre limité.
- Pour le Jamhour :
    - Constitution d'un comité de rédaction : Asmar, Makki, Azkoul, Maalouf.
    - Ce comité doit réparer dans le plus bref délai deux numéros d'avance.
    - Est chargé de la lecture et de la préparation de toute la rédaction.
- Caisse : M. Michel Asmar est prié de donner un compte rendu de tous les frais occasionnés par la Nadoua depuis sa fondation et qui n'ont pas été couverts par répartition sur les membres. Le solde débiteur, s'il y en a, doit être immédiatement réparti sur les membres.
- Projets :
    - Fondation d'une bibliothèque.
    - Organisation de conférences, de soirées artistiques.
    - Fondation d'une foire littéraire.
- Soirées de Jeudi : nos soirées de jeudi doivent être consacrées à l'appréciation du numéro paru, et à la lecture du numéro à paraître dans deux semaines (sauf si cette lecture est une corvée pour les membres, ce qui n'est pas mon avis). En tout cas le comité de rédaction doit se réunir une ou deux fois par semaine pour préparer le journal et prendre connaissance des textes. Que Messieurs les membres prennent leur tâche au sérieux, qu'ils montrent plus d'énergie et d'avidité [?], qu'il [s] ne se déchargent pas de leur responsabilité sur le malheureux Michel Asmar, qui a beaucoup veillé, beaucoup maigri que j'admire et plains

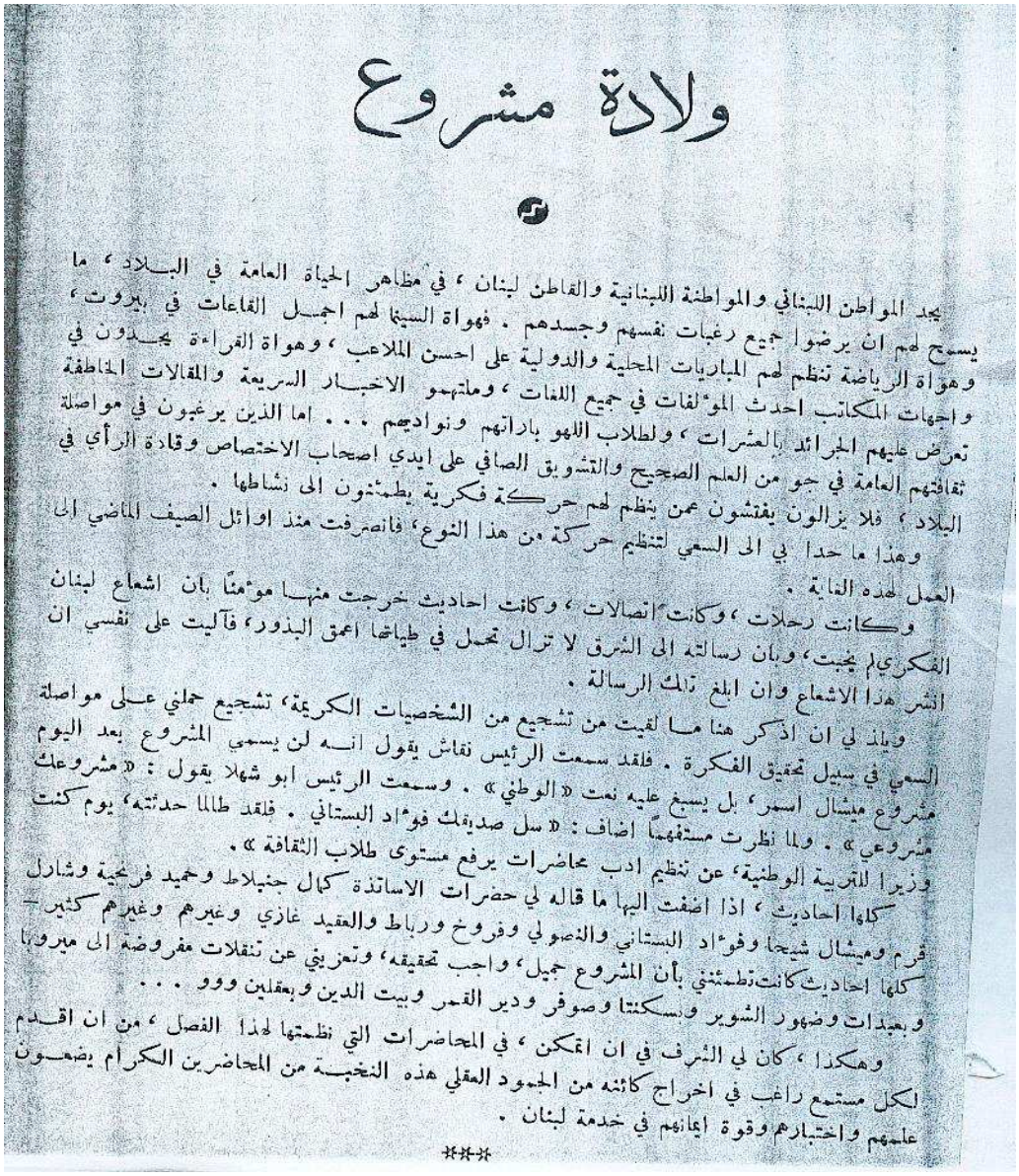
M. A = Idéaliste foutu

Annexe n°2 : Mot de Michel Asmar lors de la cérémonie-coktail le 8/11/1946[1]



[1] Michel ASMAR, « Fî Ḥaflat al-kûktîl », A.C.L., Volume III, « Le Cénacle libanais 1946-1968 ».

Annexe n°3 : « *Wilâdat mashrû‘* » (à l'origine)[1]



ولادة مشروع

يجد المواطن اللبناني والمواطنة اللبنانية والقاطن لبنان ، في مظاهر الحياة العامة في البلاد ، ما يسمح لهم ان يرضوا جميع رغبات نفسهم وجسدهم . فهواة السينما لهم اجمل القاعات في بيروت ، وهواة الرياضة تنظم لهم المباريات المحلية والدولية على احسن الملاعب ، وهواة القراءة يجدون في واجهات المكاتب احدث المؤلفات في جميع اللغات ، وملتهمو الاخبار السريعة والمقالات الخاطفة تعرض عليهم الجرائد بالعشرات ، ولطلاب اللهو باراتهم ونواديهم . . . اما الذين يرغبون في مواصلة ثقافتهم العامة في جو من العلم الصحيح والتشويق الصافي على ايدي اصحاب الاختصاص وقادة الرأي في البلاد ، فلا يزالون يفتشون عمن ينظم لهم حركة فكرية يطمئنون الى نشاطها .

وهذا ما حدا بي الى السعي لتنظيم حركة من هذا النوع ، فانصرفت منذ اوائل الصيف الماضي الى العمل لهذه الغاية .

وكانت رحلات ، وكانت اتصالات ، وكانت احاديث خرجت منها موءمنًا بان اشعاع لبنان الفكري لم يخبت ، وبان رسالته الى الشرق لا تزال تحمل في طياتها اعمق البذور ، فآليت على نفسي ان انشر هذا الاشعاع وان ابلغ تلك الرسالة .

ويلذ لي ان اذكر هنا ما لقيت من تشجيع من الشخصيات الكريمة ، تشجيع حملني على مواصلة السعي في سبيل تحقيق الفكرة . فلقد سمعت الرئيس نقاش يقول انه لن يسمي المشروع بعد اليوم مشروع ميشال اسمر ، بل يسبغ عليه نعت « الوطني » . وسمعت الرئيس ابو شهلا يقول : « مشروعك مشروعي » . ولما نظرت مستفهمًا اضاف : « سل صديقك فؤاد البستاني . فلقد طالما حدثته ، يوم كنت وزيرا للتربية الوطنية ، عن تنظيم ادب محاضرات يرفع مستوى طلاب الثقافة » .

كلها احاديث ، اذا اضفت اليها ما قاله لي حضرات الاساتذة كمال جنبلاط وحميد فرنجية وشارل قرم وميشال شيحا وفؤاد البستاني والخصولي وفروخ ورباط والعقيد غازي وغيرهم وغيرهم كثيرون كلها احاديث كانت تطمئنني بأن المشروع جميل ، واجب تحقيقه ، وتعزيني عن تنقلات مفروضة الى بيروت وبعيدات وضهور الشوير وبسكنتا وصوفر ودير القمر وبيت الدين وبعقلين ووو . . .

وهكذا ، كان لي الشرف في ان اتمكن ، في المحاضرات التي نظمتها لهذا الفصل ، من ان اقدم لكل مستمع راغب في اخراج كائنه من الجمود العقلي هذه النخبة من المحاضرين الكرام يضعون علمهم واختبارهم وقوة ايمانهم في خدمة لبنان .

***

[1] Michel ASMAR, « Wilâdat mashrû‘ », *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1947, Beyrouth, page : 4-5.

كتبت في عرض المشروع وتشجيعه ، كلمة الصديق الاستاذ صلاح لبكي المفعمة حباً واخلاصاً . قال الاستاذ لبكي :

« من يعرف هنا ، وفي الخارج ، عن اثر الحضارة عندنا شيئاً ، الا فئة من المستشرقين او جماعة من اهل الاختصاص » .

وبعد ان نوه بنبوغ اللبنانيين خارج وطنهم ، وبلوغهم المناصب العليا في كل حقل ، قال :

« ان لنا كل يوم قرطجنة تبنى على غير اسمنا ، وترتفع في غير سمائنا .

ينبغي اذن ان نطل على الدنيا بوجهنا . حلم متى يتحقق ؟ ونحن نعوزنا دور الطباعة القوية ووسائل النشر جميعاً . وتعوزنا عناية الدولة بما هو الحرم القدسي في كائننا . وأنى للفرد تذليل الصعاب والنهوض باعباء الجماعة وحده !

ينبغي ان نطل على الدنيا بحقيقتنا . وسنطل على الدنيا بها . واذا بميشال اسمر ، ابن القرية المسمرة والسفح ، المعتصمة بصخوره ، ينصب ارادة تحاول ان تتجسد فعلا خلاقاً على اسم المجد والفكر في لبنان .

يجب ان يكون لنا في العاصمة منبر للادب والتاريخ والفن والعلوم ، يتبارى من فوقه علماؤنا ومفكرونا والنخبة المختارة من ابنائنا ، منارة دائمة الاشعاع .

ويقتضي للمؤسسة نشرة تجمع وتحفظ فيها المحاضرات والاحاديث ، وتوزع ، من ثم ، على كل مركز ثقافة في العالم .

ينبغي ويجب ويقتضي . نعم . ولكن المال ؟ وميشال اسمر فقير الا من العزيمة والخلق والمحبة . من اين يجيء بالمال ؟ لقد تغلب الايمان على المادة وعلى تخويف المخوفين من مغبة الاقدام .

وها ان الجيل الجديد يحرم نفسه وذويه ما يطيق وما يطيقون حرمانا ، ويبدأ سعيه جاثبا المدينة والجبل ، متصلا بالمنتهجين العلم والادب والفن ، يشجع ويجادل ويصر ويدفع الخيبة تلو الخيبة بابتسامة الواثق — هو المحتاج الى التشجيع والتثبيت وعطاء التفاؤل ، ويتحقق الحلم وتباشر « الندوة اللبنانية » رسالتها الخيرة .

***

بالايمان يحيى الانسان ، قبل كل شيء ، يا عزيزي صلاح . ولقد آمنا بلبنان . فعسانا نوفق الى ابراز شخصيته وحيويته واشعاعه الفكري

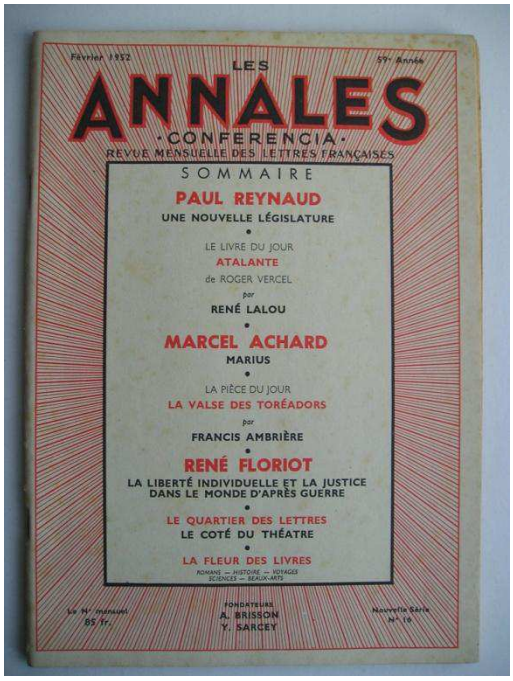
***

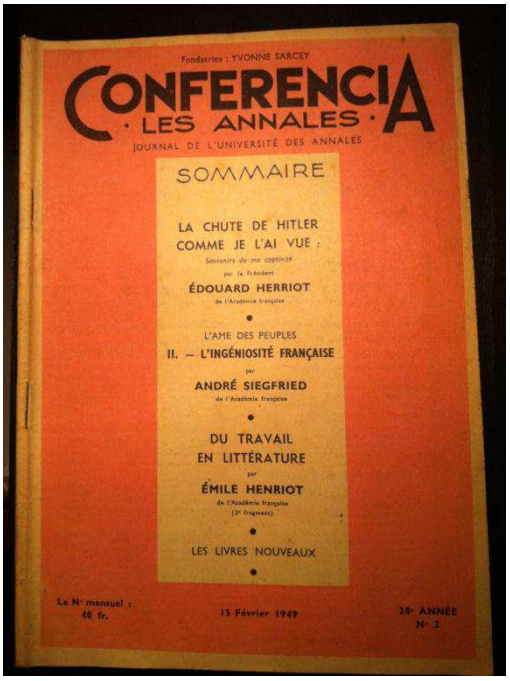
باشرت الندوة فصل محاضراتها في اواسط تشرين الثاني الماضي . وسيستمر ، بعون الله ، حتى اوائل حزيران .

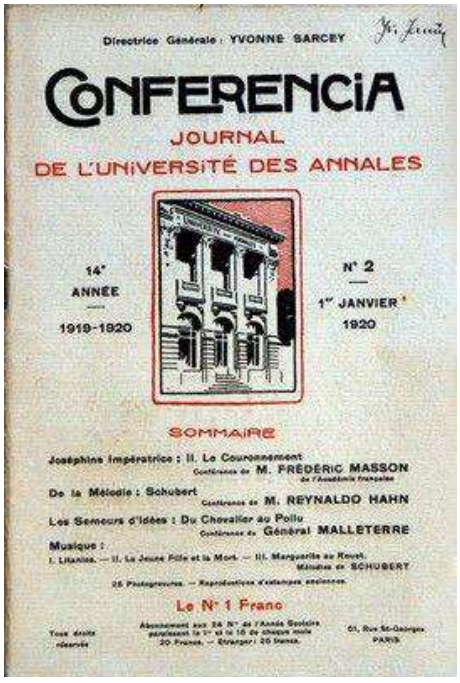
وها هي اليوم تطل بنشرة تجمع هذه المحاضرات « وتوزع على كل مركز ثقافة في العالم . » واسأل الله ان يبارك هذا العمل ، بمظهريه الكلامي والخطي ، لما فيه من خير للجميع .

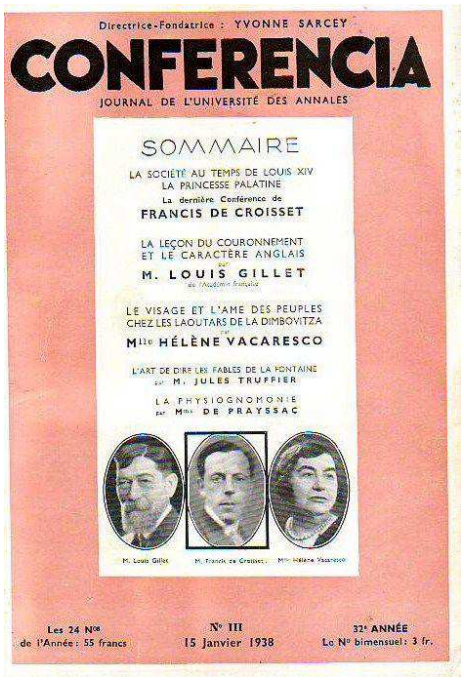
ميشال اسمر

Annexe n°4 : Couvertures de la revue *Conférencia* d'Yvone Sarcey[1]



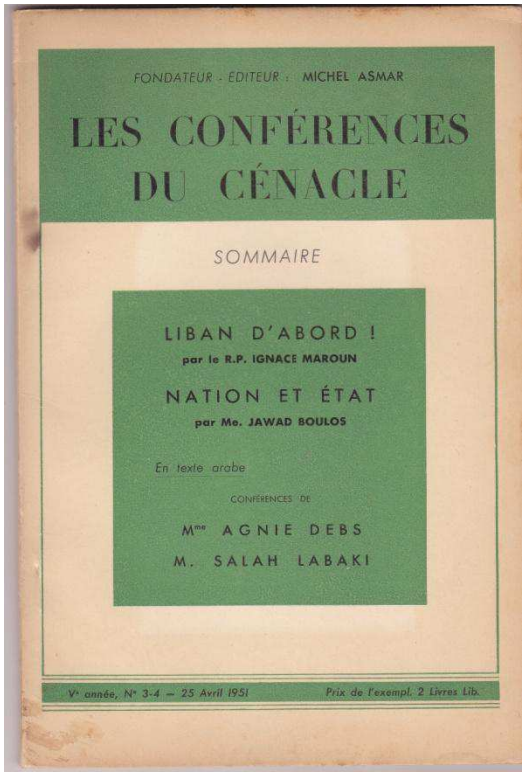






[1] http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche.php?i=APL, 5/9/2013

Annexe n° 5 : Couvertures de la revue *Les Conférences du Cénacle*


FONDATEUR - ÉDITEUR : MICHEL ASMAR

LES CONFÉRENCES DU CÉNACLE

SOMMAIRE

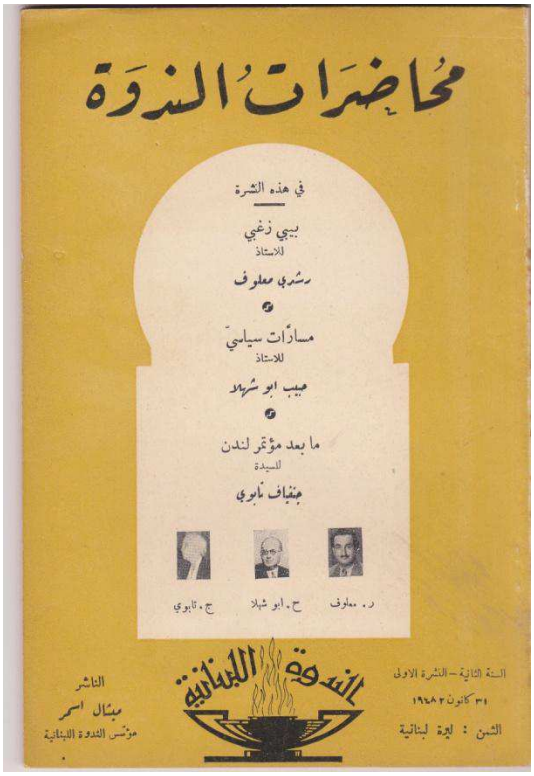
LIBAN D'ABORD !
par le R.P. IGNACE MAROUN

NATION ET ÉTAT
par Me. JAWAD BOULOS

En texte arabe

CONFÉRENCES DE
Mme AGNIE DEBS
M. SALAH LABAKI

Ve année, N° 3-4 — 25 Avril 1951 Prix de l'exempl. 2 Livres Lib.


محاضرات الندوة

في هذه النشرة

بيي زغبي
للاستاذ
رشدي معلوف

مسارات سياسي
للاستاذ
حبيب ابو شهلا

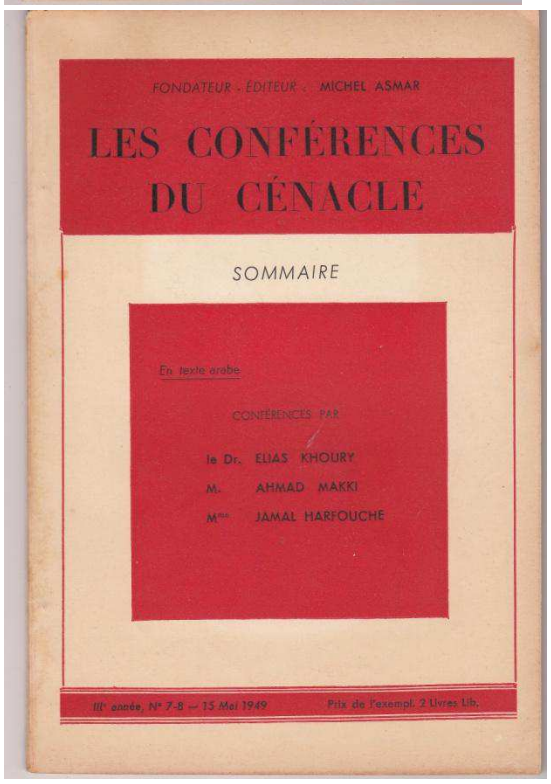
ما بعد مؤتمر لندن
للسيدة
جنفياف نابوي

ر. معلوف ح. ابو شهلا ج. نابوي

الندوة اللبنانية

السنة الثانية – النشرة الاولى
٣١ كانون ١٩٤٨
الثمن : ليرة لبنانية

الناشر
ميشال اسمر
مؤسس الندوة اللبنانية


FONDATEUR - ÉDITEUR : MICHEL ASMAR

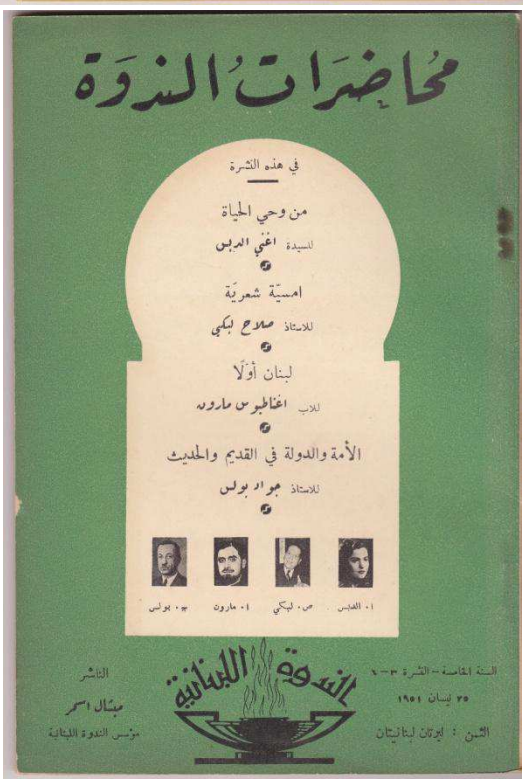
LES CONFÉRENCES DU CÉNACLE

SOMMAIRE

En texte arabe

CONFÉRENCES PAR
le Dr. ELIAS KHOURY
M. AHMAD MAKKI
Mme JAMAL HARFOUCHE

IIe année, N° 7-8 — 15 Mai 1949 Prix de l'exempl. 2 Livres Lib.


محاضرات الندوة

في هذه النشرة

من وحي الحياة
للسيدة اغني الدبس

امسية شعرية
للاستاذ صلاح لبكي

لبنان أولا
للاب اغناطيوس مارون

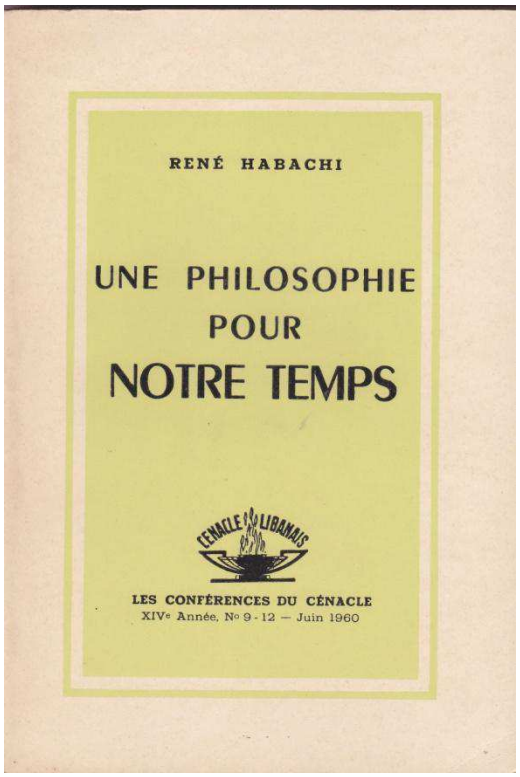
الأمة والدولة في القديم والحديث
للاستاذ جواد بولس

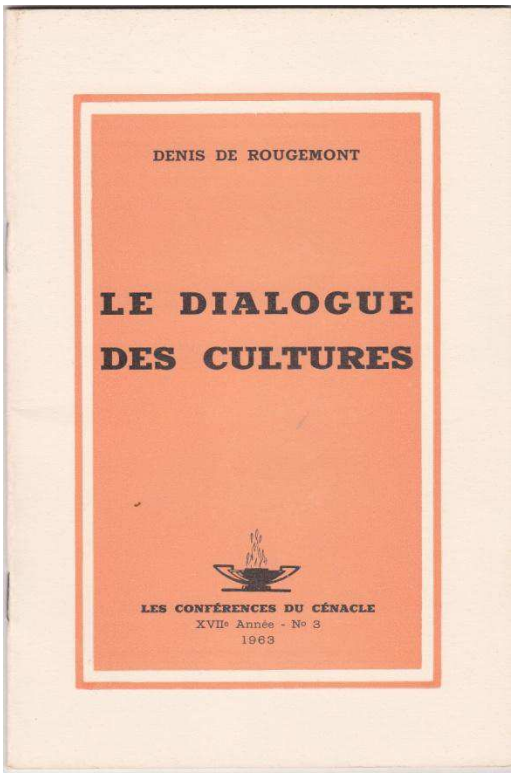
ا. القدس ص. لبكي ا. مارون ج. بولس

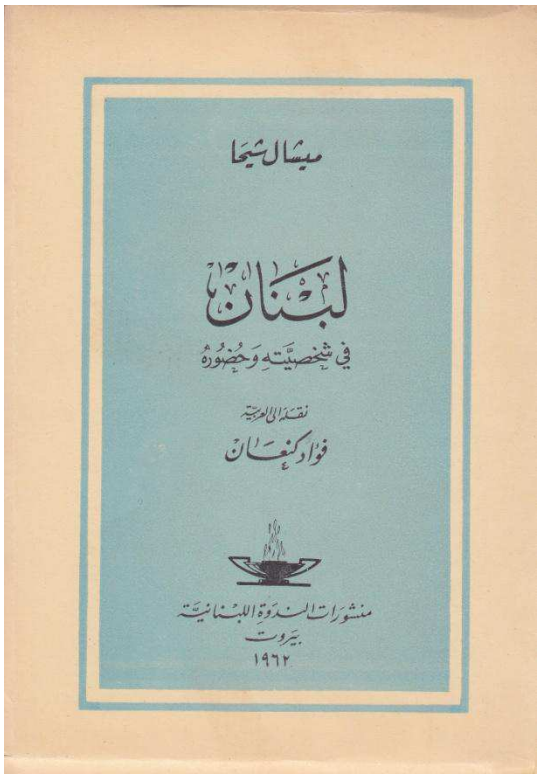
الندوة اللبنانية

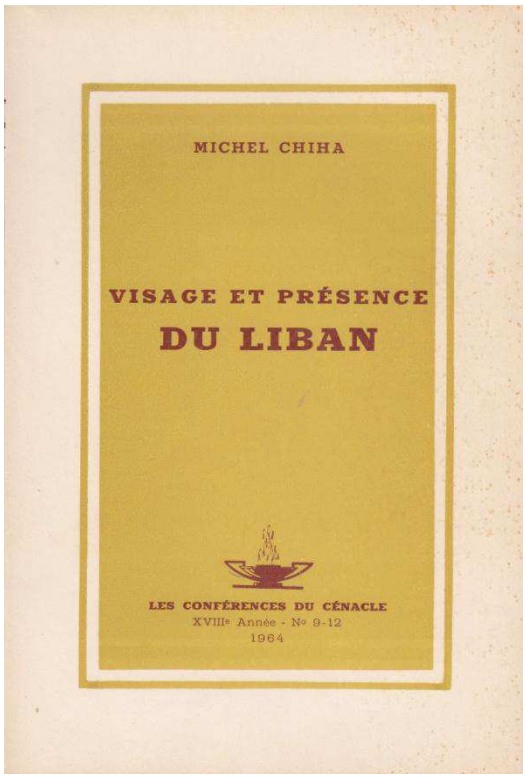
السنة الخامسة – النشرة ٣ – ٤
٢٥ نيسان ١٩٥١
الثمن : ليرتان لبنانيتان

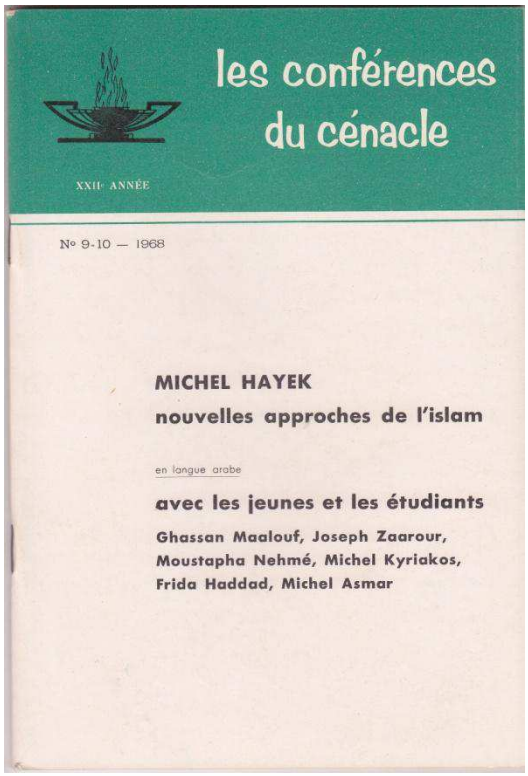
الناشر
ميشال اسمر
مؤسس الندوة اللبنانية

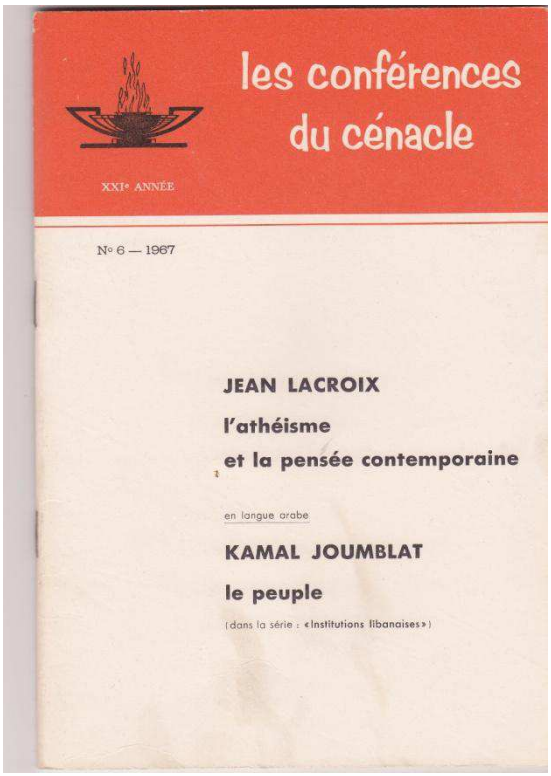

RENÉ HABACHI
UNE PHILOSOPHIE POUR NOTRE TEMPS
CÉNACLE LIBANAIS
LES CONFÉRENCES DU CÉNACLE
XIVe Année, No 9-12 — Juin 1960

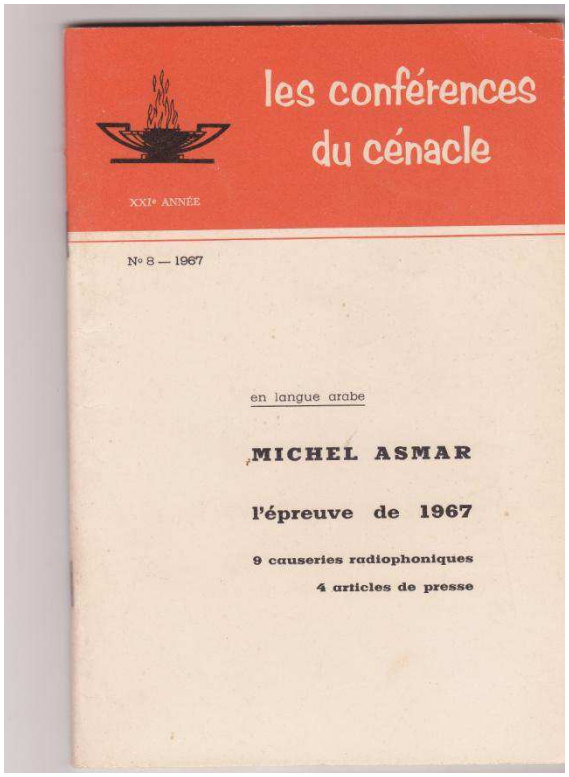

DENIS DE ROUGEMONT
LE DIALOGUE DES CULTURES
LES CONFÉRENCES DU CÉNACLE
XVIIe Année - No 3
1963

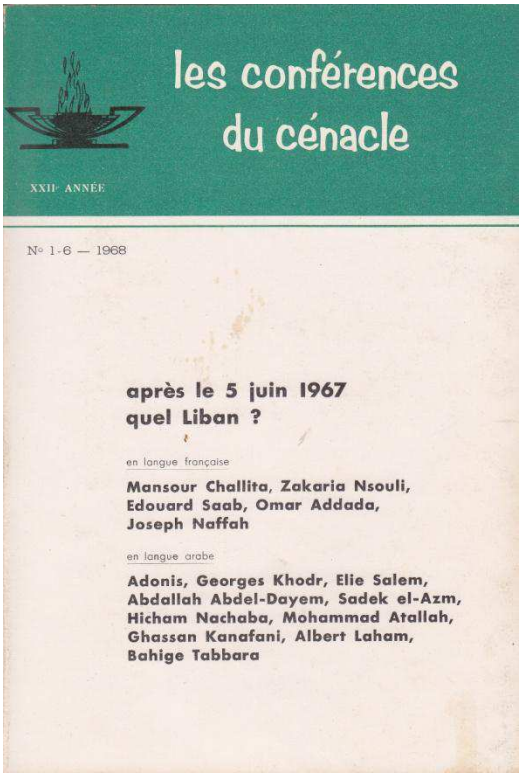

ميشال شيحا
لبنان
في شخصيته وحضوره
نقله الى العربية
فؤاد كنعان
منشورات الندوة اللبنانية
بيروت
١٩٦٢


MICHEL CHIHA
VISAGE ET PRÉSENCE DU LIBAN
LES CONFÉRENCES DU CÉNACLE
XVIIIe Année - No 9-12
1964

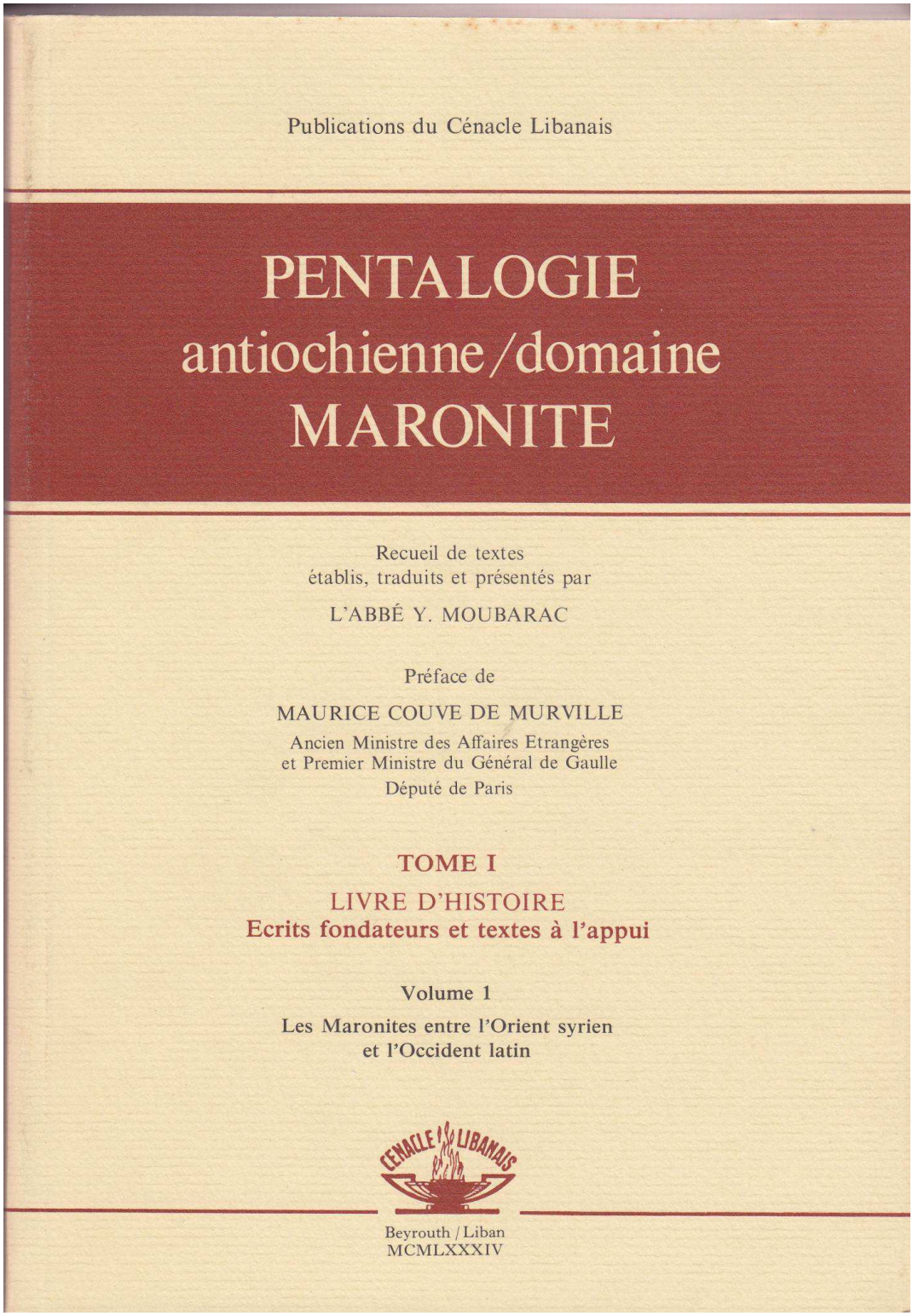

les conférences du cénacle
XXIIe ANNÉE
N° 9-10 — 1968
MICHEL HAYEK
nouvelles approches de l'islam
en langue arabe
avec les jeunes et les étudiants
Ghassan Maalouf, Joseph Zaarour,
Moustapha Nehmé, Michel Kyriakos,
Frida Haddad, Michel Asmar


les conférences du cénacle
XXIe ANNÉE
N° 6 — 1967
JEAN LACROIX
l'athéisme
et la pensée contemporaine
en langue arabe
KAMAL JOUMBLAT
le peuple
(dans la série : «Institutions libanaises»)


les conférences du cénacle
XXIe ANNÉE
N° 8 — 1967
en langue arabe
MICHEL ASMAR
l'épreuve de 1967
9 causeries radiophoniques
4 articles de presse


les conférences du cénacle
XXIIe ANNÉE
N° 1-6 — 1968
après le 5 juin 1967
quel Liban ?
en langue française
Mansour Challita, Zakaria Nsouli,
Edouard Saab, Omar Addada,
Joseph Naffah
en langue arabe
Adonis, Georges Khodr, Elie Salem,
Abdallah Abdel-Dayem, Sadek el-Azm,
Hicham Nachaba, Mohammad Atallah,
Ghassan Kanafani, Albert Laham,
Bahige Tabbara

Annexee n°6 : ***Pentalogie antiochienne/domaine maronite***



Publications du Cénacle Libanais

PENTALOGIE antiochienne/domaine MARONITE

Recueil de textes
établis, traduits et présentés par

L'ABBÉ Y. MOUBARAC

Préface de

MAURICE COUVE DE MURVILLE

Ancien Ministre des Affaires Etrangères
et Premier Ministre du Général de Gaulle
Député de Paris

TOME I

LIVRE D'HISTOIRE
Ecrits fondateurs et textes à l'appui

Volume 1

Les Maronites entre l'Orient syrien et l'Occident latin

CÉNACLE LIBANAIS

Beyrouth / Liban
MCMLXXXIV

منشورات الندوة اللبنانية

خماسية أنطاكية / أبعاد مارونية

مجموعة وثائق ونصوص
أثبتها وترجمها الى الفرنسية وعلّق عليها
الخوري يواكيم مبارك

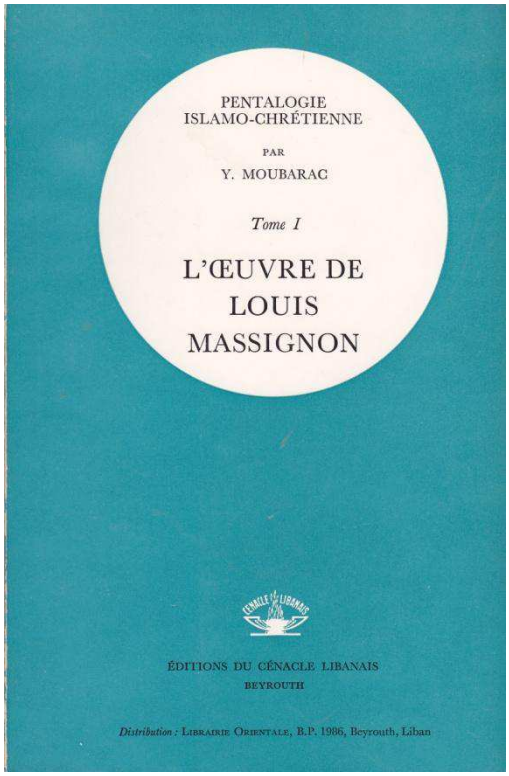
وقدّم لها
موريس كوف دهُ مورفيل
وزير خارجية سابقًا ووزير أول
في حكومة الجنرال ديغول

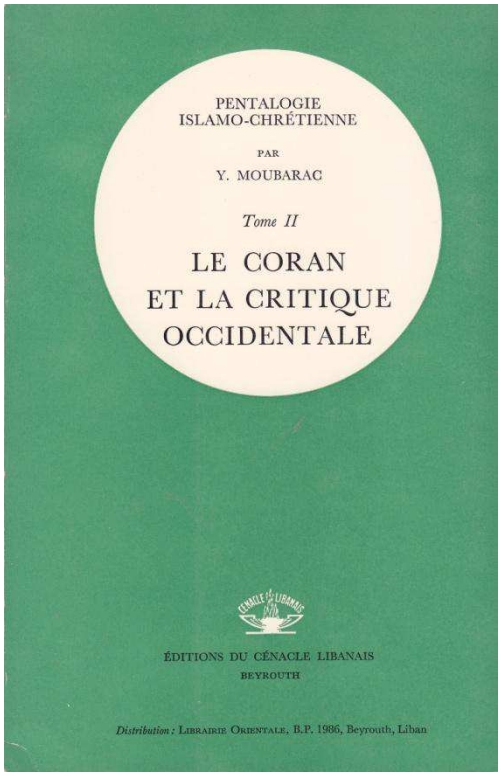
الجزء الأول
كتاب التواريخ
النصوص الأساسية وأهمّ المراجع

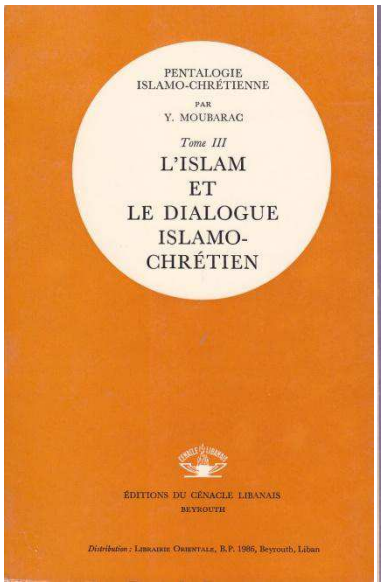
المجلّد الأوّل
الموارنيّة بين التأصّل الأنطاكي والانفتاح على الغرب اللاتيني

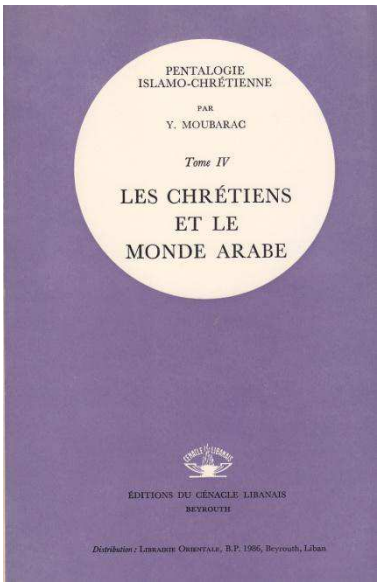
الندوة اللبنانية
بيروت . لبنان
١٩٨٤

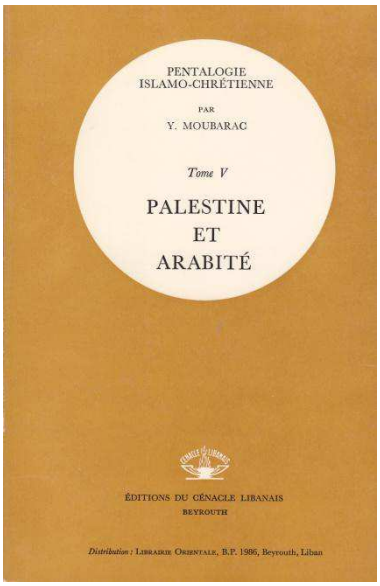
Annexe n°7 : ***Pentalogie islamo-chrétienne***











Annexe n°8 : La lampe d'Aladin : emblème du Cénacle

Annexe n°9 : Les conférenciers du Cénacle

Première conférence au Cénacle avec Kamâl Jumblâṭ, 18 novembre 1946

Fu’âd Ifrâm al-Bustânî, 22 novembre 1946

Habîb Abî Shahlâ, président du premier Comité de patronage, 12 janvier 1948

Edward Ḥunayn, 7 juin 1948

Muḥyî al-Dîn Nṣûlî, 21 mars 1949

Charles Hélou, 27 février 1950

Jamâl Karam Ḥarfûsh, 2 mai 1949

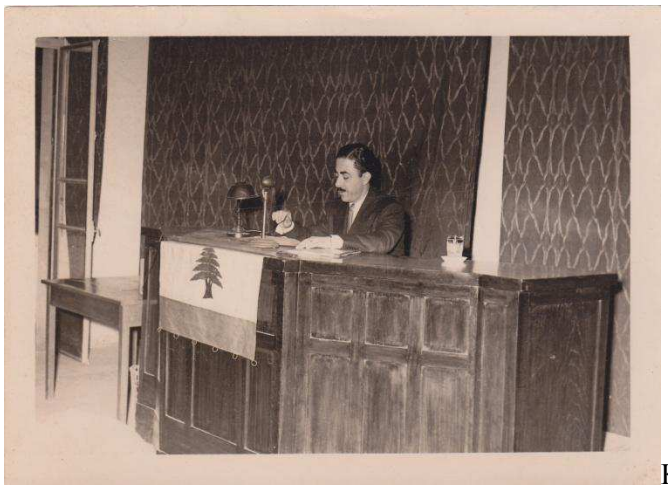
Emily Fâris Ibrâhîm, 12 janvier 1953

Laylâ Baʿalbakî, 11 mai 1959

Ghassân Tuwaynî, 20 mars 1950

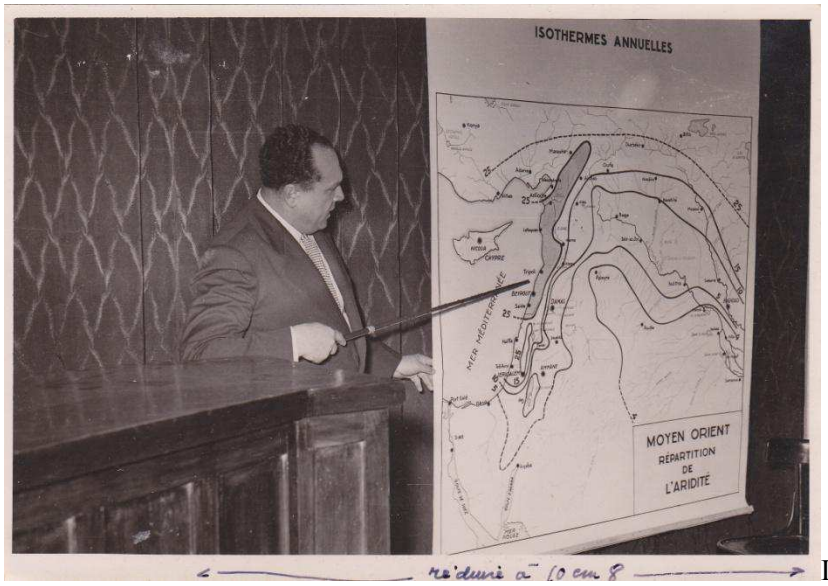
Salîm Ḥaydar, 5 novembre 1951

Jawad Boulos, 12 mars 1951



Karîm ‘Azqûl, 2 octobre 1951

Hector Klat, 12 novembre 1951



Ibrâhîm ‘Abd al-‘Âl, 7 avril 1952

A gauche : le sheikh ‘Abdallâh al-‘Alâylî, 13 novembre 1952.

A droite : le sheikh Muṣṭafâ al-Râfi‘î, 5 avril 1956

A gauche : le sheikh Ṣubḥî al-Ṣâliḥ, 3 juin 1965

A droite : Al-Sayyid Mûsâ al-Ṣadr, 6 avril 1964

A gauche : le père Nâwfîṭus Idilbî, 14 janvier, 1957.

A droite : le père Ignace Abdo Khalifé, 17 janvier 1957

L’abbé Pierre, 19 janvier 1959

Ci-dessous (de gauche à droite) : le père Ighnâṭiûs Hazîm, 21 janvier 1957, le père Georges Khuḍr, 10 mai 1965 et le père Antoine Mûrânî, 18 mai 1965

Ci-dessus (de gauche à droite) : Ḥassan Sa‘ab, François Dupré la Tour, Mohammad Knî‘û, Michel Asmar, Mûsâ al-Ṣadr, Georges Khuḍ, Naṣrî Salhab et Ṣubḥî al-Ṣâliḥ, mai-juin 1965

Ci-dessus (de gauche à droite) : le père Grégoire Ḥaddâd, 16 mai 1966 ; le père Michel Hayek, 6 mai 1967 ; et le père Youakim Moubarac, 31 mai 1965

A gauche : Philippe Taqlâ, 1 décembre 1952.

A droite : Asad al-Ashqar, 23 février 1953

Emile Bustânî, 22 avril 1953

Sâ'ib Salâm, 4 janvier 1954

Mohammad Aziz Lahbabi, 19 novembre 1964

Al-Habib Bourguiba, 8 février 1965

Michel Chiha, 29 décembre 1952

René Habachi, 16 avril 1953

Charles Malek, 4 juin 1956

Arnold Toynbee, 8 mai 1957

Salwâ Naṣṣâr, 29 mars 1954

Dikran Ajamian, 10 mai 1954

Anwar al-Khaṭîb, 21 mars 1966

Joseph Naggear, 9 avril 1962

Fouad Boutros, 29 mai 1961

Riḍâ Waḥîd, 19 mars 1962

Ḥassan Sa‘ab, 27 mai 1965

Edmond N‘îm, 17 mars 1958

Le père Louis Joseph Lebret, 20 décembre 1964

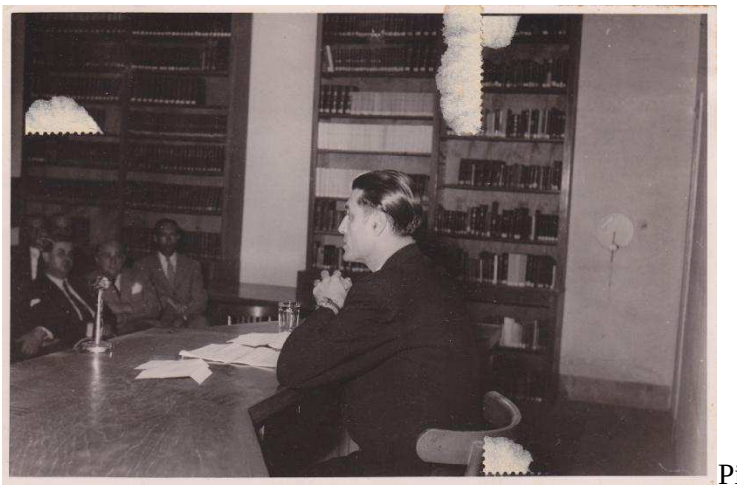
Louis Massignon, 5 février 1959

Jean-Marie Domenach, 4 avril 1963

Jacques Berque, 30 novembre 1964

Denis de Rougemont, 22 octobre 1962

Jean Lacroix, 9 février 1967



Pierre Gemayel, 1 mai 1950

Georges Naccache, 12 juin 1950

Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ, 1 avril 1957

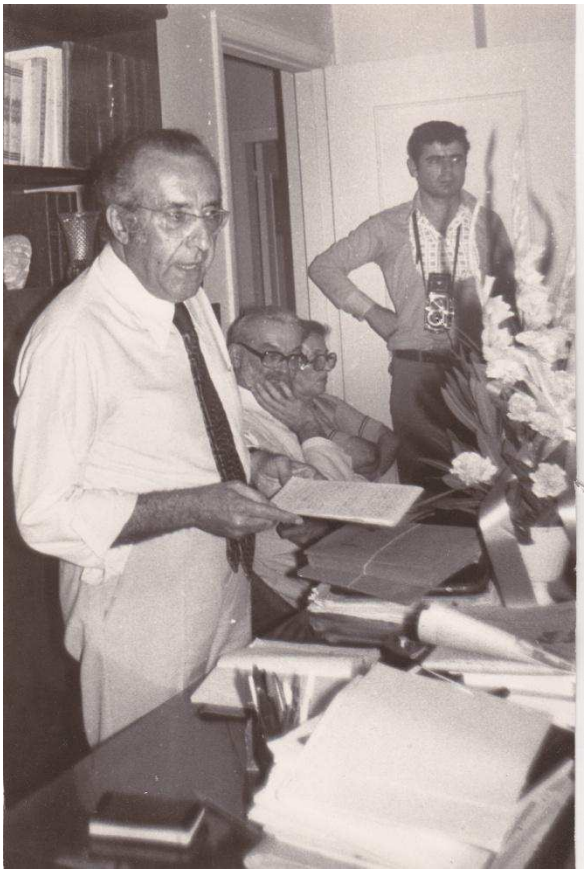
Hamid Frangié, 19 novembre 1956

A gauche : Jean Nakhûl (au nom de l'état major de l'armée libanaise), 21 février 1966

A droite : Joseph Za'rûr, 15 mai 1967

Annexe n°10 : Michel Asmar 1946 – 1977

Michel Asmar, 25 février 1951



et le 22 septembre 1977

A gauche : Asmar décerné la médaille du mérite Libanais le 26 avril 1948 par le gouvernement libanais

A droite : Asmar prononçant son discours lors de sa décoration.

Asmar nommé « Commandeur de l'ordre national » par le président du Sénégal, 6/5/1966.

Annexe n°11 : Asmar et ses hôtes

Asmar avec Agnî al-Dibs, 26 février 1951

Asmar présente Maxime de Dumast, 9 février 1953

Avec Madame et Monsieur Chiha, 29 décembre 1952

Avec Jawad Boulos, 2 février 1953

Avec Maurice Gemayel, 15 décembre 1952

Avec Qusṭanṭîn Zurayq, 23 avril 1953

Avec Charles Malek, 4 juin 1956

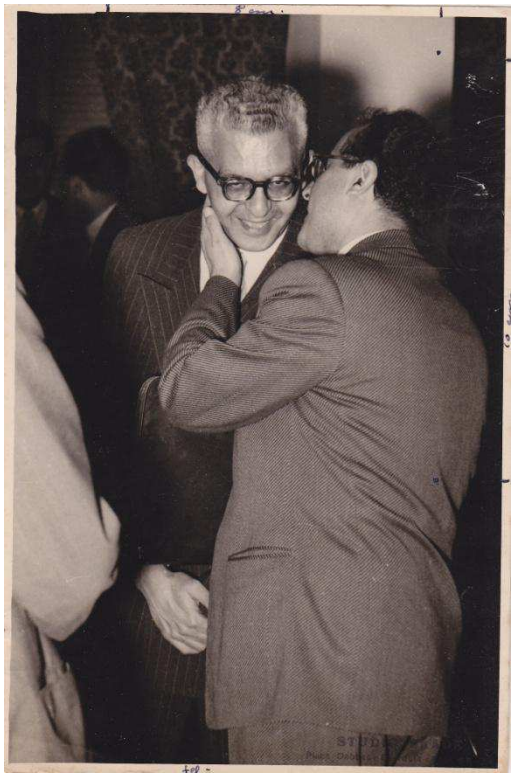
Avec Kamâl Jumblâṭ, 8 février 1954

Avec Taqî al-Dîn al-Ṣulḥ, 1 avril 1957

Avec Hamid Frangié, 19 novembre 1956

Avec Denis de Rougemont, 22 octobre 1962

Avec Salîm Ḥaydar, 9 mars 1953



Avec René Habachi, 16 avril 1953

Avec Mûsâ al-Ṣadr, 6 avril 1964

Avec Michel Hayek, 6 mai 1967

Avec Youakim Moubarac, 31 mai 1965

Avec Jean Lacroix, 9 février 1967

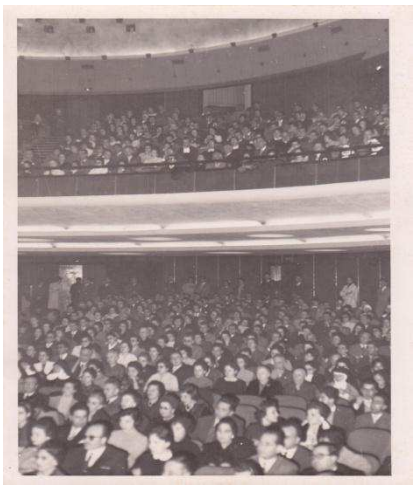
Annexe n°12 : Le public du Cénacle

Photo JEAN

M. Pierre de Beaumont
Conseiller de France à Bruxelles

STUDIO SAADÉ
Place Dobbas - Beyrouth - Tél.: 58-74

ستوديو سعاده
ساحة الدباس - بيروت - تلفون ٥٨/

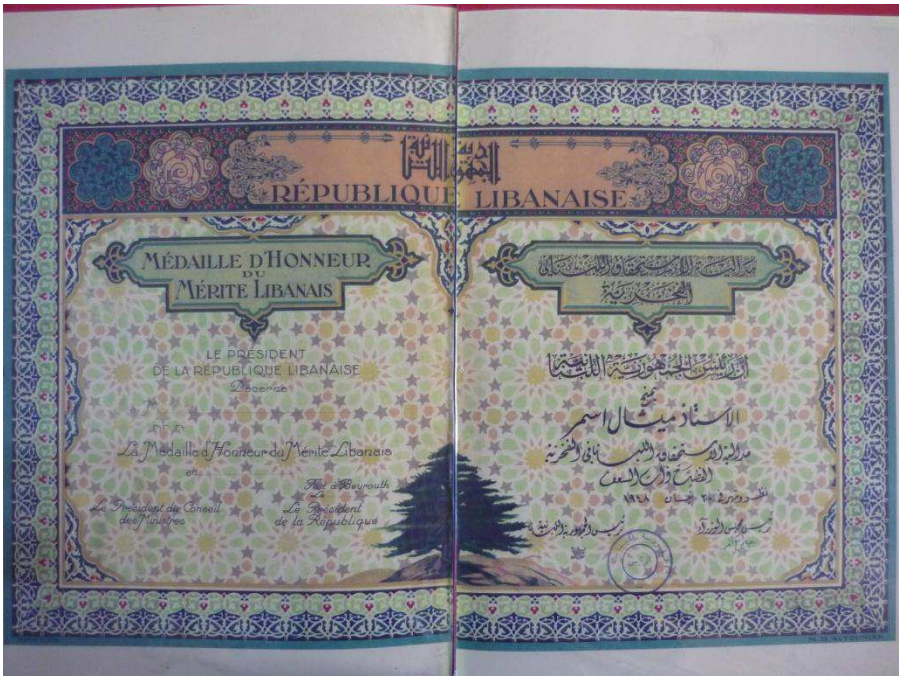


Annexe n°13 : Le Comité de patronage

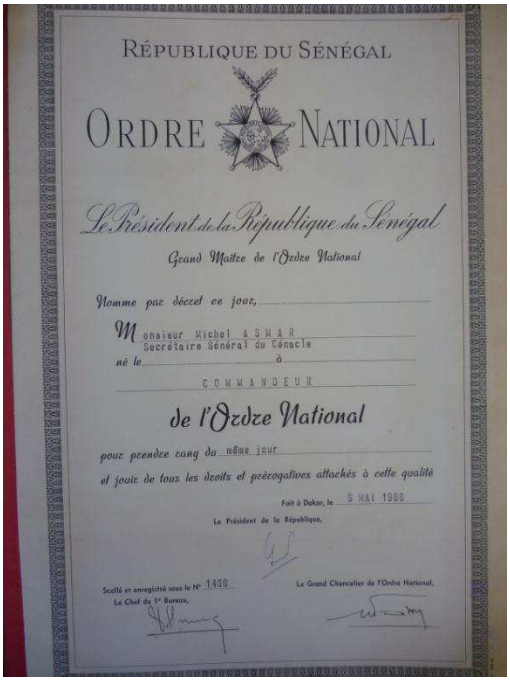
Réunion du comité de patronage du Cénacle à la Résidence du président du comité Henri Pharaon (à gauche ci-dessus) en 1963

Le fondateur et directeur du Cénacle libanais, Michel Asmar, avec le président du Comité de patronage du Cénacle Henri Pharaon (ci-dessus : 1964 ; ci-dessous, 1972)

Annexe n° 14 : Décorations



Médaille d'honneur du Mérite Libanais, 26 avril 1948 (République libanaise)



A gauche : Le diplôme de la « Croix de Commandeur », 3 septembre 1954 (République française)

A droite : Grand maître de l'Ordre national, 6 mai 1966 (République du Sénagal)

Sources et Bibliographie

I – Sources

1 – Archives du Cénacle libanais à Beyrouth

- Volume n°1 : « Le Cénacle des Douze » (*Nadwat al-ithnay ‘ashar*)
    - V.C.D.1
        - Michel Asmar, « Le Cénacle des Douze et Michel Abî Shahlâ », *Al-Jumhûr al-jadîd*, Beyrouth, n°20-25 octobre, 1961.
        - Fâdil Sa‘îd ‘Aql, « Le Cénacle des Douze », *Nahar*, Beyrouth, 14/12/1974.
        - Georges Qazzî, « Comment j’ai arrêté avec le Cénacle des Douze », *Al-Intilâq*, Beyrouth, 10/3/1961.
        - La lettre de démission de Sibiana Khoury (qui va devenir Madame Michel Asmar) du Cénacle des Douze (20/1/1939).
        - « Réunion des cénacliens au club militaire », *Al-Bayraq*, Beyrouth, 31/10/1951.
        - « Nous, et notre but », sans date, le rédacteur du Cénacle (probablement Edward Hunayn).
        - Albert Sarac, « Le Cénacle des Douze » (manuscrit), 1940.
        - « Comment j’ai compris le ‘‘Comité des Douze’’, (manuscrit) un membre inconnu (probablement Michel Asmar), sans date.
        - Conditions requises pour l’admission au Cénacle des Douze, 1940, signé par « M.A = Idéaliste foutu »
        - Liste des membres du Cénacle des Douze, 1940.
        - Procès-verbaaux des réunions du Cénacle : 7, 27, 28/2/1935 ; 17/3/ 1935 ; 17/2/ 1936 ; 12/7/1939 ; 17/10/1940.
        - Des demandes d’adhésion au Cénacle de : Farîd Istfân (17/2/36) ; Fu’âd Haddâd (31/10/1936) ; Sâmî al-Shuqayfî (7/11/1936) ; Georges al-Asmar (12/12/1936) : Ahmad Makkî (5/3/1939) ; Fâdil Sa‘îd ‘Aql (24/4/1939).
        - Des lettres de démission de : Georges Qazzî (2/9/1938) et Fu’âd Haddâd (23/12/1938).
    - V.C.D.2 :
        - Lettre adressée par Karîm ‘Azkûl à ses collègues cénacléens, 2/1/1941.
        - Lancement du livre de Michel Asmar *Le journal de Michel Srûr* (*Yamwiyyât Michel Srûr*), 3/1/1939.
        - Albert Sarac, « L’amitié », (manuscrit), sans date.
        - Henri Hakim, « Mes amis », (manuscrit), sans date.
        - Deux textes (manuscrits) de Michel Asmar (7/11/1941), et d’Ahmad Makkî.

        - Les budgets des années 1935 (26/6/1935), 1936 (25/6/1936), 1937 (8/1/1937) du Cénacle des Douze.
        - Projet d'une revue, 1935.
        - Discorde au sein du Cénacle fin 1935
            - Lettre adressée par Michel Asmar à Edward Hunayn (1935).
            - Réponse de Hunayn à Asmar (1935).
            - Retour de Hunayn au Cénacle des Douze (11/11/1935).
- Volume n°2 : « Le Mouvement du Cénacle libanais 1977-1984 »
    - V.M.C.L.1. :
        - Règlement organique du Mouvement (*Al-Nizâm al-asâsî*), sans date.
        - Liste des membres du Mouvement et leurs signatures, sans date.
        - Charte du Mouvement et signatures des membres, 28/4/1977.
        - Principes du Mouvement.
        - Comité de travail du Mouvement, sans date.
        - Procès-verbal de la réunion de 19/7/1977.
        - Conférence de presse lors du lancement du Mouvement, 22/9/1977.
        - Jubrân Hâyik président du Mouvement, 11/11/1977.
        - Coupures de presse, « naissance du Mouvement du Cénacle libanais », 23/9/1977.
        - Compte-rendu de la réunion des membres du Mouvement du Cénacle libanais avec le Président de la République libanaise Elias Sarkîs, 12/7/1977.
        - Compte-rendu de la réunion des membres du Mouvement du Cénacle libanais avec le premier ministre Salîm al-Huss, 16/7/1977/
        - Compte-rendu des réunions des membres du Mouvement du Cénacle libanais avec les diverses forces actives dans le pays, avec les journalistes, juillet et août 1977.
        - Voyage de Michel Asmar en Europe et reprise des activités du Cénacle libanais, août 1977.
        - Principes du Mouvement du Cénacle libanais, 20/9/1977.
        - Michel Asmar, « *Widâ' bilâ widâ'* : Le Cénacle libanais d'un mouvement privé en un Mouvement collégial de groupe » (manuscrit), sans date.
    - V.M.C.L.2.
        - Coupures de presse :
            - *Al-'Amal*, 28/3/1977 ; 9/9/1977 ; 23/9/1977.
            - *Al-Anwâr*, 16/6/1977 ; 12/9/1977 ; 23/9/1977.
            - *Al-Sharq*, 11/9/1977 ; 23/9/1977.
            - *Al-Ahrâr*, 9/9/1977 ; 23/9/1977.
            - *Al-Safîr*, 8/9/1977.
            - *Al-Liwâ' al-thaqâfî*, 23/9/1977 ; 24/9/1977.

- *Sada Lubnân*, 24/9/1977.
- *Al-Nahâr*, 23/9/1977.
- *Al-Hawâdith*, 30/9/1977.
- *Al-Sayâd*, 13/10/1977.
- *Al-Watan al-'arabî*, 30/9/1977-6/10/1977, Paris.
- *Al-Sha'b*, 26/9/1977.
- *Al-Mustaqbal*, 26/9/1977, Paris.
- *L'Orient le jour*, 10/5/1977 ; 7 et 13/9/1977 ; 23/9/1977.
- *La Revue du Liban*, 10/9/1977 ; 24/9/1977.
- *Le Réveil*, 7/9/1977.

o V.M.C.L.3. :
- Réponse d'Antoine Khayr à Michel Asmar, 19/6/1983.
- Réponse de la Sœur Evline Hélou (président de la congrégation de Sœurs antonines), 27/6/1983.
- Réponse de Hussayn al-Hussaynî, 30/5/1983.
- Réponse d'Emily Nasrallah, 20/6/1983.
- Réponse de Hâfiz Qubaysî, sans date.
- Réponse d'un inconnu, 27/5/1983.
- Réponse de Jamâl Mansûr, 30/6/1983.
- Réponse de Joseph Badawî, 28/6/1983.
- Réponse d'Ahmad Makkî, sans date.
- Réponse de Farîd Istfân, 29/4/1983.

o V.M.C.L.4. :
- Les procès-verbaux des réunions entre 1976 et 1978.
- Lettre adressé par le Cénacle au Ministère de l'Education nationale, sans date.
- Les suggestions du Comité de travail, sans date.
- Plan de travail pour l'année 1978.
- Les procès-verbaux des réunions de l'année 1983.

- Volume n°3 : « Le Cénacle libanais (1946-1968)

o V.C.L.1. : Fondation du Cénacle (1946)
- Procès-verbal de la réunion du Comité de patronage, 21/10/1957.
- Listes des noms des membres du Comité de patronage en 1958, 1959, 1961, 1963, 1965, 1968, 1971.
- Coupure de presse sur la fondation du Cénacle libanais :
  - *Al-Nahâr*, 10-12/10/1946.
  - *Al-Sayyâd*, 14/10/1946.
  - *Al-Hayât*, 10/10/1946.
  - *Al-Jumhûr*, 18/10/1946.
  - *Lisân al-hâl*, 16/10/1946.

- *L'Orient*, 10/10/1946.
- *La Revue du Liban*, 16/11/1946.

- Crise financière du Cénacle (début 1952).
- Fondation du Comité de patronage et sa vocation.
- Les « Amis du Cénacle ».
- Registre des noms des « Amis du Cénacle ».
- Mot adressé par Salîm Haydar au « Amis du Cénacle », 25/2/1952.
- Procès-verbal de la première réunion du Comité des « Amis du Cénacle », 25/3/1952.
- Listes des noms des participants à la réunion du 25/3/1952.
- Michel Asmar, « Remerciement », 26/3/1952.
- Michel Asmar, « Le Cénacle reprend ses activités », sans date.
- Election de Habîb Abî Shahlâ président du Comité de patronage, 29/10/1952.
- Règlement organique du Comité de patronage.
- Election d'Henri Pharaon président du Comité de patronage, 20/7/1957.
- Michel Asmar, « Discours de Michel Asmar lors du cocktail du lancement du Cénacle libanais », 8/11/1946.
- Lettre adressée par Michel Asmar au Ministre des Affaires étrangères et de l'Education nationale Hamîd Franjiyyé, 28/9/1948.
  Témoignage de Sibiana Asmar sur la fondation du Cénacle libanais, 24/10/1996.

- V.C.L.2. : Comité de patronage, allocutions du fondateur, budgets.
  - Asmar président du Département de culture au Ministère de l'Education nationale, 3/1/1953.
  - Procès-verbal de la réunion du Comité de patronage, 5/12/1952.
  - Budget de l'année 1953.
  - Appel du Comité du patronage du Cénacle à l'opinion public, sans date.
  - Allocution du fondateur du Cénacle libanais lors de la réunion du Comité de patronage du Cénacle au domicile de son président son excellence M. Henri Pharaon, 25/2/1964 et 19/10/1965.
  - Procès-verbal de la réunion du Comité de Patronage du Cénacle, 13/4/1959.
  - Des lettres adressées par le Comité à : Jean Fattâl, Hussayn al-'Uwaynî, Joseph Dûmit, Philippe Taklâ, Antoine Sihnâwî, Yûsif Sâlim, Pierre Eddé.
  - Listes des sommes d'argent exigées des membres du Comité de patronage.
  - Reçu d'inscription au *Conférences du Cénacle* : Sa'îd Hamâdih, Joseph Skâf, Antoine Sihnâwî, Philippe Taklâ, Joseph Dûmit, Hussayn al-'Uwaynî, Elias Khûrî, Bûlus Fayyâd, 'Abd al-Rahmân Sahmarânî, Albert

Badr, Jamîl Makkâwî, Muhyî al-dîn Nsûlî, Yûsif Sâlim, Pierre Eddé, Ibrâhîm ‘Abd al-‘Âl, Jean Fattâ, Îliyyâ Abû Jawdih.

- Souscription de l’imam Mûsâ al-Sadr au *Conférences du Cénacle* (5000 L.L.)
- Le Cénacle devient une institution, 1963.
- Budget de 1963.
- Budget de 1964.
- Procès-verbaux des réunions du Comité de patronage : 21/1/1964, 3/3/1964, 6/3/1964, 6/10/1964, 13/10/1964, 3/11/1964.

- V.C.L.3. : Essai d’institutionnalisation du Cénacle (1963-1964)
  - Assemblée du 5/3/1963
  - Procès-verbal de la réunion du Comité de patronage chez son président M. Henri Pharaon, 5/3/1963.
  - Règlement organique du Cénacle libanais, 1963.
  - Discours de Michel Asmar lors de la réunion du Comité de patronage, 18/11/1963.
  - Procès-verbal de la réunion du Comité de patronage, 28/11/1963.
  - Allocution du président du comité de patronage Henri Pharaon, 21/1/1964.
  - Lettre adressée de Charles Hélou à Michel Asmar concernant le règlement organique du Cénacle, 21/1/1964.
  - Lettre adressée de Nasîf Nassâr concernant le règlement organique du Cénacle, 28/1/1964.
  - Discours de Michel Asmar à la radio « Pourquoi le Cénacle », 3/10/1964.
  - Coupures de presse :
    - *Al-Télégraphe*, 9/3/1963 ; 25/1/1964.
    - *Al-Jumhûriyya*, 11/3/1963 ; 26/1/1964.
    - *Al-Hadaf*, 10/3/1963 ; 26/1/1964.
    - *Al-‘Amal*, 13/3/1963.
    - *Al-Hayât*, 12/3/1963 ; 25/1/1964.
    - *Lisân al-hâl*, 10/3/1963 ; 26/1/1964.
    - *Al-Nahâr*, 9/3/1963 ; 25/1/1964.
    - *Al-Zamân*, 9/3/1963.
    - *Al-‘Amal*, 25/1/1964.
    - *Al-Nidâl*, 27/1/1964.
    - *Al-Râsid*, 30/1/1964.
    - *Al-Jarîda*, 25/1/1964.
    - *Al-Kifâh*, 25/1/1964.
    - *Al-Khawâtir*, 30/1/1964.
    - *Al-Safâ’*, 25/1/1964.
    - *Bayrût al-masâ’*, 9/3/1963; 25/1/1964.

- *Agence nationale d'information*, 24 janvier 1964.
- *La Revue du Liban*, 25janvier 1964.
- *Le soir*, 26 janvier 1964.
- *L'Orient*, 25 janvier 1964.
- *The Daily Star*, 28 janvier 1964.
- *Beirut*, 28 janvier 1964.

o V.C.L.4. : Dixième et vingtième anniversaires du Cénacle (1956, 1966)

▪ Coupures de presse :

- *Al-Sahâfa*, 18/10/1956.
- *Al-Hayât*, 12/10/1956.
- *Al-Jarîda*, 25/10/1956.
- *Lisân al-hâl*, 21/10/1956.
- *La Revue du Liban*, 24 novembre 1956.
- *L'Orient*, 27 novembre 1956.
- *La Revue*, 24 novembre 1956.
- *Le Jour*, 22 novembre 1956.

- Volume n°4 : « Le Cénacle libanais reprend ses activités, 1977 »

▪ Coupures de presse :

- *Lisân al-hâl*, 2/2/1972.
- *Al-Nahâr*, 1/2/192.
- *Al-Jarîda*, 2/2/1972 ; 30/1/1972.
- *Al-Anwâr*, 1/2/1972.
- *Al-Hayât*, 1/2/1972 ; 2/2/1972.
- *Al-Dabûr*, 25/2/1972.
- *Al-Télégraphe*, 12/1/1972.
- *Al-'Amal*, 2/2/1972.
- *L'Orient*, 1/2/1972.
- *Le Soir*, 1/2/1972.
- *Agence nationale d'information*, « La réunion de Comité de Patronage de Cénacle Libanais au domicile de M. Henri Pharaon », Beyrouth, 1/2/1972.

- Volume n°5 : « Hommage à Michel Asmar 1984 »

▪ Coupures de presse :

- *Al-Liwâ'*, 27/12/1984 ; 12/3/1985.
- *Al-Bayraq*, 27/12/1984 ; 27/9/2000.
- *Al-'Amal*, 27/12/1984.
- *Al-Safîr*, 27/12/1984.

- *Al-Nahâr*, 27-28/12/1984 ; 6/1/1985 ; 11/2/1985 ; 9/3/1985 ; 19/12/1985 ; 14/2/1985 ; 4/5/1985 ; 31/12/1985 ; 3/3/1986 ; 18/1/1996 ; 15/3/2003.
- *Al-Ba'th*, 4/10/2000, Damas.
- Rawâd Tarabay, « Le Cénacle et le cèdre », *Al-Mustaqbal*, n°412, 1985, Beyrouth, p. 82.
- *Al-Anwâr*, 27/12/1984 ; 1/1/1985 ; 25/12/1999.
- *Bayrût al-masâ'*, 31/1/1964.
- *Al-Afkâr*, 31/12/1984 ; 18/2/1985.
- *Al-Hasnâ'*, 18/12/1985.
- *Al-Hawâdith*, 18/12/1985.
- *Amal*, 18/1/1985.
- *Al-Diyâr*, 15/5/1993.
- *Al-Hayât*, 14/9/1993 ; 22/12/2001.
- Henri Zghayb, « Des chapitres de Michel Asmar », *Al-Nahâr al-'arabî wa al-dawlî*, n°402, 1985, Beyrouth, p. 40.
- Munîf Mûsâ, « Les tribunes litérraires libanaises au temps modernes », *Al-Nahâr al-'arabî wa al-dawlî*, n°402, 1985, Beyrouth, p. 48-46.
- Ahmad Farhât, « Qui réalisera le testament de Michel Asmar ? », *Al-Kifâh al-'arabî*, n°339, 1985, Beyrouth, p. 41.
- *Hassan 'Abbâs*, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban et ses significations », *Mulhaq al-Nahâr*, n°915, 2009, Beyrouth, p. 4-6.
- Georges Massûh, Mohammad Hussayn Fadllallah, Grégoire Haddâd, Hassan Qubaysî, Mushîr 'Aun, Târiq Mitrî, Jérome Shâhîn, Sulaymân Takî al-Dîn, Georges Khudr, Jean Corbon, Sâmî Makârim, 'Aql 'Awît, Mohammad Abî Samrâ, « Le dilemme du dialoque islamo-chrétien au Liban », *Mulhaq al-Nahâr*, n°270, 1997, Beyrouth, p. 5-13.
- *L'Orient-Le Jour*, 27/12/1984 ; 29/12/1984 ; 31/12/1984 ; 6/1/1985 ; 4/3/1985.
- *La Revue du Liban*, 29/12/1984.
- *Le Réveil*, 27/12/1984 ; 11/2/1985.

▪ Lettres écrites à l'hommage de Michel Asmar

- Abbé Pierre, « A Michel Asmar honneur du Liban », 9/2/1985.
- Georges Khudr, pas de titre, sans date.
- René Habachi, pas de titre, 9/2/1985.
- Andrée Chédid, pas de titre, sans date.
- Munâ Makkî, pas de titre, sans date.

- Youakim Moubarac, pas de titre, sans date.
- Bassim al-Jisr, pas de titre, sans date.

- Volume n°6 : « *Les Années Cénacle* », 1997
  - Lettre adressée par Antoine Khayr à Renée Asmar Herbouze, sans date.
  - Coupures de presse :
    - *Al-Nahâr*, 18/6/1997 ; 29/5/1997 ; 28/6/1997 ;
    - *Al-Hayât*, 13/5/1997 ; 28/7/1997.
    - ‘Aql ‘Uwayt et Paul Qattâm, « Les Années Cénacle », *Mulhaq al-Nahâr*, n°280, 1997, Beyrouth, p. 4-8.
    - Elias Khûrî, « Le moine du pouvoir », *Mulhaq al-Nahâr*, n°280, 1997, Beyrouth, p. 9.
    - ‘Aql ‘Uwayt, « Fayrûz et le Cénacle libanais », *Mulhaq al-Nahâr*, n°280, 1997, Beyrouth, p. 7.
    - Mûsâ Wihbih, « Les Années Cénacle : un album de la culture libanaise dans son âge d’or », *Nahâr al-kutub*, n°9, 1997, Beyrouth, p. 8-9.
    - Boutros Hallaq, « Les Années Cénacle », *Le Monde diplomatique*, n°524, 1997, Paris, p. 31.
    - Farès Sassine, « Le Cénacle d’Asmar ou les paradoxes de la Maison libanaise », *L’Orient-Expresse* (Le mensuel de *L’Orient-Le Jour*), n°13, 1996, Beyrouth, p. 160-166.
    - *L’Orient-Le Jour*, 25/6/1997.
- Volume n°7 : « Articles sur Michel Asmar et le Cénacle Libanais (1946-1961) »
  - Coupure de presse :
    - *Al-Jumhûr*, 12/3/1939.
    - *Al-Ittihâd al-lubnânî*, 6/4/1947.
    - *Sawt al-Ahâlî*, 17/4/1947, Bagdad.
    - *Al-Ahrâr*, 5/4/1947 ; 24/9/1947 ; 30/10/1947 ; 18/4/1953.
    - *Al-Yawm*, 27/6/1947.
    - *Al-Bashîr*, 15/4/1947.
    - *Sawt al-Ahrâr*, 8/8/1947.
    - *Al-Bayraq*, 29/12/1947 ; 24-27/1/1952 ; 8/9/1949.
    - *Al-Hadîth*, 15/12/1947.
    - *Sawt al-mar’a*, janvier 1948.
    - *Al-Dabûr*, 1/3/1948 ; 24/5/1948.
    - *Lisân al-hâl*, 10/2/1948 ; 13/2/1957 ; 18/12/1958 ; 23/4/1960 ; 21/3/1961.
    - *Kul Shay’*, 10/2/1948 ; 28/1/1949 ; 17/6/1951.
    - *Al-Zamân*, 16/2/1948.

- *Al-Muqtataf*, 1/5/1948.
- *Jaridat Lubnân*, 9/11/1947, Sao Paolo.
- *Majallat al-hadîth*, juillet/août/septembre/octobre 1947, Alep.
- *Sawt al-mar'a*, octobre 1947.
- *Al-'Amal*, 21/3/1948 ; 24/12/1948 ; 14/12/1950 ; 16/3/1951 ; 16/3/1951 ; 27/1/1952 ; 6/6/1954.
- *Al-Hayât*, 30/1/1948 ; 16/4/1953 ; 14/5/1953 ; 8/10/1961.
- *Al-Liwâ'*, 5/6/1951.
- Editorial, « Le Cénacle Libanais : un rayonnement culturel libanais », *Al-Akhbâr*, n°20, 13/7/1950, Beyrouth, p. 3.
- *Bayrût*, 14/4/1953.
- *Al-Hadaf*, 14/4/1953.
- *Sadâ Lubnân*, 10/4/1953.
- *Al-Sayâd*, 16/4/1953.
- *Al-Jarida*, 9/4/1953 ; 5/2/1960 ; 23/4/1960.
- *Al-Jumhûr al-jadîd*, 19/4/1953 ; 24/12/1960.
- *Al-Majâlis*, 11/6/1954.
- *Al-Nahâr*, 18/5/1956.
- *Al-Khawâtir*, 2/9/1960.
- *Al-Siyâsa*, 30/10/1960.
- *Al-Télégraphe*, 13/12/1960.
- *Le Jour*, 30/4/1941.
- *Le Soir*, 15/3/1951 ; 14/4/1953.
- *L'Orient*, 14/4/1953 ; 27/11/1956 ; 20/7/1957 ; 18/11/1957 ;
- *Le Journal de l'Egypte*, décembre 1955, Alexandrie.
- *La Revue du Liban*, 28/1/1957 ; 27/3/1954.
- Editorial, « Le Liban : Le franaçais au Liban aujourd'hui », *Revue militaire d'information*, n°325, 1961, Paris, p. 105.

- Volume n°8 : « Articles sur Michel Asmar et le Cénacle Libanais (1961-1984) »
  - Coupures de presse :
    - *Al-Jarida*, 4/3/1962 ; 15/11/1964 ; 3/6/1962 ; 18/10/1963 ; 30/12/1962 ; 30/12/1962 ; 27/1/1962 ; 1/11/1967 ; 13/1/1973.
    - *Al-Hayât*, 15/11/1964 ; 26/5/1962 ; 30/3/1965.
    - *Al-Safâ'*, 8/5/1962.
    - *Al-Bayraq*, 10/5/1962 ; 21/5/1980.
    - *Al-Yawm*, 9/5/1962.
    - *Al-Shams*, 9/5/1962 ; 10/5/1962.
    - *Lisân al-hâl*, 26/5/1962 ; 31/10/1969 ; 16/1/1972.
    - *Al-Rawâd*, 27/5/1962.

- *Al-Tayyar*, 17/7/1964.
- *Al-Sabâh*, 16/3/1965.
- *Al-Hadaf*, 16/3/1965.
- *Al-Bilâd*, 13/3/1965 ; 28/5/1966.
- *Al-Liwâ'*, 7/2/1966 ; 24/5/1980 ; 1/5/1980 ; 11/5/1980.
- *Al-Jadîd*, 13/10/1967.
- *Al-'Amal*, 14/11/1967 ; 21/5/1980.
- *Al-Nahâr*, 10/11/1973 ; 6/9/1974 ; 23/6/1980.
- *Al-Muharrir*, 7/3/1975.
- *Al-Anwâr*, 26/6/1977 ; 1/5/1980 ; 21/5/1980.
- *Al-Ahrâr*, 17/5/1980 ; 25/5/1980.
- *Al-Safîr*, 17/5/1980.
- *Al-Sharq*, 17/5/1980.
- *Le Soir*, 8/5/1962 ; 26/5/1962.
- *L'Orient*, 28/5/1962 ; 25/6/1963 ; 30/3/1965.
- *The Daily Star*, 31/3/1967 ; 12/4/1973.
- *Le Jour*, 3/3/1967.
- *Assafa*, 15/1/1973.
- *L'Orient-Le Jour*, 13/11/1973 ; 24/5/1980 ; 1-19/5/1980.
- Luc Norin, « Le rôle de la langue française au Liban », *L'Ethnie française*, n°1, 1978, Paris.
- Jean Corbon, « Le Cénacle Libanais et le dialogue islamo-chrétien », *Islamochristiana*, n°7, 1981, Rome, p. 227-240.

- Volume n°9 : « Articles de Michel Asmar »
  - Coupures de presse :
    - Michel Asmar, « La loi du ressentiment », *Al-Bayraq*, 25/1/1953.
    - Michel Asmar, « La valeur de la parole, et le rôle de la pensée au Liban », *Al-Jumhûr al-jadîd*, 17/7/1956.
    - Michel Asmar, « La traduction et ses problèmes », *Al-Hikma*, octobre 1956.
    - Michel Asmar, « Les projets du Cénacle libanais et ses espoirs », *Al-Nahâr*, 19/10/1956.
    - Michel Asmar, « Notre besoin à la pensée authentique », *Lisân al-hâl*, 1/1/1958.
    - Michel Asmar, « La poésie : un message et un monde », *Al-Shirâ'*, 2/3/1958.
    - Michel Asmar, « Les poètes de la langue arabe et le monde poétique », *Al-Hikma*, juillet 1958.

- Michel Asmar, « Réflexions spirituelles libanaises », *Al-Shirâ'*, n°472, 23/1/1960, Beyrouth, p. 3-4.
- Michel Asmar, « Les jours du ciel », *Al-Jarîda*, 9/10/1960.
- Michel Asmar, « Le Cénacle en son quinzième année », *Al-Siyâsa*, 18/11/1960.
- Michel Asmar, « Le Cénacle des Douze et Michel Abî Shahlâ », *Al-Jumhûr al-jadîd*, numéro spécial, 20/1/1961, Beyrouth, p. 44.
- Michel Asmar, « Marlène : entre le symbole et l'allusion », *Al-Hayât*, 10/8/1962.
- Michel Asmar, « *Masîr* de khalîl Râmiz Sarkîs : une foi dans l'homme », *Al-Diyâr*, 14/1/1965.
- Michel Asmar, « Le Liban et l'Etat d'Israël », *Al-'Amal*, 11/7/1967.
- Michel Asmar, « Appel aux chefs des partis libanais », *Al-Bayraq*, 2/9/1968.
- Michel Asmar, « Aragon et Elsa », *Al-Nahâr*, 20/7/1974.
- Michel Asmar, « Rushdî Ma'lûf, la parole et la patrie », *Al-'Amal*, 20/8/1980.
- Michel Asmar, « Rencontres : Gabriela Mistral et Gebran Khalil Gebran », *L'Orient*, 2/10/1966.

- Volume n°10 : « Interview avec Michel Asmar »
  - Coupures de press :
    - « Avec Michel Asmar et Salâh Labakî : Pour un Comité qui rassemble les hommes de lettres et de la pensée au Liban », *Al-'Amal*, 7/3/1948.
    - « Rushdî Ma'lûf », *Al-Ahrâr*, 6/3/1948.
    - « Michel Asmar parle du Cénacle libanais », *Al-Akhbâr*, 14/5/1953.
    - « Le fondateur du Cénacle nous raconte comment il a réalisé son rêve : Le Cénacle est devenu un projet national », *Al-Hayât*, 14/5/1953.
    - « Le fondateur du Cénacle parle du Cénacle », *Al-Hudâ*, 12/2/1953, New York.
    - « Michel Asmar parle de Salâh Labakî », *Al-Hikma*, novembre 1955.
    - « Le fondateur du Cénacle parle aux étudiants », *Al-Sharq al-adnâ*, 16/4/1954.
    - « Michel Asmar : Le rôle de la littérature dans la renaissance », *Al-Hayât*, 7/11/1958.

- « Une nouvelle littérature : la littérature de la conférence », *Al-Yawm*, 1/1/1960.
- « Rencontre avec Michel Asmar : Les idées guident le monde », *Al-Binâ'*, 1/1/1960.
- « Le Cénacle libanais œuvre pour un commissarita général pour les jeunes et un haut-conseil pour les universités », *Al-Jarîda*, 23/4/1964.
- « Michel Asmar parle des rencontre des jeunes sous les auspices du Cénacle », *Al-'Amal*, avril 1961.
- « Le Cénacle libanais pilier de la renaissance intellectuelle », *Lisân al-hâl*, 14/6/1961.
- « Avec le fondateur du Cénacle libanais Michel Asmar », *Al-Sha'b*, 30/3/1962.
- « Michel Asmar : de la tempête au Cénacle libanais », *Al-Liwâ'*, 10/9/1965.
- « Le Cénacle libanais a vingt ans », *Al-Muharrir*, 10/11/1965.
- « Le Cénacle libanais dans son vingtième année : des avis, des impressions et des projets », *Al-Nahâr*, 11/11/1965.
- « Le Cénacle et nos cause », *Al-Ahrâr*, 10/11/1965.
- « Le Cénacle libanais : une existence intellectuelle qui a vingt ans », *Al-Hayât*, 27/11/1965.
- « Un tour dans l'exprit libanais avec Michel Asmar », *Al-Anwâr*, 10/9/1967.
- « Le Cénacle au seuil de son vingtièle anniversaire », *Al-Jarida*, 6/10/1966.
- « Michel Asmar portant les problèmes du Liban jusqu'à la tribune du Cénacle », *Al-Liwâ'*, 22/11/1967.
- « Michel Asmar : Le Cénacle a réuni les diverses énergies culturelles », *Al-Muharrir*, 12/12/1974.
- « Michel Asmar : Le Cénacle libanais est un mouvement et non pas une institution », *Lisân al-hâl*, 12/12/1974.
- « Michel Asmar : Le Cénacle libanais œuvre pour renforcer l'unité nationale », *Al-Sharq*, 16/9/1977.
- « Le fondateur du Cénacle parle de son Cénacle », *Al-Bayraq*, 9/11/1978.
- « Michel Asmar : Une pensée, une volonté et un Etat », *Al-Nahâr*, 15/1/1978.
- « Michel Asmar : Je ne distingue jamais entre le Cénacle et moi-même », *Al-Sayâd*, 20/7/1978.

- « Michel Asmar : La culture est le chemin qui nous mène vers un Liban moderne », *Al-Liwâ'*, 9/9/1979.
- Issam Mahfûz, « Les premiers pas littéraires de Michel Asmar », *Mulhaq al-Nahâr*, n°9130, 1965, Beyrouth, p. 6-7.
- Ibrâhîm ʻAbdû al-Khûrî, « Avec Michel Asmar. Un conseil national pour la culture », *Al-Nahâr al-ʻarabî wa al-dawlî*, n°18-24 août 1980, 1980, Beyrouth, p. 58.
- Iskandar Ghânim, « Les problèmes de la culture à travers le Cénacle libanais : Où est André Malraux le libanais », *Al-Usbûʻ al-ʻarabî*, n°17novembre 1980, 1980, p. 16.
- « Reprise des conférences au Cénacle libanais », *L'Orient*, 20/7/1947.
- « Trois visages de lettres libanaises : Charles Corm, Victor Hakim et Michel Asmar nous parlent du Liban d'aujourd'hui et de ses valeurs spirituels », *Le Journal d'Egypte du dimanche*, 10/7/1949.
- « Michel Asmar veut donner au Liban une revue internationale et une grande maison d'éditions », *L'Orient*, 12/6/1950.
- « Michel Asmar parle du Cénacle libanais », *Le Soir*, 13/6/1960.
- « Le Cénacle libanais : un portrait poétique, historique, anthologique du Liban », *Le Jour*, 14/10/1966.
- « Le Liban, société et culture », *L'Orient-Le Jour*, 20/9/1980.
- « Un Ministère de la Culture pourquoi ? Michel Asmar : Tout d'abord, un Conseil national d'Action culturelle », *L'Orient-Le Jour*, 13/10/1982.

- Volume n°11 : « Michel Asmar à la Télévision du Liban (1963) »
  - Lettre adressée par le directeur de la Compagnie libanaise de télévision à Asmar, 19/10/1960.
  - Lettre adressée par le directeur de la Compagnie libanaise de télévision à Asmar, 9/12/1963.
  - « Rencontre avec Michel Asmar », programme *Usbûʻiyyât*, 18/11/1965.
  - Notes écrites par le directeur de la Compagnie Libanaise de Télévision à Asmar, 15/2/1966.
  - Coupures de presse :
    - *Al-Nahâr*, 19/2/1966.
    - *Assafa*, 19/2/1966.
    - *Al-ʻAmal*, 19/2/1966.
    - *Al-Diyâr*, 20/2/1966.
    - *Al-Hayât*, 19/2/1966.
    - *Al-ʻAmal*, 24/3/1966.

- *Al-Télégraphe*, 20/2/1966.
- *Al-Bilâd*, 26/2/1966.
- *Lisân al-hâl*, 20/2/1966.
- *Al-Anwâr*, 12/12/1974.
- *Al-Muharrir*, 12/12/1974.
- *Le Soir*, 19/2/1966 ; 23/3/1966.
- *Le Jour*, 19/2/1966.
- *L'Orient*, 19/2/1966.

- Volume n°12 : « Cénacle, Asmar à la Radio du Liban »
  - V.C.A.RL.1.
    - « Causerie du Cénacle », 24/11/1953.
    - « Causerie du Cénacle », 6/6/1961.
    - « Personnalité et présence du Liban », 8/1/1963.
    - « Les achèvements de la saison cénaclienne 1962-1963 », 28/5/1963.
    - « Pourquoi le Cénacle », 3/10/1964.
    - « Qu'est ce que le Cénacle a réalisé durant 18 ans », 10/11/1964.
    - « D'un mouvement intellectuel en une institution », 17/11/1964.
    - « Le Cénacle et ses futurs projets », 15/12/1964.
    - « Le Cénacle et l'Université libanaise mondiale », 5/1/1965.
    - « Christianisme et islam au Liban », 22/6/1965/
    - « Causerie du Cénacle », 30/11/1965 ; 11/1/1966 ; 1/2/1966 ; 26/4/1966 ; 31/5/1966.
    - « Mémoire de Michel Chiha », 27/1/1966.
    - « Nos étudiants ici et à l'étranger », 11/4/1967.
    - « Un nouveau livre du Cénacle : La justice dans le christianisme et l'islam », 18/4/1967.
    - « Hommage à Habîb Abî Shahlâ », 18/4/1967.
    - « La Médaille du Cèdre national pour le Cénacle libanais », 14/11/1967.
    - « Réflexions sur l'université libanaise », 26/3/1968.
    - « Une nouvelle série de conférences au Cénacle », 21/5/1968.
    - « Le fondateur du Cénacle parle de l'efficacité de la parole », 5/11/1968.
    - « Causerie du Cénacle », 2/11/1965 ; 11/1/1966 ; 8/2/1966 ; 28/6/1966 ; 23/1/1968 ; 24/11/1953/
    - « Après le 5 juin, quel Liban ? », 30/1/1968.
    - « Michel Abî Shahlâ : un idéal de l'unité national », 24/3/1959.
    - « Au cœur de la crise de 1967 », 4-8-14-18-22-25-29/8/1967.
    - « Le Cénacle appelle les maîtres de la construction temporelle et de l'évolution spirituelle », 20/10/1967.
    - « Le Cénacle appelle les patrons de l'éducation et des arts », 24/10/1967.
    - « Le Cénacle appelle les partisans », 27/10/1967.

- « Deux figures absentes : Ra‘îf Khûrî et Maksîmus al-Râbi‘ al-Sâyigh », 27/11/1967.
- « La conscience individuelle et la conscience collective », 3/2/1970.
- « Nous avons besoin des intellectuels », 3/3/1970.
- « Le Père Georges Khudr », 10/3/1970.
- « Le dialogue », 24/3/1970.
- « Je cherche le visage du Liban », 7/4/1970.
- « L’engagement au Liban et dans le monde arabe », 9/6/1970.
- « L’amour », 23/6/1970.
- « Aragon et Elsa », 30/6/1970.

o V.C.A.RL.2.

- « Appel au gens de la plume », 5/2/1952.
- « L’ambition libanaise selon Ibrâhîm ‘Abd al-‘Âl », 7/11/1958.
- « La vocation de la femme libanaise selon Madame Eline Rihân », 21/11/1958.
- « L’Abbé Pierre et les activités de ses institutions dans le domaine social », 13/1/1959.
- « Une conférence de l’Abbé Pierre : Pas de justice sans amour », 30/1/1959.
- « Des réflexions sur la réalité libanaise », 22/12/1959.
- « Liban : terre de la preuve », 26/4/1960.
- « Sa‘îd Taqî al-Dîn », 7/2/1961.
- « Semaine de l’étudiant au Liban », 7/3/1961.
- « Le commissariat de la jeunesse et la fédération des universités sont deux nécessités nationales », 28/3/1961.
- « Michel Chiha et le patrimoine libanais : une culture, une poésie et une humanité », 26/12/1961.
- « Liban triomphant », 2/1/1962.
- « Le vrai Liban », 9/1/1962.
- « La vocation du Liban », 30/1/162.
- « La vocation de l’université », 29/1/1963.
- « A la lueur des fêtes de Pacques et du *Fitr* », 26/2/1963.
- « Actes de foi », 16/4/1963.
- « Méditations sur la réalité libanaise », 23/4/1963.
- « Des talentueux au Liban », 7/5/1963.
- « Discours du Président Hélou », 23/1/1964.
- « Causerie du Cénacle », 7/12/1965 ; 14/12/1965 ; 21/12/1965 ; 28/12/1965 ; 4/1/1966 ; 25/1/1966 ; 12/4/1966 ; 3/5/1966 ; 6/12/1966 ;
- « Discours du Président Senghor au Cénacle », 24/5/1966.
- « De la loi de l’amour à celle du ressentiment », 4/1/1967.

- « Les fêtes libanaises », 28/3/1967.
- « la citoyenneté », 9/7/1967.
- « Au cœur de la crise de 1967 : 1- Le Liban à l'épreuve », 1/8/1967.
- « Au cœur de la crise de 1967 : 2- La voix du Liban dans la communauté arabe », 4/8/1967.
- « Au cœur de la crise de 1967 : 3- Liban et le monde », 8/8/1967.
- « Au cœur de la crise de 1967 : 4- Une citoyenneté libanaise solide contre la crise », 11/8/1967.
- « Au cœur de la crise de 1967 : 5- Pour l'unité des Libanais », 14/8/1967.
- « Au cœur de la crise de 1967 : 6- Le développement et les moyens de communication au Liban », 18/8/1967.
- « Au cœur de la crise de 1967 : 7- L'arabité d'hier, d'aujourd'hui et du demain », 22/8/1967.
- « Au cœur de la crise de 1967 : 8- L'homme libano-arabe », 22/8/1967.
- « Au cœur de la crise de 1967 : 9- Au-delà de la crise », 29/8/1967.
- « Le Cénacle appelle le Premier ministre et les ministres », 6/10/1967.
- « Le Cénacle appelle le Haut-commandant de l'armée », 10/10/1967.
- « Le Cénacle appelle les politiciens et les députés », 13/10/1967.
- « Le Cénacle appelle les ténors de la communication », 17/10/1967.
- « Le Cénacle appelle les frères arabes et les émigrés libanais », 31/10/1967.
- Coupures de presse relatives au « Causerie du Cénacle » à la Radio du Liban:
    - *Al-Jarîda*, 29/962 ; 28/5/1963 ; 27/7/1967 ; 26/9/1967.
    - *Al-Yawm*, 30/5/1962 ; 28/5/1963 ; 28/7/1967.
    - *Al-Télégraphe*, 29/5/1962 ; 28/10/1966 ; 27/7/1967 ; 26/9/1967.
    - *Al-Safâ'*, 30/5/1962 ; 27/7/1967 ; 26/9/1967.
    - *Al-Râsid*, 20/11/1962 ; 27/7/1967.
    - *Al-Hadaf*, 21/11/1962 ; 27/10/1966 ; 26/9/1967.
    - *Al-Jumhûriyya*, 20/11/1962 ; 26/9/1967.
    - *Al-Hayât*, 21/11/1962 ; 27/10/1966 ; 27/7/1967 ; 26/9/1967.
    - *Bayrût al-masâ'*, 2/11/1962 ; 28/5/1963.
    - *Al-Nahâr*, 28/5/1963.
    - *Al-'Amal*, 27/10/1966 ; 27/7/1967 ; 26/9/1967.
    - *Lisân al-hâl*, 22/10/1966 ; 28/7/1967 ; 3/8/1967 ; 26/9/1967.
    - *Al-Diyâr*, 27/10/1966 ; 27/7/1967.
    - *Al-'Awâsif*, 2/8/1967.
    - *Al-Shams*, 27/7/1967 ; 26/9/1967.
    - *Sawt al-'Urûba*, 27/7/1967.
    - *Al-Bilâd*, 26/9/1967.

- *Al-Bayraq*, 26/9/1967.
- *Al-Ittihâd al-lubnânî*, 26/9/1967.
- *Al-Anwâr*, 27/9/1967.
- *Le Jour*, 29/5/1962 ; 20/11/1962 ; 28/5/1963 ; 6/10/1966 ; 27/9/1967.
- *L'Orient*, 29/5/1962 ; 20/11/1962 ; 28/5/1963 ; 26/11/1966 ; 27/7/1967.

- V.C.A.RL.3.
  - « L'indépendance », 21/11/1967.
  - « Le dialogue », 2/4/1968.
  - « le moi ne se complète qu'à travers autrui », 16/4/1968.
  - « Travail, développement, justice sociale », 30/4/1968.
  - « Salwâ Nassâr : une planificatrice engagée », 7/5/1968.
  - « Des données libanaises », 26/11/1968 ; 23/12/1968.
  - « Méditations », 4/2/1969.
  - « Propos d'un intellectuel libanais », 18/2/1969.
  - « Une conférence de René Habachi au Kuwait », 11/3/1969.
  - « Essai », 6/1/1970.
  - « L'homme est à l'origine », 13/1/1970.
  - « Des questions », 20/1/1970.
  - « Une conférence spirituelle internationale se tient au Liban », 7/4/1970.
  - « Les chrétiens et Palestine », 5/5/1970.
  - « Du pain, du girofle et de la paix », 12/5/1970.
  - « Le bon discours », 26/5/1970.
  - Coupures de presse relatives aux « Causerie du Cénacle » :
    - *Al-Shams*, 4/2/1969.
    - *Al-Nahâr*, 4/2/1969 ; 6/1/1970.
    - *Al-Bayraq*, 4/2/1969 ; 6/1/1970.
    - *Al-Jarida*, 4/2/1969 ; 6/1/1970.
    - *Al-'Amal*, 5/2/1969.
    - *Al-Jumhûriyya*, 4/5/1969.
    - *Al-Anwâr*, 4/2/1969.
    - *Al-Rawâd*, 4/2/1969.
    - *Télégraphe*, 4/2/1969.
    - *Lisân al-hâl*, 7/1/1970.
    - *Al-Safâ'*, 7/1/1970.
    - *Al-Hayât*, 6/1/1970.
    - *Le Jour*, 6/1/1970.
    - *Le Soir*, 4/2/1969.

- V.C.A.RL.4.
  - Télégrammes adressés par le ministre de l'Information – Département de la Radio à Michel Asmar à propos des « Causeries du Cénacle », 15/2/1952 ; 2/1/1953 ; 31/10/1953.
  - Coupures de presse relatives aux « Causeries du Cénacle »
    - *Al-Bayraq*, 15/2/1952.
    - *Al-Jarida*, 1/1/1956 ; 31/3/1957 ; 1/5/1960 ; 12/3/1961 ; 24/12/1966 ; 18/7/1967.
    - *Sawt al-ahrâr*, 6/1/1956.
    - *Bayrût*, 29/12/1956.
    - *Al-Nahâr*, 7/11/1958 ; 3/11/1961.
    - *Al-'Amal*, 7/1/1960 ; 9/8/1967 ;
    - *Sada Lubnân*, 9/2/1961.
    - *Lisân al-hâl*, 5/1/1962 ; 12/1/1962 ; 5/1/1965 ; 30/1/1966 ; 31/3/1967 ; 6/1/1966 ; 3-10-14-17-21-28/8/1967 ; 31/8/1967 ; 5-10-16-23-26-30/10/1967 ; 2-9-11-24-28/11/1967 ; 24/4/1968 ; 21/5/1968 ; 26/10/1968 ; 5-21/2/1969 ; 6/3/1969 ; 15-22-30/1/1970 ; 5-27/2/1970 ; 6-13-20-27/3/1970 ; 10/4/1970 ; 1-2-8-15/5/1970 ; 12-26/6/1970 ; 3-17/7/1970.
    - *Al-Hayât*, 28/2/1963 ; 6/10/1967.
    - *Al-Kifâf*, 25/12/1966.
    - *Al-Bilâd*, 29/7/1967.
    - *Al-Anbâ'*, 2/9/1967.
    - *Le Soir*, 22/12/1966.
    - *Le Jour*, 23/12/1966 ; 27/7/1967.

- Volume n°13 : « Michel Asmar à la Télévision du Liban »
  - Télégramme adressé par M. Rashâd Bîbî, directeur des programmes à la Compagnie libanaise de Télévision, à Michel Asmar, 19/10/1960 ; 9/12/1963.
  - Note de la Compagnie libanaise de Télévision à Michel Asmar, 15/2/1966.
  - Emission « Acte de la lecture » avec René Habachi, Fu'âd Butrus et Michel Asmar, Canal 9, 2/2/1966.
  - Coupures de presse relatives à l'activité d'Asmar à la Télévision libanaise :
    - *Al-Safâ'*, 19/2/1966.
    - *Al-Nahâr*, 19/2/1966.
    - *Lisân al-hâl*, 20/2/1966.
    - *Al-'Amal*, 20/2/1966.

- *Al-Hayât*, 19/2/1966.
- *Al-Bilâd*, 26/2/1966.
- *Le Soir*, 19/2/1966 ; 23/3/1966.
- *L'Orient*, 19/2/1966.
- *Le Jour*, 19/2/1966.

- Volume n°14 : « Décorations »
  - V.D.1.
    - Lettre adressé par M. Georges Himyarî, directeur général de la présidence de la République libanaise, à Michel Asmar : « Le président décerne à Michel Asmar la Médaille d'honneur du mérite libanais », 29/4/1948.
    - Décret n°282 décernant au Cénacle libanais la Médaille de Cèdre national, 19/5/1967.
    - Le président de la République française décerne à Michel Sassine Asmar La Croix de Commandeur du Mérite philanthropique français, 3/9/1954.
    - Le président de la République italienne [1963] décerne à Michel Asmar la Distinction d'Officier, décret promulgué à Rome le 2/6/1963.
    - Lettre adressée par l'Ambassadeur d'Italie à Michel Asmar, sans date.
    - Lettre adressée par M. Jean Lequiller, conseiller culturelle à l'Ambassade de France, Mission culturelle (1964), à Michel Asmar, « Nomination d'Asmar Chevalier de l'Ordre des Arts et Lettres », 17/2/1964.
    - Le président de la République du Sénégal nomme Asmar « Commandeur de l'ordre national », décret n°1466, Dakar, 6/5/1966.
    - Curriculum Vitae de Michel Asmar
    - Le Gouvernement français nomme Asmar « Chevalier de l'Ordre Nation du Mérite », Paris, n°58, 1/1/1968.
    - Diplôme officiel, signé par le président de la République française, qui fait Asmar Chevalier de l'Ordre National du Mérite, n°1888, Paris, 6/12/1969.
    - Le président de la République libanaise décerne Michel Asmar la Médaille d'Officier de Cèdre national, décret 2179, Beyrouth, 31/12/1984.
  - V.D.2.
    - Coupures de presse relatives aux décorations :
      - *Al-'Amal*, 28/4/1948 ; 6-25/10/1964 ; 1/6/1966 ; 12/11/1967 ; 16/11/1967.
      - *Al-Jumhûr*, 2/5/1948.
      - *Al-Bayraq*, 28/4/1948.
      - *Al-Zamân*, 28/4/1948.
      - *Al-Ahrâr*, 25/4/1948.
      - *Lisân al-hâl*, 29/4/1948 ; 24/10/1964 ; 6/1/1964 ; 2/6/1966 ; 14/11/1967.
      - *Al-Nahâr*, 29/4/1948 ; 28/10/164 ; 6/10/1964 ; 1/6/1966.

- *Al-Hadîth*, 17/4/1948.
- *Al-Safâ'*, 7-26/10/1964 ; 1/6/1966 ; 15/11/1967.
- *Télégraphe*, 28/10/1964 ; 2/6/1966 ; 15/11/1967 ; 4/1/1968.
- *Al-Jarîda*, 23/10/1964 ; 6/10/1964 ; 1/6/1966 ; 14/11/1967 ; 15/11/1967.
- *Al-Rawâd*, 28/10/1964.
- *Al-Jumhûriyya*, 29/10/1964 ; 7/10/1964.
- *Bayrût al-masâ'*, 28/10/1964 ; 6/10/1964 ; 1/6/1966 ; 15/11/1967.
- *Al-Hadaf*, 7-24/10/1964 ; 2/6/1966 ; 20/11/1967.
- *Al-Hayât*, 28/10/1964 ; 8/10/1964 ; 1/6/1966 ; 15/11/1967.
- *Al-Yawm*, 7/10/1964 ; 2/6/1966 ; 16/11/1967.
- *Al-Diyâr*, 2/6/1966 ; 16/11/1967.
- *Al-Bilâd*, 11/11/1967.
- *Al-Râsid*, 16/11/1967.
- *Sawt al-'urûba*, 15/11/1967.
- *Al-Jumhûriyya*, 16/11/1967.
- *Al-Anwâr*, 19/11/1967.
- *Nidâ' al-watan*, 15/11/1967.
- *L'Orient*, 28/4/1948 ; 7/11/1964 ; 1/6/1966 ; 7-15/11/1967.
- *Le Jour*, 28/4/1948 ; 1/6/1966.
- *Le Soir*, 27/4/1948 ; 23/10/1964 ; 7/11/1964 ; 1/6/1966 ; 7-14/11/1967.
- *La Revue du Liban*, 8/5/1948 ; 7/11/1964 ; 18/11/1967.
- *Magazine*, 3/12/1964.
- *The Daily Star*, 15/11/1967.
- *Agence nationale d'Information*, Remise de l'Ordre national de Cèdre au Cénacle Libanais », 14/11/1967.

- Volume n°15 : « Conférences d'Asmar hors Cénacle »
  - V.C.H.C.1.
    - Michel Asmar, « Oscar Wild » (en arabe), Conférence organisée par le Cénacle des Douze, 12/12/1940.
    - Michel Asmar, « Paul Claudel : une pensée rayonnante » (en arabe), 13/3/1955.
    - Michel Asmar, « Michel Chiha et la personnalité du Liban » (en arabe), Comité des Gens de la plume, 7/5/1955.
    - Michel Asmar, « L'étudiant et la société » (en arabe), Fédération des étudiants universitaires au Liban, 21/3/1961.
    - Michel Asmar, « L'étudiant libanais et la réalité libanaise » (en arabe), Association libanaise des étudiants, 10/5/1961.

- Michel Asmar, « L'avenir des partis dans la vie politique libanaise » (en arabe), 23/5/1962.
- « Le Cénacle expression de la conscience libanaise » (en arabe), Club Rotary, 10/12/1962.
- Michel Asmar, « La sécurité sociale au Liban » (en arabe), Association du réveil national, 18/12/1962.
- Michel Asmar, « La liberté et l'avenir du Liban » (en arabe), Université Américaine de Beyrouth, 27/10/1963.
- Michel Asmar, « Hommage à Munâ Jabbûr » (en arabe), 14/3/1964.
- Michel Asmar, « Michel Chiha et la politique libanaise » (en arabe), Université Américaine de Beyrouth, 19/5/1965.
- Michel Asmar, « Moi et l'autre » (en arabe), Association des filles chrétiennes, 23/3/1966.
- Michel Asmar, « les courants intellectuels au Liban » (en arabe), Ecole des filles à Beyrouth, 5/7/1966.

o V.C.H.C.2.

- Michel Asmar, « Permanence du Liban » (en français), Université Jean Moulin Lyon III, Faculté des Lettres et Civilisation, 23/3/1984.
- Michel Asmar, « Le nationalisme arabe à l'œuvre à la veille et au cours de la première guerre mondiale » (en français), Université de Montpellier, novembre 1966.
- Michel Asmar, « Défi du 5 juin : Obligations libanaise actuelles » (en farabe), La semaine de l'étudiant à Jûnih, 21/2/1968.
- Michel Asmar, « L'évolution de l'essence de la religion comme dépassement du confessionnalisme politique au Liban », La semaine de la pensée engagée organisée par le parti Kataëb, 23-30/8/1968.
- Participation à un congrès en Belgique, organisé par l'Université catholique à Louvain, 6/11/1970.
- Participation à un congrès à Bonn, 25-31/5/1980.
- Participation à un congrès à Paris, organisé par l'Unesco, 25-27/6/1980.
- Participation à un congrès à Londres, organisé par le Congrès international du Livre, 7-11/6/1982.
- Causerie de Michel Asmar prononcée lors du dejeuner au Rotary-club, Beyrouth, 29/11/1982.
- Allocution prononcée par Michel Asmar à l'occasion de *'Âshûra*, Association islamique pour la bienfaisance, 'Âmliyih-Beyrouth, 19/10/1984.
- Discours prononcée par Michel Asmar à l'occasion du dîner organisé par le Comité préparatif du Congrès « Le Citoyen libanais », 29/6/1959.

- Allocution prononcée par Michel Asmar à l'occasion du dîner organisé par le Cénacle à l'honneur de Madame Catherine D. Norell, 11/11/1965.
- Mot de Michel Asmar à l'occasion du deuxième Concours libanais de composition musicale des J.M.L., 1965.

- V.C.H.C.3.
  - Coupures de presse relatives à la participation d'Asmar à des congrès à l'étranger :
    - *Al-Jarîda*, 12/11/1966.
    - *Al-Safâ'*, 12/11/1966.
    - *Al-Diyâr*, 12/11/1966.
    - *Sawt al-'urûba*, 12/11/1966.
    - *Télégraphe*, 13/11/1966.
    - *Al-Yawm*, 13/11/1966.
    - *Al-'Amal*, 13/11/1966.
  - Colloque à l'Université de Montpellier, novembre 1966
    - Invitation, 17/6/1966.
    - Conseil d'administration de l'Association des entretiens de Montpellier.
    - Composition du colloque.
    - Personnalités invitées.
    - Programme
    - Conférence d'Asmar, « Le nationalisme arabe à la veille et au cours de la première guerre mondiale ».
    - Coupures de presse française :
      - *Le Monde*, 30/11/1966.
      - *Midi-libre*, 17-18/11/1966.
  - Colloque à l'Université de Montpellier, mars 1969
    - Lettre adressée par Dominique Grasset, président de l'Association de Montpellier, à Asmar.
    - Réponse d'Asmar à Grasset.
    - Programme du colloque.
    - Notes prises par Asmar lors du Colloque.
  - Conférence mondiale des chrétiens pour la Palestine :
    - Liste des noms des participants.
    - Programme
  - Séminaire internationale sur « La justice et la paix en Proche-Orient », Beyrouth/Amman, 10-19/5/1968.
    - Déclaration (en deux langues : arabe et français).
  - Coupures de presse :

- *Al-Hayât*, 24/5/1968.
- *Al-Safâ'*, 23/5/1968.
- *Al-Nahâr*, 23/5/1968.
- *Télégraphe*, 23/5/1968.
- *Lisân al-hâl*, 24/5/1968.
- *La Revue du Liban*, 18/5/1968 ; 25/5/1968.
- *L'Orient*, 23/5/1968.
- *Le Soir*, 23/5/1968.

- Séminaire international « Vocation islamique de Jérusalem », organisé par le Père Youakim Moubarak, Beyrouth, 10-16/5/1968.
- Colloque à Louvain, 1970 :
  - Coupures de presse :
    - *Al-Bayraq*, 7/11/1970.
    - *Al-Nahâr*, 7/11/1970.
    - *Al-Jarida*, 7/11/1970.
    - *Le Jour*, 7/11/1970.
    - *Le Soir*, 6/11/1970.
  - Programme du colloque.
  - Appel à communication adressé à Asmar, 13/4/1970.
  - Réponse d'Asmar 15/4/1970.
  - Conférence d'Asmar : « la renaissance du monde arabe ».
  - Listes des noms des participants.
  -
- Conférence de la jeunesse algérienne, Algérie, 5-11/7/1972.
  - Notes prises par Asmar lors de cette conférence.
- Institut des relations avec les pays d'Afrique, de l'Amérique latine et du Moyen Orient organise un colloque : « La rencontre entre culture arabe et culture de l'Europe méditerranéenne dans l'époque contemporaine », Toscane, 1972 :
  - Appelle à communication adressée à Asmar, 25/10/1972.
  - Réponse positive d'Asmar, 15/10/1972.
  - Programme.
  - Discours d'accueil de Lelio Lagorio, président de la région Toscane « Un plan de développement pour la Méditerranée ».
  - Reconnaissance exprimée par l'Institut vis-à-vis la participation d'Asmar, 8/1/1973.
- *Pentalogie islamo-chrétienne* [l'auteur : Youkim Moubarac]
  - Coupures de presse relatives au lancement de la *Pentalogie*
    - *Al-Nahâr*, 10-15/11/1973.

        - *Al-'Amal*, 17/3/1973 ; 15/12/1973.
        - *Lisân al-hâl*, 10/11/1973 ; 10/2/1974.
        - *Al-Anwâr*, 15/11/1973 ; 9/2/1974.
        - *Al-Muharrir*, 11/11/1973.
        - *Al-Jarida*, 9/2/1974.
        - *Al-Hayât*, 9/2/1974.
        - *Al-Sharq*, 24/12/1977.
        - *L'Orient-Le Jour*, 18/11/1973.
    - Fondation d'Hautvillers pour le dialogue des cultures organise un colloque: « Cultures et religions », 27-30/5/1976
        - Invitation pour Asmar, 5/2/1976.
        - Listes des noms des participants.
        - Programme.
        - Notes prises pas Asmar.
    - Organisation des nations unies pour l'éducation, organise un colloque sur « La science et la culture », Sanaa, 24-30 août 1979 :
    - Colloque en Allemagne, 26-30/5/1980 :
        - Invitation pour Asmar, 26/2/1980.
        - Programme
        - Liste des noms des participants.
        - Notes prises pas Asmar.
        - Coupures de presse :
            - *Al-Mustaqbal*, 14/6/1980, Paris.
- Volume n°16 : « Rencontre libano-syriennes (1974 – 1975) »
    - Manifeste signé par Michel Asmar et le président de la Fédération des écrivains arabes 'Adnân Baghjâtî, annonçant la préparation d'une semaine culturelle syrienne au Liban entre le 1 et le 8 décembre 1974 :
        - Compte-rendu des visites réciproques entre Asmar et Baghjâtî.
        - La rencontre de samedi 5/10/1974.
        - Coupures de presse :
            - *Al-Anwâr*, 3/10/1974 ; 8/10/1974 ; 4/12/1974 ; 5/12/1974 ; 5-6-12/12/1974.
            - *Al-Nahâr*, 2/10/1974 ; 8/10/1974 ; 8/11/1974 ; 5/12/1974 ; 10/12/1974.
            - *Lisân al-hâl*, 3/10/1974 ; 9/11/1974 ; 6/12/1974 ; 6/12/1974.
            - *Al-Hawâdith*, 11/10/1974.
            - *Al-Jumhûr*, 5/12/1974 ; 12/12/1974.
            - *Al-Muharrîr*, 4/12/1974 ; 5-7/12/1974.
            - *Al-Binâ'*, 7/12/1974.

        - *La Revue du Liban*, 3/10/1974 ; 9/11/1974 ; 7/12/1974.
        - *L'Orient-Le Jour*, 1/10/1974 ; 27/11/1974 ; 4/12/1974.
        - *Le Soir*, 8/11/1974 ; 5/12/1974.
    - Lettre adressée par Michel Asmar au Conseil national du Tourisme à propos des rencontres culturelles libano-syriennes, 5/11/1974.
    - Réponse du Conseil national du Tourisme à Asmar, 19/11/1974.
    - Khaldûn Shm'a, « Introduction à l'étude du mouvement littéraire contemporain en Syrie », 5/12/1974.
    - Mot d'Asmar lors de la rencontre universitaire libano-syrienne, 6/12/1974.
    - Lettre adressé par le directeur de la Compagnie de Télévision C.T.L (canaux 7 et 9) à Asmar à propos de la semaine culturelle syrienne au Liban, 16/11/1974.
    - Table ronde organisée à la Télévision libanaise (canal 9) à l'issue des rencontres culturelles libano-syriennes au Liban, 12/12/1974.
    - Lettre adressée par 'Adnân Baghjâtî, président de la fédération des écrivains, à Asmar, 15/12/1974.
    - Lettre adressée par Ahmad al-Ahmar, Doyen de la Faculté des Lettres à Damas, à Asmar, 15/12/1974.
    - Manifeste signé par Asmar et Baghjâtî annonçant la préparation de la semaine culturelle libanaise à Damas entre le 30 juin et le 8 juillet 1975.
    - Coupures de presse :
        - *Al-Jumhûr*, 15/5/1975 ; 1-7/5/1975.
        - *Bayrût*, 23/6/1975.
        - *Lisân al-hâl*, 24/6/1975.
        - *Al-Nahâr*, 23/6/1975.
        - *Al-Hawâdith*, 27/6/1975.
        - *La Revue du Liban*, 28/6/1975.
        - *L'Orient*, 23/6/1975.
    - Programme de la semaine culturelle libanaise à Damar.
    - Cartes d'invitations.
    - Echo des rencontres libano-syriennes dans la presse syrienne :
        - *Al-Ba'th*, 29/11/1974 ; 4-8-9/12/1974 ; 22/6/1975.
        - *Al-Thawra*, 4-6-18/12/1974 ; 22/6/1975.
- Volume n°17 : « Michel Chiha »
    - V.M.CH.1.
        - Copie du brouillon de la Constitution libanaise de 1926 rédigée par la main de Michel Chiha (Manuscrit).
        - Michel Chiha souscrit dans *Les Conférences du Cénacle*.

- Carte de remerciement de Michel Chiha à Michel Asmar, 29/4/1949.
- Coupures de presse relatives à Michel Chiha :
    - *Al-Nahâr*, 10/11/1950.
    - *Al-Bayraq*, 10/11/1950.
    - *Kul-Shay'*, 12/11/1950.
    - *Al-Shirâ'*, 12/11/1950.
    - *Al-'Amal*, 10/11/1950.
    - *Le Jour*, 8-11/11/1950.
    - *Combat*, 15/11/1950.
- Carte d'invitation pour la conférence de Michel Chiha « Le Liban dans le monde : perspectives d'avenir », 17/12/1951.
- Coupures de presse relatives à ladite conférence :
    - *Lisân al-hâl*, 20/12/1951.
    - *Al-Zamân*, 22/12/1951.
    - *Al-Bayraq*, 21/12/1951.
    - *Le Soir*, 19/12/1951.
    - *Le jour*, 19/12/1951.
- Conférence de Michel Chiha au Cénacle Libanais « La présence du Liban » :
    - Carte d'invitation, 29/10/1953.
- Le Cénacle honore Michel Chiha, janvier 1954 :
    - Carte d'invitation et le programme de la soirée, 26/1/1954.
    - Mot du Cénacle prononcé par Michel Asmar.
    - Mot du président du Comité de patronage du Cénacle Habîb Abî shahlâ.
    - René Habachi, « Un Egyptien interroge le Liban ».
    - Eli Tyane, « Michel Chiha le poète ».
    - Muhyî al-Dîn Nsûlî, « Michel Chiha le citoyen ».
    - Charles Hélou, « Michel Chiha l'homme ».
    - Coupures de presse relatives à cette soirée:
        - *Le Jour*, 19/1/1954.
        - *La Revue du Liban*, 16/1/1954 ; 30/1/1954.
        - *Combat*, 22/1/1954.
        - *Le Matin*, 27/1/1954.
        - *L'Orient*, 27/1/1954.
        - *Bayrût*, 19/1/1954 ; 28/1/1954.
        - *Al-Ahrâr*, 28/1/1954.
        - *Lisân al-hâl*, 29/1/1954.
        - *Al-Jarida*, 28/1/1954.

        - *Al-Jumhûr al-jadîd*, 31/1/1954.
        - *Al-'Amal*, 27/1/1954 ; 28/1/1954.
        - *Al-Bayraq*, 28/1/1954.
        - *Al-Tayyâr*, 28/1/1954.
        - *Al-Nahâr*, 28/1/1954.
        - *Al-Shirâ'*, 28/1/1954.
        - *Al-Hayât*, 28/1/1954.
    - Commémoration de Michel Chiha, 1954 :
        - Invitation à une séance commémorative en mémoire de Chiha au Cénacle, mai 1954.
        - Coupures de presse relatives à cette commémoration :
            - *Bayrût*, 8/5/1955.
            - *Sawt al-mar'a*, juin 1955.
            - *Al-Bayraq*, 10/5/1955.
            - *Al-Diyâr*, 13/5/1955.
            - *Al-Nahâr*, 8/5/1955.
            - *Al-Khawâtir*, 19/5/1955.
            - *Al-'Amal*, 29/29/1955 ; 1/1/1956.
            - *Al-Hikma*, n°mai/juin, 1956.
            - *Le Jour*, 8/6/1955.
            - *La Revue du Liban*, 29/12/1956.
- V.M.CH.2.3.
    - Séance organisée par le Cénacle libanais à l'occasion de la parution du livre de Michel Chiha *Palestine* :
        - Mot d'Asmar.
        - Carte d'invitation, 20/1/1958.
        - Charles Hélou, « Voix du Liban ».
        - Taqî al-Dîn al-Sulh, « Michel Chiha et l'au-delà de la vision » ?
        - Coupures de presse relatives à cette séance :
            - *Al-Nahâr*, 14/1/1958 ; 22/1/1958.
            - *Lisân al-hâl*, 15-22/1/1958.
            - *Al-Nidâ'*, 23/1/1958.
            - *Al-Jarida*, 22/1/1958.
            - *Al-Siyâsa*, 22/1/1958.
            - *Al-Diyâr*, 21/1/1958.
            - *Al-Tayyâr*, 23/1/1958.
            - *Le Soir*, 14/1/1958.
            - *Le Jour*, 21/1/1958.
            - *La Revue du Liban*, 22/1/1958.

- Séance organisée par le Cénacle libanais à l'occasion de la parution du livre de Michel Chiha *Visage et présence du Liban*, 27/12/1962 et 29/1/1964
    - Mot de Michel Asmar, 29/1/1964.
    - Mot de Philippe Taqlâ.
    - Allocution du président du Comité de patronage du Cénacle libanais Henri Pharaon.
    - Coupures de presse relatives à cette séance :
        - *Al-Hayât*, 28-29/1/1962 ; 6/1/1963 ; 29-30/1/1964.
        - *Al-Jarîda*, 4/1/1963 ; 28-30/1/1962 ; 30/1/1964 ; 31/1/1965.
        - *Al-'Amal*, 5/1/1963 ; 28/12/1962 ; 30/1/1964.
        - *Al-Hadaf*, 6-25/1/1963 ; 29/1/1962 ; 29/1/1962 ; 23/1/1963 ; 31/1/1964 ; 5/1/1965.
        - *Al-Jumhûriyya*, 5/1/1963.
        - *Al-Rawâd*, 5/1/1963.
        - *Lisân al-hâl*, 5/1/1963 ; 30/1/1962 ; 4/1/1963 ; 30-31/1/1964.
        - *Al-Siyâsa*, 28/12/1963.
        - *Al-Nahâr*, 28/1/1962 ; 30/1/1964.
        - *Al-Yawm*, 29/1/1962 ; 31/1/1964.
        - *Al-Safâ'*, 28/1/1962 ; 3/1/1963 ; 29-30/1/1964.
        - *Al-Shams*, 30/1/1962.
        - *Télégraphe*, 30/1/1962.
        - *Al-Kifâh*, 28/1/1962.
        - *Al-Jumhûr*, 16/1/1963.
        - *Al-Anwâr*, 28/1/1962 ; 28/1/1962 ; 29-30/1/1964.
        - *Al-Zamân*, 28/1/1962 ; 29-30-31/1/1964.
        - *Al-Jumhûriyya*, 3-31/1/1964.
        - *Al-Nahda*, 4/1/1964.
        - *Al-Diyâr*, 31/1/1964.
        - *Al-Bayraq*, 31/1/1964.
        - *Al-Tayyâr*, 30/1/1964.
        - *Le Jour*, 4/1/1963.
        - *Le Soir*, 5/1/1963.
        - *Agence national d'information*, « Le Cénacle libanais commémore le souvnir de Michel Chiha », 27/12/1962.
        - *La Revue du Liban*, 5/1/1963 ; 2/1/1964 ; 2/2/1965.
        - *Le Jour*, 28/12/1962.
        - *Le Soir*, 28-29/12/1962 ; 29-30/12/1964 ;
        - *L'Orient*, 29/12/1964.

        - *Magazine*, 31/12/1964.
    - Asmar participe à la rencontre organisée par le Comité des étudiants à l'Université américaine de Beyrouth sur « Michel Chiha et la politique libanaise » :
        - Mot de Michel Asmar, 19/5/1965.
        - Antoine Khayr, « Michel Chiha : Image d'un Liban ».
        - Coupures de presse relatives à cette rencontre :
            - *Lisân al-hâl*, 18/5/1965 ; 21/5/1965 ; 25/12/1966.
            - *Al-Safâ'*, 20/5/1965 ; 24/12/1966.
            - *Al-Hayât*, 21/5/1965.
            - *Al-Jumhûriyya*, 22/5/1965.
            - *Al-Jarîda*, 21/5/1965.
            - *Nidâ' al-watan*, 24/12/1966.
            - *Al-Diyâr*, 24/12/1966.
            - *Sawt al-'urûba*, 24/12/1966.
            - *Al-Bayraq*, 24/12/1966.
            - *Al-'Amal*, 24/12/1966.
            - *Le Jour*, 20/5/1965.
            - *La Revue du Liban*, 31/12/1966.
            - *L'Orient*, 25/12/1966.
- Volume n°18 : « Youakim Moubarac »
    - *Pentalogie antiochienne : Domaine Maronite (1983-1984)*
        - Brochure de la *Pentalogie.*
        - Lettre adressée par Y. Moubarac au Ministre des Affaires étrangères françaises Claude Cheysson, 18/4/1983.
        - Lettre adressée par Asmar à l'Agence de Coopération culturelle et technique en France, 13/5/1983.
        - Lettre adressée par Asmar à l'Unesco.
        - Plan de la *Pentalogie*.
        - Coupures de presse relatives à la parution de la *Pentalogie*
            - Joseph Badawî, « Le Père Y. Moubarac se prépare pour le lancement de la *Pentalogie maronite* », *Al-Afkâr*, n° 23 juillet 1984, 1984, Beyrouth, 42-45.
            - Georges Sassine, « Le Père Moubarac place les Maronites dans leur contexte historique », *Al-Yawm al-sâbi'*, pas de n°, 1984, p. 22-25.
            - 'Aql 'Awît, « Y. Moubarac parle à *al-Nahâr al-'arabî wa al-dawlî* », *Al-Nahâr al-'arabî wa al-dawlî*, n°2/9/1984, 1984, p. 48-51.
            - *Al-Nahâr*, 12/6/1984 ; 11-16/11/1984.

- *Al-Anwâr*, 10-11-16/11/1984.
- *Al-Safîr*, 11-16/11/1984.
- *Al-'Amal*, 16/11/1984.
- *L'Orient le Jour,* 2-12/6/1984 ; 11/11/1984 ; 10-16/11/1984.
- *Al-Ahrâr*, 16/11/1984.
- *Al-Sharq*, 16/11/1984.
- *Al-Bayraq*, 16/11/1984.
- *Agence national d'information*, « Célébration à l'occasion de la parution de la *Pentalogie maronite* sous le patronage du chef du Parlement Monsieur Hussayn al-Hussaynî », 15/11/1984.
- *Al-Hawâdith*, 16/11/1984.

- Mot de Michel Asmar lors de la conférence de presse à la maison du Cénacle à l'occasion de la parution de la *Pentalogie maronite*, 10/11/1984.
- Mot de Michel Hayik, lors de ladite conférence de presse, 10/11/1984.
- Mot du Père Youakim Moubarac, auteur de la *Pentalogie*, lors de cette conférence de presse, 10/11/1984.

- Rencontre organisé par l'Ordre maronite au Séminaire patriarcal maronite à Ghazîr-Liban à l'occasion de la parution de la *Pentalogie maronite*, 15/12/1984 :
  - Mot de Michel Asmar.
  - Mot du directeur du séminaire le Père Elias Khalîfih : « La Maronité et les défis actuels ».
  - Mot de Nassif Nassâr : « La maronité et l'engagement culturel au Liban ».
  - Mot de Butrus Harb, « La maronité et les défis actuels : Vers un projet politique libanais ».
  - Mot de Youakim Moubarac : « La maronité et les défis de l'époque : Conclusion », 15/12/1984.
- Dossier *Libanica*
  - Une série de numéros relatifs à la revue *Libanica* fondée par Y. Moubarac :
    - « Noël 1982 », n°0, 1983.
    - « L'heureuse vérité », n°1, 1983.
    - « Pour mémoire », n°2, 1983.
    - « Pentecôte », n°3, 1983.
    - « L'Eglise des Arabes », n°4, 1983.

- « Amère vérité », n°5, 1983.
- « Dix propositions pour restaurer le Liban », n°6-I, 1983.
- « Démographie confessionnelle et légitimité historique », n°6-II, 1983.
- « Les nouveaux Palestiniens », n°7, 1983.
- « Memento libanais », n°8, 1984.
- « Un homme seul à défendre le Liban », n°9, 1984.
- « Remerciements au Hollandais. Suivis de deux réflexions sur une marche à Pais de chrétiens libanais », n°11, 1985.
- « Lette ouverte à Jean de Idokoski », n°12, 1985.
- « La perversion de l'abrahamisme », n°13, 1985.
- « La France libanaise ? Note sur le peuple migrant de la France », n°14, 1986.
- « Le temps des otages », n°15, 1986.
- « La politique du Vatican au Liban », n°16, 1986.
- « Prendre un enfant par la main », n°17, 1986.
- « Arabité et francophonie. Le français comme fusée porteuse de la modernité arabe », n°23, 1987.
- « Echéances présidentielles », hors-série, 1987.
- « Trois entreprises en Orient arabe », n°24, 1987.
- « L'espoir suivi d'un refus », n°25, 1988.
- « David contre David ? », n°26, 1988.
- « En mémoire de Jean Starcky et de Afif Osseyran », n°27, 1988.
- « Que fait la France au Liban ? », n°28, 1989.
- « En hommage au Mufti Khaled. Après la conférence de presse du président de la République », n°29, 1989.
- « Propositions pour l'après-Taëf », n°31, 1990.
- « A l'aune paulinienne de la grandeur », hors-série, 1990.
- « Au seuil de la nouvelle question d'Orient », n°32, 1990.
- « Septembre noir. A la mémoire de Michel Abou Jawdé », n°36, 1992.
- « Opposition ou résistance ? », n°37, 1992.
- « Lettre ouverte à une jeune octogénaire », n°38, 1993.
- « Interrogations et réticences à l'attention d'un conseiller pascalien », n°39, 1993.
- « A l'appel de Jacques Chirac depuis Beyrouth : une réponse depuis Paris », n°40, 1993.
- « Du côté de l'Arche », n°41, 1993.

        - « Quand des collaborateurs sont traduits à la justice par d'autres collaborateurs », n°43, 1994.
- Dossier sur Jérusalem *al-Quds* (en français et en arabe) :
    - Brève histoire de Jérusalem.
    - Jérusalem dans la tourmente contemporaine.
    - Jérusalem et les lieux saints dans le droit international.
    - Eléments de réflexions pour une solution :
        - Du point de vue religieux.
        - Du point de vue socio-culturel.
        - Du point de vue politique.
- Divers documents :
    - Y. Moubarac, « Conférence à Rome », 13/11/1973.
    - Y. Moubarac, « Propos sur la francophonie », Paris, pentecôte 1982.
    - Y. Moubarac, « Vocation islamique de Jérusalem », Séminaire international, Proche-Orient, Beyrouth, 10-16/5/1973.
    - Y. Moubarac, « Sur Grégoire Haddad », Beyrouth, 10/10/1974.
    - Lettre de Y. Moubarac à l'attention du président de la République Elias Sarkîs, 22/12/1970.
    - Lettre de Y. Moubarac à l'attention du l'ancien président de la République Charles Hélou, printemps 1974.
    - « Conscience chrétienne dans un monde pluraliste », 1981.
    - Y. Moubarac, « Lettre ouverte à Bashîr », *Safîr*, 3/9/1982.
    - Y. Moubarac, « Vers un modèl arabe », *Nahâr*, 29/3/1975.
    - Y. Moubarac, « Situation du monde arabe », mars 1980.
- *Pentalogie islamo-chrétienne*
    - Conférence de Y. Moubarac à Lyon, 8/6/1973.
    - Y. Moubarac, « Dialogue islamo-chrétien : Racisme et préjugés », Communication au débat organisé à Genève, 29/211/1973.
    - Y. Moubarac, « Pourquoi je ne sous pas musulman », Colloque sur l'Eglise et l'islam, 13/6/1973.
    - Michel Asmar lance la *Pentalogie islamo-chrétienne* en France, en Suisse et en Italie.
        - Lettre adressée d'Asmar à l'ambassadeur du Liban à Bruxelles Antoine Francis, 6/7/1973.
        - Lettre adressée d'Asmar à Madame Forti, Rome, 6/7/1973.
        - Lettre adressée d'Asmar à Monsieur Samîr Hawwâ, Genève, 4/5/1973.

- Lettre adressée d'Asmar au directeur de la *Revue Nouvelle*/Casterman, Bruxelles, sans date.
- Lettre adressée d'Asmar au Monsieur Tûnî Mûsâ, Lyon, 14/5/1973.
- Lettre adressée d'Asmar au Professeur Simon Gurgî, Genève, 16/5/1973.
- Lettre adressée d'Asmar au Docteur 'Alî Mrâd, Université de Lyon, sans date.
- Allocution du Monsieur Paul-Marc Henry à la réception de M. l'Ambassadeur Abû 'Izz al-Dîn pour la présentation de la *Pentalogie islamo-chrétienne* par Y. Moubarac, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1973.

- Volume n°19 : « L'Abbé Pierre au Cénacle » :
  - Michel Asmar, « Causerie du Cénacle » : « L'Abbé Pierre et la contribution de ses institutions dans le domaine social », 13/1/1959.
  - Michel Asmar, « Causerie du Cénacle » : « Une conférence de l'Abbé Pierre : Pas de justice sans amour », 20/1/1958.
  - Michel Asmar, « Causerie du Cénacle » : « L'Abbé Pierre parmi nous », 15/1/1960.
  - Michel Asmar, « Causerie du Cénacle » : « Liban pays de la preuve », 26/4/1960.
  - Coupures de presse relatives au séjour de l'Abbé Pierre au Liban :
    - *Al-Bayraq*, 13, 21, 29, 30/1/1959 ; 17, 23/1/1960.
    - *Al-Tayyâr*, 14/1/1959 ; 15/1/1960.
    - *Al-Zamân*, 13/1/1959.
    - *Al-'Amal*, 13, 18, 21/1/1959 ; 14/1/1960 ; 15/5/1960.
    - *Al-Siyâsa*, 16/1/1959.
    - *Al-Nahâr*, 13, 17, 20, 21/1/1959 ; 10/2/1959 ; 14, 16, 21/1/1960.
    - *Al-Yawm*, 14, 21/1/1959.
    - *Télégraphe*, 27, 28/1/1959 ; 14, 15/1/1960.
    - *Al-Jarîda*, 20, 26/1/1959 ; 1/2/1959 ; 7, 14, 15, 17, 22/1/1960 ; 14, 15/5/1960.
    - *Lisân al-hâl*, 23, 24, 27/1/1959 ; 16, 22/1/1960 ; 12/5/1960.
    - *Al-Kifâh*, 23, 27/1/1959 ; 14/1/1960.
    - *Sadâ Lubnân*, 28/1/1959 ; 15, 16/1/1960.
    - *Al-Hadîth*, 31/1/1959.
    - *Al-Shirâ'*, 1/2/1959.
    - *Al-Binâ'*, 14, 17, 19, 26/1/1960.
    - *Al-Ahrâr*, 14/1/1960 ; 12/5/1960.
    - *Al-Yawm*, 16, 17/1/1960.

- *Al-Anbâ'*, 30/1/1960.
- *Al-Diyâr*, 19/1/1960.
- *Al-Jumhûr*, 21/1/1960.
- *Al-Nidâl*, 23/1/1960.
- *Al-Siyâsa*, 16/1/1960.
- *Al-Anwâr*, 11/5/1960.
- *La Revue du Liban*, 16/1/1959 ; 3, 23/1/1960 ; 15/5/1960.
- *L'Orient*, 18, 22/1/1959 ; 7, 19, 22/1/1960 ; 15/5/1960.
- *Le Soir*, 17, 22, 27/1/1959 ; 7, 8, 14, 15, 16, 21, 22/1/1960 ; 9, 11/5/1960.
- *Le Jour*, 7, 8, 11, 22/1/1960 ; 11/5/1960.
- *Beyrouth-Matin*, 9/1/1960 ; 15, 17/1/1960.
- *La Magasine*, 19/5/1960.

- Volume n°20 : « Le Cardinal Daniélou au Cénacle »
  - V.C.D.1.
    - Lettre adressée par Michel Asmar au Cardinal Daniélou + programme, 6/1/1974.
    - Annonce : Le cardinal Daniélou au Liban sur l'invitation du Cénacle libanais.
    - Texte de la conférence de Daniélou au Cénacle : « Les croyants dans le monde d'aujourd'hui », 18/1/1974.
    - Mot du Mufti, 18/1/1974.
    - Coupures de presse relatives au séjour de Daniélou au Liban :
      - *Al-Hayât*, 13, 18, 19, 20/1/1974.
      - *Al-Jumhûriyya*, 13, 17, 19, 20/1/1974.
      - *Lisân al-hâl*, 12, 13, 17/1/1974.
      - *Al-Jarîda*, 13, 18, 19/1/1974.
      - *Al-Nahâr*, 12, 18, 19, 20/1/1974.
      - *Al-Anwâr*, 12, 20/1/1974.
      - *Al-'Amal*, 12, 18, 19, 20/1/1974.
      - *Al-Muharrir*, 17, 19/1/1974.
      - *Al-Bayraq*, 17, 19/1/1974.
      - *Al-Hayât*, 18, 19/1/1974.
      - *Al-Raqîb*, 19/1/1974.
      - *Al-Jadîd*, 25/1/1974.
      - *Al-Sha'b*, 19/1/1974.
      - *Sawt al-'urûba*, 20/1/1974.
      - *Al-Zamân*, 19/1/1974.
      - *L'Orient*, 12, 19/1/1974.

- *As-Safa*, 12, 17, 18, 20/1/1974.
- *Le Jour*, 12, 15, 18/1/1994.
- *La Revue du Liban*, 12-19/1/1974.
- *Magasine*, 24/1/1974.

o V.C.D.2.

▪ Notice bibliographique du Cardinal Daniélou.

▪ Interview du Cardinal Daniélou avec la Télévision libanaise, 20/1/1974.

- Coupures de presse :
  - *Lisân al-hâl*, 21/1/1974.
  - *Al-Nahâr*, 20/1/1974.
  - *La Revue du Liban*, 26/1/1974 ; 2/2/1974.
  - *As-Safa*, 21/1/1974.
  - *Magasine*, 24/1/1974.

- Volume n°21 : « Déplacement d'Asmar à l'étranger »

▪ Coupures de presse :

- *Al-Bayraq*, 29, 30/8/1949 ; 24/10/1949.
- *Al-Mir'ât*, 9/9/1949, Tunis.
- *Al-'Amal*, 28/8/1949 ; 23/10/1949.
- *Sawt al-ahrâr*, 12/10/1949.
- *Lisân al-hâl*, 8/10/1963.
- *Al-Hayât*, 6/11/1963.
- *L'Orient*, 22/10/1949.
- *La Revue du Liban*, 2/11/1963.
- *The Daily Star*, 1/11/1963.

▪ Lettre de la Direction de l'Instruction publique au Maroc, cabinet du directeur à Michel Asmar, 17/11/1949.

▪ Lettre d'invitation du « *British Council* » à Asmar, 19/7/1957.

▪ Lettre d'invitation du « *The Foreign service of The USA* » à Michel Asmar, 30/4/1963.

▪ Governmental Affairs Institute 1726 Massachusetts, Avenue N.W. Washigton 36, D.C Dupont 7-6964. Biographic information on Mr. Michel Asmar sent to Mr. Bionner.

▪ Memorandun from the University Marrshal for Mr. Michel Asmar, 13/9/1963.

- Volume n°22 : « Participation Asmar aux manifestations citoyennes et nationales »

▪ Le Comité parlementaire pour la culture se réuni pour élaborer un projet culturel national, 1967 :

- Les procès-verbaux des réunions : 16, 30/6/1967 ; 4, 7, 11, 14/7/1967 ; 4, 8, 11, 16, 18, 25, 29/8/1967 ; 1, 5, 8, 12, 19, 22, 24/9/1967.

- Asmar participe aux réunions pour l'élaboration du chapitre relative à la culture du Manifeste gouvernemental, 17/3/1965.
- Mot d'Asmar lors de la clôture de la séance sur le tourisme au Liban, 29/10/1966.
- Asmar présente un projet auprès du C.N.R.S libanais sur la culture, 10/2/1980.
- Le contrat entre le C.N.R.S et Michel Asmar.
- Un papier « La culture au Liban : réalités ».

▪ Michel Asmar présente sa candidature à la Législative, 1953 :
- Poster de Michel Asmar (En arabe et en Arménien), candidat à la deuxième circonscription de Beyrouth.
- Appel de Michel Asmar fondateur du Cénacle aux électrices et électeurs conscient de la circonscription Achrafieh-Rmeil-Saifi (Beyrouth).
- Lettre adressée par Salâh Labakî à Michel Asmar.
- Appel des évêques des communautés catholiques à l'occasion des élections législatives.
- Lettre adressée par le Père Ighnâtius Mârûn, secrétaire général du Comité des évêques catholiques, à Asmar, sans date.
- Coupures de presse :
  - *Télégraphe*, 18/7/1953.
  - *Al-Nahâr*, 18/7/1953.
  - *Al-Zamân*, 17/7/1953.
  - *Al-Hadaf*, 17/7/1953.
  - *Al-Bayraq*, 17/7/1953.
  - *Bayrût*, 16/7/1953.
  - *Sadâ Lubnân*, 17/7/1953.
  - *Le Jour*, 28/6/1953 ; 18/7/1953.
  - *Le Matin*, 28/6/1953 ; 18/7/1953.
  - *Le Soir*, 18/7/1953.

▪ Congrès « Le Citoyen libanais » :
- L'idée du congrès.
- Annexe n°1.
- Lettre adressée par le Comité préparatoire à Asmar, 2/4/1959.
- Réunion du Comité, 16/2/1959.
- Mot d'Asmar lors de cette réunion, 16/9/1959.

▪ *Al-Nâdî al-thaqâfî al-'arabî* appelle les intellectuels à dénoncer Israël et à exprimer leur solidarité envers la patrie et l'armée :
- Lettre adressée par Joseph Mughayzil, président du Club culturel arabe, (*Al-Nâdî al-thaqâfî al-'arabî*), à Asmar, 24/5/1967.

- Coupures de presse :
    - *Télégraphe*, 24/5/1967.
    - *Al-Safâ'*, 28/5/1967.
    - *Agence national d'information* : « Les intellectuels libanais dénoncent l'existence d'Israël et se mettent à la disposition de la nation », 27/6/1967.
    - *Le Jour*, 28/5/1967.

- Projet d'un Conseil national pour la Culture, septembre 1970 :
    - Brouillon du projet.
    - Projet de Statut intérieur du Conseil.
    - Invitation à Michel Asmar pour qu'il participe aux réunions préparatoires.
- Préparation du livre *Formation nationale et humaine* par le Ministère de Défense national, Commandement de l'Armée libanaise, avril 1960 :
    - Lettre adressée par le Commandement de l'Armée libanaise à Asmar le sollicitant pour participer au Comité de rédaction du livre, 4/4/1960.
    - Sommaire du livre.
    - Lettre adressée par le Commandement de l'Armée libanaise à Asmar 8/6/1960.
    - Question à poser aux pédagogues étrangers.
    - Lettre adressée par le troisième bureau à l'Armée libanaise à Asmar, 28/9/1964.
    - Les fondements de la patrie libanaise
    - Résumé du rendez-vous de 11/3/1960.
    - Comité de rédaction du livre, 25/3/1960.
    - Coupures de presse :
        - *Al-Rawâd*, 3/4/1963.
        - *Al-Hayât*, 4, 24/4/1963.
        - *Al-'Amal*, 4, 24/4/1963.
        - *Al-Jarîda*, 3/4/1963.
        - *Al-Yawm*, 4, 7/4/1963.
        - *Al-Jumhûriyya*, 3/4/1963.
        - *Al-Nahâr*, 3/4/1963.
        - *Lisân al-hâl*, 6/4/1963.
        - *Al-Anwâr*, 6/4/1963.
        - *Bayrût al-masâ'*, 5/4/1963.
        - *Al-Hadaf*, 3/4/1963.
        - *Le Jour*, 6/4/1963.
        - *La Revue du Liban*, 13/4/1963.

- Ministère de Défense national, Commandement de l'Armée libanaise, *La Formation national et humaine (Al-Tanshi'a al-wataniyya wa al-insâniyya*, Yarzé-Liban, 1963.

- Volume n°23 : « Participation Asmar aux diverses associations » :
  - Association des Gens de la plume :
    - Une lettre des fondateurs de l'Association au Ministre de l'Intérieur, 1952.
    - Statut organique de l'Association.
    - Liste des noms des membres.
    - Statut intérieur de l'Association.
    - Appel des Gens de la plume, 29/7/1952.
  - Association libanaise pour les Lettres et les Arts :
    - Le pacte du Comité
    - Projet de coopération entre l'Association et le Cénacle libanais
    - Procès-verbal des réunions de 10/5/1963 et de 20/5/1963.
    - Préparation pour le festival des Arts au Liban.
    - Coupures de presse :
      - *Al-Jumhûriyya*, 25/5/1963.
      - *Al-Hadaf*, 26/5/1963.
      - *Al-Yawm*, 26/5/1963.
      - *Al-Safâ'*, 25/5/1963.
      - *Al-Jarîda*, 26/5/1963.
      - *Al-Bayraq*, 26/5/1963.
      - *Al-Rawâd*, 26/5/1963.
      - *Al-Muharrir*, 27/5/1963.
      - *Al-'Amal*, 30/5/1963.
      - *Lisân al-hâl*, 25/5/1963.
      - *Al-Zamân*, 27/5/1963.
      - *Bayrût al-masâ'*, 25/5/1963.
      - *Le Soir*, 25/5/1963.
      - *La Revue du Liban*, 25/5/1963.
      - *Agence nation d'informations*, « Douze fondateurs instituent l'Associations libanaise pour les Arts et les Lettres », 25/5/1963.
  - Commission nationale des Droits de l'Homme, 1968 :
    - Mot de Michel Asmar à la conférence de presse à l'occasion de la célébration du jour mondial des Droits de l'Homme par l'Association nationale des Droits de l'Homme, 30/11/1968.
    - Coupures de presse :
      - *Lisân al-hâl*, 3/12/1968.

- *L'Orient*, 2/12/1968.
- *Le Soir*, 2/12/1968.
- *La Revue du Liban*, 7/12/1968.
- *Agence nationale d'informations*, « Conférence de presse de la Commission nationale des Droits de l'Homme », 30/11/1968.

- Une Eglise pour notre monde :
  - Mots d'Asmar lors des réunions de 24/11/1972 ; 2/5/1972.
  - Autocritique du mouvement.
- Mouvement des déshérités (Avec l'imam Mûsâ al-Sadr) :
  - Manifeste du Mouvement.
  - Appel au Libanais, 15/10/1975.
- Festival d'Amîn al-Rîhânî :
  - Lettre du secrétaire général du Comité d'organisation Ra'îf Khûrî à Asmar, 20/9/1965.
  - Mot d'accueil lancé par Asmar lors de l'ouverture du festival, 26/10/1965.
  - Catalogue du festival.
- Commission international pour la traduction des chefs-d'œuvres :
  - Michel Asmar directeur administratif de la Commission.
  - Avant projet d'accord avec le gouvernement libanais.
  - Liste des publications.
  - Commission reconnue par le Ministère de l'intérieur.
  - Statut organique de la Commission.
  - Statut intérieur.
  - Noms suggérés pour la première Assemblée générale.
  - Création d'un Comité préparatoire.
  - Réunion à 'Ayn Trâz, 31/8/1974
  - Compte-rendu de la réunion du Comité préparatoire, 8/4/1975.
  - Réunion du Comité au bureau du Cénacle, 16/1/1975.
- *Kafa'ât* (Association pour les handicapés) :
  - Manifeste « Nous sommes tous des handicaps », 1963.
- Club de la jeunesse
  - Demande d'autorisation.
  - Statut organique.
  - Statut intérieur.
  - Structure du club.
  - Les membres.
- Le Cénacle du Lundi (1959-1960) :

        - Les membres.
        - Les procès-verbaux des réunions : 31/10/1960 ; 21, 28/11/1960 ; 12, 19/12/1960 ; 16, 22, 30/1/1961.
        - Procès-verbaux des réunions : 20, 27/2/1961 ; 6/3/1961 ; 17, 24/4/196.
        - Coupures de presse :
            - *Al-Siyâsa*, 10, 17/2/1961 ; 2/3/1961.
            - *Al-Jarîda*, 19/2/1961 ; 5, 13/3/1961 ; 61/4/1961.
    - Oasis d'espérance :
        - Statut organique.
        - Mot d'Anwar al-Khatîb lors de la conférence de presse à l'occasion du lancement de l'Oasis.
        - Autorisation du Ministère de l'intérieur.
        - Procès-verbaux des réunions : 13, 30/3/1959 ; 7, 13, 29/4/1959 ; 8, 15, 29/5/1959 ; 12, 19, 26/6/1959 ; 30/7/1959 ; 27/8/1959 ; 5/2/1960 ; 6/3/1970 ; 7/4/1970 ; 12/8/1977.
        - Programme.
        - Message de l'Abbé Pierre, avril 1965.
        - Projet pour le manifeste universel du Mouvement Emmaüs.
        - Définition de l'Oasis de l'éspérance.
        - Emmaüs Liban, Emmaüs international.
        - Carte postale signée par l'Abbé Pierre.
        - Coupures de presse :
            - *Al-Anbâ'*, 16, 19/5/1959.
            - *Al-'Amal*, 12/6/1959 ; 12/1/1960.
            - *Al-Yawm*, 7/1/1960.
            - *Télégraphe*, 7/1/1960.
            - *Al-Hadîth*, 16/1/1960.
            - *Lisân al-hâl*, 3/7/1960 ; 12/6/1960.
            - *La Revue du Liban*, 14/2/1959.
            - *Le Soir*, 7, 12, 16, 18/1/1960.
            - *Beyrouth-Matin*, 14/1/1960.
            - *Le Jour*, 10, 12/1/1960.
            - *L'Orient*, 10, 12, 17/1/1960.
            - *Beirut Weekly*, 18/1/1960.
- Volume n°24 : « Correspondances » :
    - Lettre adressée par le chef du Parlement libanais 'Âdil 'Ussayrân à Michel Asmar, 15/9/1953.
    - Lettre de remerciement adressée par Habîb Abî Shahlâ à Michel Asmar, 1/7/1953.

- Lettre adressée par Fâdil Sa‘îd ‘Aql à Michel Asmar, 15/6/1953.
- Lettre adressée par Elie Tyane à Michel Asmar, 17/1/1952.
- Lettre adressée par Edmond Rabbath à Michel Asmar, 5/9/1981.
- Lettre adressée par Wadî‘ N‘îm à Michel Asmar, 1948.
- Abonnement au *Conférences du Cénacle*, Alfred Kettaneh, 27/3/1950.
- Lettre adressée par Assad al-Ashqar à Michel Asmar, 9/2/1951.
- Plusieurs lettres adressées par de Hector Klat à Michel Asmar, 1953, 1957, 1959, 1960, 1961, 1967.
- Lettre adressée par Taqî al-Dîn al-Sulh à Asmar, 30/10/1952.
- Lettre adressée par Qustantîn Zurayq à Asmar, 1953, 1957.
- Plusieurs lettres adressée par Halîm Abû ‘Izz al-Dîn à Asmar, 1954, 1964, 1972, 1973.
- Lettre adressée par le vice président du bureau de l’Université américaine de Beyrouth Fu’âd Sarrûf à Asmar, 20/12/1954.
- Plusieurs lettres adressées par d’Elias Khûrî à Asmar, 1954, 1965, 1971.
- Lettre adressée par Mustafâ Âl ‘Iyâl à Asmar, 16/3/1954.
- Lettre adressée par Sa’ib Salâm à Asmar, 8/4/1954.
- Lettre adressée par Rashîd Baydûn à Asmar, 5/6/1954.
- Lettre adressée par Marûn ‘Abbûd à Asmar, 6/4/1955.
- Lettre adressée par Mohammad Majdhûb à Asmar, 2/5/1955.
- Lettre adressée par Shafîq Ma‘lûf à Asmar, 22/9/1955.
- Lettre adressée par Charles Malik à Asmar, 13/12/1955.
- Deux lettres adressées par de Michel Khûrî à Asmar, 1956, 1958.
- Lettre adressée par Maurice Arqash à Asmar, 30/5/1956.
- Lettre – contribution adressée par Marguerite Michel Chiha à Asmar, 16/1/1958.
- Lettre adressée par le Père Grégoire Haddâd à Asmar, 2/9/1959.
- Lettre adressée par Charles Sa‘d, président de *National College*, à Asmar, 13/11/1960.
- Lettre adressée par Maurice Jraysâtî à Asmar, 15/2/1961.
- Lettre adressée par Joseph Shâdir à Asmar, 18/12/1961.
- Lettre adressée par Capitaine Gabriel Lahûd à Asmar, 22/2/1962.
- Lettre adressée par Philippe Rahhâl à Asmar, 3/8/1962.
- Lettre adressée par Georges Bû Ni‘mih à Asmar, 22/10/1964.
- Deux lettres adressées par de Bûlus Ghânim à Asmar, 1965, 1967 ?
- Lettre adressée par Capitaine Michel As‘ad à Asmar, 11/11/1965.
- Deux lettres adressées par Gouverneur de la Banque du Liban Philippe Taqlâ à Asmar, 12/10/1965 ; 31/1/1966.
- Carte adressée par ‘Umar Miskâwî à Asmar, 25/9/1966.
- Lettre adressée par Yûsif Mruwwih à Asmar, 23/3/1967.

- Lettre adressée par le président du Conseil national du Tourisme au Liban Mansûr Shallîtâ à Asmar, 4/6/1967.
- Lettre adressée par Eli Sâlim à Asmar, 26/1/1969.
- Lettre adressée par Henri Pharaon à Asmar, 10/1/1973.
- Lettre adressée par ‘Issâ al-Khûrî à Asmar, 25/1/1973.
- Lettre adressée par As‘ad Rizq à Asmar, 12/3/1973.
- Lettre adressée par Najîb ‘Alam al-Dîn, président du Conseil administratif de la Compagnie aérienne de *Middle East* à Asmar, 21/2/1973.
- Lettre adressée par Riyâs Fu’âd S‘âdih à Asmar, 17/2/1983.
- Lettre adressée par Fâris Zughbî à Asmar, 1984.
- Lettre adressée par le directeur de l’Association de l’Economie politique libanaise à Asmar, 18/3/1948.
- Plusieurs lettres adressée par le directeur de l’Association de *Maqâsid* à Asmar, 25/5/1948 ; 28/3/1959 ; 25/2/1960 ; 27/3/1961 ; 8/3/1973.
- Lettre adressée par le recteur de l’Université Saint Joseph de Beyrouth à Asmar, 19/1/1954.
- Lettre adressée par le directeur du Collège Notre Dame de Jamhour à Asmar, 4/11/1954.
- Lettre adressée par Georges Naccache à Asmar, directeur du quotidien *L’Orient*, 25/3/1955.
- Lettre adressée par le directeur Bureau de l’Université américaine à Beyrouth à Asmar, 22/6/1959.
- Demande d’abonnement de la Faculté française de Médecine et de Pharmacie de Beyrouth, 28/9/1960.
- Lettre adressée par Jubrân Bikh‘âzî, directeur de la bibliothèque à l’Université américaine de Beyrouth, à Asmar, 28/9/1960.
- Lettre adressée par Habîb Amîn Kûrânî, directeur du département de l’éducation à l’Université américaine de Beyrouth, à Asmar, 17/11/1960.
- Lettre adressée par Salâh al-Ayyûbî, membre du club culturel arab, à Asmar, 5/12/1960.
- Lettre adressée par Sa‘îd Mugharbil, à Asmar, 24/5/1962.
- Lettre adressée par Antoine ‘Aun, secrétaire générale des syndicats, à Asmar, 24/12/1962.
- Lettre adressée par Freddy al-Khûrî, président de l’Association de la Jeunesse musicale du Liban, à Asmar, 24/12/1962.
- Lettre adressée par le secrétaire général du Mouvement démocratique laïc Michel Ghrayyib, à Asmar, 4/10/1963.
- Lettre adressée par par Geneviève Maxwell, feature writer at *The Daily Star*, à Asmar , 11/10/1963.

- Lettre adressée par ‘Atâ al-Khâlidî, conseiller à *International college*, à Asmar, 21/2/1964.
- Lettre adressée par le Maire de Saïda Ma‘rûf Sa‘d, à Asmar, 18/11/1964.
- Deux lettres adressées par François Dupré la Tour, Doyen de la Faculté française de Médecine et de Pharmacie, Université Saint Joseph, Beyrouth, à Asmar, 24/11/1964 ; 4/2/1965.
- Lettre adressée par ‘Abdallah Najjâr, Directeur adjoint à *Maqâsid*, à Asmar, 26/11/1964.
- Lettre adressée par Najîb Salâmih, directeur du quotidien *Al-‘Awâsif*, à Asmar, mai 1965.
- Lettre adressée par Rafîq Salâm à Asmar, 28/5/1965.
- Lettre adressée par Jamîl Jabr, directeur de la revue *al-Hikma*, à Asmar, 12/8/1965.
- Lettre adressée par Suhayl Idrîs, directeur de la revue *Al-Âdâb*, à Asmar, 7/3/1966.
- Lettre de l’administration de la revue trimestrielle *Travaux et Jours*, 4/6/1966.
- Lettre adressée par Fu’âd Ltayf, directeur administratif du Centre libano-arabe pour les relations publiques, à Asmar, 22/6/1966.
- Lettre adressée par le directeur de l’Ecole libanaise de formation sociale, à Asmar, 25/6/1966.
- Lettre adressée par Dianâ Taqî al-Dîn, à Asmar, 16/7/1966.
- Lettre adressée par Bahâ’ ‘Abd al-Basît, secrétaire général du syndicat des ingénieurs, à Asmar, 13/12/1966.
- Lettre adressée par Cornelius B. Houk, directeur du *Beirut college for women*, à Asmar, 21/2/1967.
- Lettre adressée par le trésorier de la Mairie de Katarmâya, à Asmar, 21/2/1967.
- Lettre adressée par Nimr Malâ‘ib, secrétaire général du Comité culturo-sportif à Baysûr, à Asmar, 29/4/1967.
- Lettre adressée par le directeur de l’hebdomadaire *Al-Jadîd* Hassan Hamiyyih, à Asmar, 4/6/1967.
- Lettre adressée par Hussayn Quwatlî, directeur général de *Dâr al-Iftâ’*, à Asmar, 4/9/1968.
- Lettre adressée par Laure Mghayzil, président du Comité féministe au Liban, à Asmar, octobre 1968.
- Lettre adressée par le Parti *Ahrâr*, à Asmar, 9/1/1969.
- Lettre adressée par Victor Jabr, président du l’Association libanaise pour les Sciences politiques, à Asmar, 20/3/1969.

- Lettre adressée par Jean Michel Hornus, pour le Comité des Etudes théologique en Proche-Orient, à Asmar, 21/3/1969.
- Lettre adressée par Emil Shalhûb, à Asmar, 3/6/1967.
- Lettre adressée par Eli Salim, Chairman de *The Cultural Relations For The Futur*, à Asmar, 10/1/1972.
- Lettre adressée par Yûsif S'âdih, conseiller culturel au club *Al-Ahlî* à Buqsmayyâ, à Asmar, 7/2/1972.
- Lettre adressée par 'Adîl Minzî, secrétaire de rédaction de *Ecumenical secretariat for youth and students of the Middle East*, à Asmar, 8/3/1972.
- Lettre adressée par Muhsin Yûsif Baydûn, président de l'Association islamique de *'Âmliyihi*, à Asmar, 3/12/1973.
- Lettre adressée par Jiryis Jiryis, président du Cénacle culturel à Rmaysh, à Asmar, 22/2/1973.
- Lettre adressée par 'Abd Mzalî, sous directeur de l'Instruction publique, régence de Tunis, protectorat français, à Asmar, 9/1/1960.
- Deux lettres adressées par Geneviève Tabouis, à Asmar, 5/5/1953 ; 12/3/1952.
- Lettre adressée par le directeur du Bureau du Secrétaire général adjoint à la Ligue des Etats arabes, à Asmar, 11/2/1953.
- Trois lettres adressées par Jacques Berque, professeur au Collège de France, Ecole pratique des hautes études, à Asmar, 25/6/1959 ; 12/3/1964 11/6/1971.
- Deux lettres adressées par Pierre Rondot, Université de Paris, Centres des hautes études administratives sur l'Afrique et l'Asie modernes, C.H.E.A.M., à Asmar, 22/2/1960 ; 10/4/1961.
- Lettre adressée par Frédéric Kiesel, directeur du quotidien *La Métropole*, à Asmar, Bruxelle, 16/7/1962.
- Lettre adressée par Marion Coulon, inspecteur général et conseiller pédagogique au Ministère de l'Instruction publique, Bruxelles, à Asmar, 17/8/1962.
- Lettre adressée par Gérard Bauer, président de la Fédération suisse des Associations de fabricants d'horlogerie, à Asmar, 1/2/1962.
- Plusieurs lettres adressées par Pierre de Boisdeffre, directeur des services d'informations et de presse au Ministère des Affaires étrangères, à Asmar, 9/7/1963 ; 2/7/1965 ; 6/8/1965 ; 24/8/1966.
- Lettre adressée par Catherine D. Norelle, Deputy assistant secretary for educational and cultural affairs, Department of state, Washington, à Asmar, 3/1/1964.
- Lettre adressée par le doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines à l'Université de Mohammad V, Rabat, à Asmar, 3/11/1964.

- Lettre adressée par Al-Mu‘mâr ‘Adnân, Muft de la République syrienne, à Asmar, 17/3/1966,
- Deux lettres adressées par Ahmad Tâlib, ministre de l’Education nationale, République algérienne démocratique et populaire, à Asmar, 16/1/1967 ; 6/6/1967.
- Deux lettres adressées par Joseph Forey, secrétaire général de la Société internationale des conseillers de synthèse, Paris, à Asmar, 10/2/1967, novembre 1966.
- Lettre adressée par le chef du Service de coordination des activités en Afrique et en Asie du Centre international de l’Enfance, Paris, à Asmar, 7/1/1969.
- Lettre adressée par Maxime Rodinson, à Asmar, 15/1/1969.
- Lettre adressée par le directeur du Centre iranien de formation islamique en Europe, Paris, à Asmar, 30/12/1969.
- Lettre adressée par Germaine Loisy-Lafaille, Paris, à Asmar, 20/10/1949.
- Lettre adressée par le délégué irakien à Beyrouth, à Asmar, 7/2/1948.
- Lettre adressée par E. Filliettaz, remplaçant du commissaire du Comité international de la Croix Rouge, Beyrouth, à Asmar, 9/7/1949.
- Lettre de la Compagnie de Jésus au Proche-Orient, 2/2/1953.
- Carte et chèque adressés par Paul Duphenieux, directeur du Crédit foncier d’Algérie et de Tunisie, à Asmar, 7/8/1953.
- Lettre adressée par le directeur de la légation de Colombie à Beyrouth, à Asmar, 15/10/1953.
- Lettre adressée par le conseiller à l’Ambassade d’Egypte à Beyrouth à Asmar, 3/10/1953.
- Lettre adressée par le directeur de l’*Instituto italiano di cultura*, Beyrouth, à Asmar, 29/10/1953.
- Lettre adressée par le directeur de la légation suisse au Liban à Asmar, 24/12/1953.
- Lettre adressée par l’ambassadeur américain à Beyrouth Raymond A. Hare, à Asmar, 22/1/1954.
- Lettre adressée par Jerzy Gutkowski, consul de Pologne, Consulat de la République populaire de Pologne à Damas, à Asmar, 3/3/1954.
- Lettre adressée par M. S. Seal, président de *The Irish Presbyterian Mission*, à Asmar, 4/3/1954.
- Demande d’abonnement aux *Conférence du Cénacle* de *The British Council*, 1/4/1954.
- Lettre adressée par Hans Wasler, chargé d’affaire à l’Ambassade d’Autriche, Beyrouth, à Asmar, 20/11/1959.

- Lettre adressée par J. de Lipkowski, ambassadeur de France au Liban, à Asmar, 18/7/1960.
- Lettre adressée par Emilio Garcia Gomez, ambassadeur d'Espagne au Liban, à Asmar, 29/1/1962.
- Lettre adressée par Jean Lequiller, conseiller culturel à l'Ambassade de France au Liban, à Asmar, 28/4/1962.
- Lettre adressée par As'ad Dâghir à Asmar, 14/8/1962.
- Lettre adressée par P. Sanlaville, directeur du centre d'études géographiques à l'Institut de géographie du Proche et Moyen Orient, Université de Lyon, à Asmar, 19/2/1964.
- Lettre adressée par Jean Querton, ambassadeur de Belgique, Beyrouth, à Asmar, 14/7/1964.
- Lettre adressée par l'Ambassade du Royaume du Maroc au Liban, à Asmar, 8/7/1965.
- Lettre adressée par Umberto Turati, ministre de la Légation de l'Ordre souverain et militaire de Malte, à Asmar, 8/11/1966.
- Lettre adressée par Robert Gilke, attaché culturel à l'Ambassade des Etats Unis à Beyrouth, à Asmar, 19/12/1966.
- Lettre adressée par John Richardson represent des *American friends of The Middle East*, à Asmar, 8/5/1968.
- Lettre adressée par Pasteur Jean-Paul Gabus, Eglise évangélique au Liban, à Asmar, 21/10/1968/
- Lettre de I. Meszes, deuxième secrétaire à l'Ambassade d'Autralie, Beyrouth, 4/11/1971.
- Lettre de *Goethe Institure*, Beyrouth/Tripoli, sans date.
- Plusieurs lettres de Mûsâ Sadr,
- Lettre adressée par Natalio Shidyâq, pour l'Université libanaise mondiale, à Asmar, 22/9/1966.
- Lettre adressée par Mansûr Shallîtâ, secrétaire général de l'université libanaise mondiale, à Asmar, octobre 1969.
- Lettres adressées par des ambassadeurs du Liban à l'étranger :
    - Mexique, 19/5/1949.
    - Argentine, 15/9/1949.
    - Tokyo, 27/11/1958.
    - Bern, 29/6/1962.
    - Bruxelles, 13/3/1962.
    - Paris, 18/2/1963.
    - Boston, 6/9/1964.
    - Alger, 15/6/1965.
    - Uruguay, 20/8/1965.

- Montpellier, 14/1/1967.
- Le Caire, 26/3/1968.
- Le Brésil, 11/6/1970.
- Tunis, 13/11/1973.
- Rabat, 15/11/1973.

- Volume n°25 : « Les conférences »
  - N°1 : Kamâl JUMBLÂṬ, « Risâlatî ka nâ'ib » (Ma mission de député), 18 novembre 1946, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1946.
  - N°2 : Fu'âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Lubnân mâ qabla al-târîkh » (Le Liban dans la préhistoire), 22 novembre 1946, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1946.
  - N°3 : Camille ABOUSSOUAN, « La jeunesse allemande », 25 novembre 1946, non publiée (pas de texte).
  - N°4 : Maurice SHIHÂB, « Al-Abjadiyya al-fînîqiyya wa intishârihâ » (L'alphabet phénicien et sa diffusion), 29 novembre 1946, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1946.
  - N°5 : Mikhâ'îl NUʿAYMIH, « Ṣawt al-ʿâlam » (Voix du monde), 2 décembre 1946, non publiée, (pas de texte).
  - N°6 : Jean-Aziz GHAZI, « La civilisation phénicienne et son rayonnement », 6 décembre 1946, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1946.
  - N°7 : Saʿîd ʿAQL, « Al-Asâs al-falsafî wa al-siyâsî al-maḥtûm fî nahḍa lubnâniyya » (Le fondement philosophique et théologique d'une renaissance libanaise), 9 décembre 1946, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1946.
  - N°8 : Karam al-BUSTÂNÎ, « Fî ʿAhd Fakhr al-Dîn al-Thânî – fî sabîl al-wiḥa » (Le Temps de Fakhr al-Dîn), 13 décembre 1946, non publiée, (pas de texte).
  - N°9 : Alfred NACCACHE, « Le problème constitutionnel au Liban », 16 décembre 1946, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1946.
  - N°10 : Anîs NṢÛLÎ, « Fakhr al-Dîn Fî Tûskâna » (Fakhr al-Dîn à Toscane), 20 décembre 1946, non publiée, (pas de texte).
  - N°11 : Saʿîd ḤAMÂDIH, « Mashâkilunâ al-iqtiṣâdiyya wa kayfa nuʿâlijuhâ », (Nos problèmes économiques et leur solution), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1946.
  - N°12 : Amîn NAKHLIH, « Al-Ḥaraka al-lughawiyya fî Lubnân fî al-nuṣf al-awwal min al-qarn al-ʿishrîn » (Le mouvement linguistique au Liban dans la première moitié du XXe siècle), *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1946.
  - N°13 : Sélim MOBARAK, « Dans la mêlée », 13 janvier 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1946.

- N°14 : Fu'âd ḤBAYSH, « Al-Ṣaḥâfa fî Lubnân fî al-ṣadr al-awwal min al-qarn al-'ishrîn » (La presse au Liban dans la première moitié du XXe siècle), *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1947.
- N°15 : Kisrwân LABAKÎ, « Risâlatî ka ṣaḥâfî » (Ma mission de journaliste), 20 janvier 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1946.
- N°16 : Ra'îf KHÛRÎ, « Al-Quṣṣa wa al-tamthîl fî Lubnân fî al-ṣadr al-awwal min al-qarn al-'ishrîn » (La nouvelle et le théâtre au Liban dans la première moitié du XXe siècle), 24 janvier 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1947.
- N°17 : Georges NACCACHE, « Regard sur l'Europe », 27 janvier 1947, non publiée, (pas de texte).
- N°18 : Ṣalâḥ LABAKÎ, « Al-Shi'r fî Lubnân fî al-ṣadr al-awwal min al-qarn al-'ishrîn » (La poésie au Liban dans la première moitié du XXe siècle), 31 janvier 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1947.
- N°19 : Charles ISSAWI, « Fondements sociaux et économiques de la démocratie », 3 février 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1947.
- N°20 : Buṭrus al-BUSTÂNÎ, « Al-Dirâsa al-adabiyya fî Lubnân fî al-ṣadr al-awwal min al-qarn al-'ishrîn » (L'essai littéraire au Liban dans la première moitié du XXe siècle), 7 février 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1947.
- N°21 : Asad RUSTUM, « Fakhar al-Dîn ṣulṭân al-barr » (Fakhr al-Dîn Sultan de la terre), 10 février 1947, non publiée, (texte manuscrit).
- N°22 : Ḥassan FARRÛKH, « Al-Nahḍa al-ta'lîmiyya fî Lubnân fî al-ṣadr al-awwal min al-qarn al-'ishrîn » (La renaissance de l'enseignement au Liban dans la première moitié du XXe siècle), 14 février 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-9, 1947.
- N°23 : Georges KISRWÂNÎ, « Fakhr al-Dîn al-munaẓẓim wa al-nâhiḍ bi al-Sharq » (Fakh al-Dîn l'organisateur et le rénovateur de l'Orient), 17 février 1947, non publiée, (pas de texte).
- N°24 : Fu'âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Al-Tayyârât al-adabiyya al-lubnâniyya fî mustahall al-qarn al-'ishrîn » (Les courants littéraires libanais à l'aube du XXe siècle), 21 février 1947, non publiée, (pas de texte).
- N°25 : Jacques KAYSER, « De la IIIe à la IVe République française », 24 février 1947, (pas de texte).
- N°26 : Mîkhâ'îl NU'AYMIH, « Al-Ḥaraka al-adabiyya fî al-mahjar » (Le mouvement littéraire libanais à l'étranger), 28 février 1947, non publiée, (pas de texte).
- N°27 : Edmond RABBATH, « Evolution de l'idée constitutionnelle dans les pays islamiques d'Orient », 3 mars 1947, (pas de texte).

- N°28 : Ḥabbûba ḤADDÂD, « Dhikrayât adabiyya » (Souvenirs littéraires), 7 mars 1947, non publiée, (texte manuscrit).
- N° 29 : Manṣûr SHALLÎṬA, « Ḥuqûq al-insân fî ḥayât Miṣr wa dustûrihâ » (Les droits de l'homme dans la vie de l'Egypte et dans sa consitution), 10 mars, 1947, non publiée, (pas de texte).
- N°30 : ʻAbdallâh MASHNÛQ, « Risâlat Lubnân fî al-adab al-ʻarabî al-ḥadîth » (La voix du Liban dans la littérature arabe moderne), 14 février 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1947.
- N°31 : Najîb ṢADAQA, « Filisṭîn fî muʻtarak al-siyâsa al-ʻâlamiyya » (La Palestine dans la politique mondiale), 17 mars 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1947.
- N°32 : ʻUmar UNSÎ, « Fann al-taṣîr fî Lubnân » (La peinture parmi les autres arts), 21 mars 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1947.
- N°33 : Wajîh ḤAFFÂR, « Al-Dustûr al-Sûrî » (La Constitution syrienne), 24 mars 1947, non publiée, (pas de texte).
- N°34 : Muṣṭafâ FARRÛKH, « Ṭalîʻat al-fannânîn al-lubnâniyyîn » (L'avant-garde des artistes libanais), 28 mars 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1947.
- N°35 : Jean MAZLÛM, « La question du statut personnel au Liban et en Syrie », *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1947.
- N°36 : Râshid ṬABBÂRA, « Al-ʻIrâq », 14 mars 1947, non publiée, (pas de texte).
- N°37 : Rushdî MAʻLÛF, « Al-Ghirbâl li-al-fannânîn al-lubnâniyyîn » (Les artistes libanais au crible), *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1947.
- N°38 : Yûsif Ibrâhîm YAZBIK, « Târîkh al-Mamlaka al-ʻarabiyya al-Saʻûdiyya wa awḍâʻihâ al-dustîriyya » (Histoire et Constitution de l'Arabie Saoudite), *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1947.
- N°39 : Antoine TÂBIT, « Fann al-ʻamâr al-Lubnânî » (L'architecture au Liban dans la première moitié du XXe siècle), *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1947.
- N°40 : Charles AMMOUN, « Le Liban : risques et possibilités », 28 avril 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1947.
- N°41 : Qayṣar GEMAYEL, « Mustaqbal al-taʻlîm al-fannî fî Lubnân » (L'avenir de l'enseignement artistique au Liban), 20 mai 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-9, 1947.
- N°42 : Rushdî al-MAʻLÛF « Bîbî al-Zughbî », 1 décembre 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1947.
- N°43 : Fu'âd ḤADDÂD, « Al-Amîr Bashîr », 8 décembre 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1947.

- N°44 : Ṣalâḥ LABAKÎ, « Bâbiânus wa Ûlambiânus », 22 décembre 1947, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1947.
- N°45 : Ḥabîb Abî SHAHLÂ, « Masarrât siyâsî » (Confidences d'un politicien), 5 janvier 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1948.
- N°46 : Shafîq ḤATIM, « Mustaqbal al-tashrî' fî Lubnân » (L'avenir de la législation au Liban), 12 janvier 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1948.
- N°47 : Geneviève TABOUIS, « Le lendemain de la Conférence de Londres », 15 janvier 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1948.
- N°48 : Muḥî al-Dîn NṢÛLÎ, « Al-Bilâd bayna al-Ṣaḥâfa wa al-Ḥukûma wa al-Majlis » (Le pays entre la presse, le gouvernement et le parlement), 19 janvier 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1948.
- N°49 : Moussa MOBARAK, « Le Liban dans sa dernière étape », 26 janvier 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1948.
- N°50 : Gabriel MENASSA, « Reconstruction de l'économie libanaise », 2 février 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1948.
- N°51 : Fu'âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Mâr Mârûn », 9 février 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1948.
- N°52 : Alfred NACCACHE, « La réforme électorale », 16 février 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1948.
- N°53 : Joseph NAGGEAR, « L'équipement économique du Liban », 1 mars 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1948.
- N°54 : Farid TRAD, « L'urbanisme au Liban », 8 mars 1948, non publiée, (pas de texte).
- N°55 : Albert BROUSSEAU, « Les raisons sociales de la délinquance et du crime », 17 mars 1948, non publiée, (pas de texte).
- N°56 : Fu'âs Bâshâ al-KHAṬÎB, « Al-Tayyârât al-'arabiyya wa markaz Lubnân minhâ » (La position actuelle du Liban dans le monde arabe), 22 mars 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°10-11, 1948.
- N°57 : Agnie al-DIBS, « Al-Mar'a, hadhâ al-niṣf al-âkhar » (La femme, cette autre moitié), 24 mars 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1948.
- N°58 : Ibrâhîm 'Abd al-'ÂL, « Al-Mashârî' al-mâ'iyya fî Lubnân » (Les projets hydrauliques au Liban), 12 avril 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1948.
- N°59 : Salma al-ṢÂ'IGH, « Wajhu ummî wajhu ummatî » (Visage de ma mère, visage de ma nation), 26 avril 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1948.

- N°60 : Ni‘mih TÂBIT, « Al-Ṭanẓîm al-ḥizbî fî Lubnân » (Les partis politiques au Liban), 3 mai 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-9, 1948.
- N°61 : Sélim MOBARAK, « Chekri Ghanem poète et patriote », 10 mai 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-9, 1948.
- N°62 : Jean MALYÉ, « L’humanisme et l’avenir de la civilisation », 14 mai 1948, non publiée, (pas de texte).
- N°63 : Rushdî MA‘LÛF, « Jubrân Khalîl Jubrân », 17 mai 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°10-11, 1948.
- N°64 : Henri GEMAYEL, « ‘Ilâqât al-bayt al-Lubnânî bi-abnâ’ihi al-mughtaribîn » (La maison libanaise et les émigrés), 17 mai 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°10-11, 1948.
- N°65 : Edward ḤUNAYN, « Wajh al-Lubnânî al-majhûl » (Le Libanais inconnu), 31 mai 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°10-11, 1948.
- N°66 : Michel CHIHA, « Valeurs », 7 juin 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°10-11, 1948.
- N°67 : Joseph Abû KHÂṬIR, « Shahâda fî al-mughtaribîn » (Témoignage sur les émigrés), 27 décembre 1948, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1948.
- N°68 : Salîm ḤAYDAR, « Al-Ta‘mîr min al-asâs » (La construction par la base), 17 décembre 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1949.
- N°69 : Elias RABÂBÎ, « Min waḥî riḥat al-Katâ’ib ilà al-mughtaribîn » (Après le voyage des Kataëb chez les émigrés), 31 janvier 1949, n°3-4, 1949.
- N°70 : Sa‘îd ‘AQL, « Shahâda fî al-fikr » (Témoignage sur la pensée), 74 février 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1949.
- N°71 : Fâḍil Sa‘îd ‘AQL, « Târîkh al-zajal » (Histoire du ‘‘Zajal’’), 14 février 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1949.
- N°72 : Fouad AMMOUN, « De la vieille diplomatie aux Nations unies », 28 février 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1949.
- N°73 : ‘Umar Abû RÎSHA, « Shahâda fî al-ḥayât al-sûriyya » (Témoignage sur la vie syrienne), 7 mars 1949, non publiée, (pas de texte).
- N°74 : Fouad KARAM, « Témoignage sur le réfugiés palestiniens », 17 mars 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1949.
- N°75 : Muḥyî al-Dîn NṢÛLÎ, « Min waḥî muqtaraḥât Bernadotte », (Les recommandations de Bernadotte), 21 mars 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1949.
- N°76 : Tûfîq ‘AWWÂD, « Al-Waẓîfa fî Lubnân » (La fonction publique au Liban), 28 mars 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1949.

- N°77 : Kamâl JUMBLÂṬ, « Le Liban et le monde arabe », 30 mars 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1949.
- N°78 : Elias KHÛRÎ, « Tanẓîm al-Shu'ûn al-ṣuḥiyya » (L'organisation des affaires sanitaires), 4 avril 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1948.
- N°79 : Camille KLAT, « Palmarès d'une nation », 6 avril 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1949.
- N°80 : Ahmad MAKKÎ, « Shahâda fî al-adab » (Témoignage sur la littérature), 11 avril 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1949.
- N°81 : Jamâl Karam ḤARFÛSH, « Shahâda fî al-mar'a » (Témoignage sur la femme), 27 avril 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°8, 1949.
- N°82 : Fu'âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Târîkh Lubnân fî sâ'a » (L'histoire du Liban en une heure), 2 mai 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1949.
- N°83 : Maurice SACRE, « En marge de la pensée existentielle », 9 mai 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1949.
- N°84 : Edward ḤUNAYN, « Shâhid ḥâl » (Témoignage sur le présent), 16 mai 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1949.
- N°85 : Ṣalâḥ LABAKÎ et Fâḍil Sa'îd 'AQL, « Soirée poétique », 23 mai 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1949.
- N°86 : Khalîl Taqî al-DÎN, « Al-Mas'ûliyya al-qawmiyya » (La responsabilité nationale), 30 mai 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1949.
- N°87 : Charles CORM, « L'humanisme du Liban : une Unesco six fois millénaire », 7 juin 1949, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1949.
- N°88 : Sa'îd 'AQL, « Soirée poétique », 20 février 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1950.
- N°89 : Charles HÉLOU, « La maison libanaise : Les fondements moraux », 27 février 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1950.
- N°90 : Charles AMMOUN, « Retour à la mêlée », 6 mars 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1950.
- N°91 : Fâḍil Sa'îd 'AQL, « Mu'ḍilat al-ṣaḥafa fî Lubnân 'alà ḍaw' târîkhihâ » (Le problème de la presse libanaise à la lumière de son histoire), 13 mars 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1950.
- N°92 : Ghassân TUWAYNÎ, « Qaḍiyyat al-shabâb al-lubnânî » (Le problème de la jeunesse libanaise), 20 mars 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1950.
- N°93 : Geroges RAYESS, « Tourisme, estivage et hivernage au Liban », 27 mars 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1950.

- N°94 : Ibrâhîm ‘Abd al-‘ÂL, « Wasâ’ilunâ al-lubnâniyya » (Nos ressources libanaises), 3 avril 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1950.
- N°95 : Kamâl JUMBLÂṬ, « La démocratie économique : le pain et le travail dans la justice et dans la liberté », 17 avril 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1950.
- N°96 : Kamâl JUMBLÂṬ, « La démocratie sociale : ni droit ni privilège sans un devoir correspondant », 24 avril 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1950.
- N°97 : Pierre GEMAYEL, « [Les Kataëb] Un mouvement, une école », 1 mai 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1950.
- N°98 : André TUWAYNÎ, « Al-Muwâzana wa niẓâm al-ḍarâ’ib fî Lubnân » (Budget et système fiscal au Liban), 8 mai 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1950.
- N°99 : Jeseph NAGGEAR, « Qaḍiyyat al-naqd fî Lubnân » (Le problème monétaire au Liban), 15 mai 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1950.
- N°100 : Edward ḤUNAYN, « Al-Ṭâ’ifiyya fî Lubnân nash’atuhâ wa ḥaqîqatuhâ » (Le confessionnalisme au Liban : son origine et son réalité), 22 mai 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1950.
- N°101 : Ernest EGLI, « L’urbanisme au Liban », 30 mai 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1950.
- N°102 : Moussa MOBARAK, « Avantages et inconvénients d’une union douanière », 31 mai 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1950.
- N°103 : Georges NACCACHE, « Un temps à gagner ou le procès de l’intelligence libanaise », 12 juin 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1950.
- N°104 : Michel CHIHA, « Le monde d’aujourd’hui », 6 novembre 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1950.
- N°105 : ‘Abdallâh al-‘ALAYLÎ, « Lubnân wa naẓariyyat al-muḥît » (Le milieu libanais), 13 novembre 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1950.
- N°106 : Steven PENROSE, « Une meilleure jeunesse pour un meilleur Liban », 24 novembre 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1950.
- N°107 : Fu’âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Târîkh al-ta‘lîm fî Lubnân » (L’histoire de l’enseignement au Liban), 27 novembre 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1950.

- N°108 : Najîb ṢADAQA, « Al-Nahḍa al-thaqâfiyya fî Lubnân » (La renaissance culturelle au Liban), 4 décembre 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1950.
- N°109 : Elias al-KHURÎ, « La lutte antituberculeuse au Liban de 1900 à 1950 », 11 décembre 1950, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1950.
- N°110 : Ra'îf Abî al-LAM', « Al-ta'lîm fî Lubnân bayna al-ḥaqâ'iq wa al-âmâl wa al-aḥlâm » (L'enseignement au Liban : réalités et perspectives d'avenir), 12 janvier 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1951.
- N°111 : Victor PRUVOT, « Enseignement technique ou humaniste ? », 22 janvier 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1951.
- N°112 : Mohammad al-B'ALBAKÎ, « Al-Muwâtin al-wâ'î » (Le citoyen conscient), 29 janvier 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1951.
- N°113 : Zakî al-NAQQÂSH, « Qaḍiyyatunâ al-kubrà » (Notre problème majeur), 5 février 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1951.
- N°114 : Ignace MAROUN, « Liban d'abord », 19 février 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1951.
- N°115 : Agnie al-DIBS, « Min waḥî al-ḥayât » (Réflexions sur la vie), 26 février 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1951.
- N°116 : Ṣalâḥ LABAKÎ et Edward ḤUNAYN, « Soirée poétique », 5 mars 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1951.
- N°117 : Jawad BOULOS, « Nations et Etats, anciens et modernes », 12 mars 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1951.
- N°118 : André ROUSSEAUX, « Le prophète Péguy », 15 mars 1951, non publiée, (pas de texte).
- N°119 : André ROUSSEAUX, « Mon ami Bernanos », 19 mars 1951, non publiée, (pas de texte).
- N°120 : André ROUSSEAUX, « Paul Claudel, poète et dramaturge », 20 mars 1951, non publiée, (pas de texte).
- N°121 : Camille ABOUSSOUAN, « Une veille théâtrale à Paris », 30 mars 1951, non publiée, (pas de texte).
- N°122 : Théophile MAROUN, « Le problème du cancer en 1951 », 7 mai 1951, non publiée, (pas de texte).
- N°123 : Ibrâhîm 'Abd al-'ÂL, « Les aménagements hydrauliques dans l'économie libanaise », 14 mai 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1951.
- N°124 : Marcel ADVIER, « Médecine et eugénisme », 21 mai 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1951.
- N°125 : Kamâl al-ḤAJJ, « Le bilinguisme est-il possible ? », 28 mai 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951.

- N°126 : Wadî‘ N‘ÎM, « Min waḥî al-istiftâ’ al-intikhâbî : al-Matn » (En marge de la consultation électorale : al-Matn), 4 juin 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1951.
- N°127 : Edward ḤUNAYN, « Min waḥî al-istiftâ’ al-intikhâbî : al-Matn 2 » (En marge de la consultation électorale : al-Matn 2), 6 juin 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1951.
- N°128 : Ghassan TUWAYNÎ, « Min waḥî al-istiftâ’ al-intikhâbî : al-Shûf » (En marge de la consultation électorale : al-Shûf), 8 juin 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1951.
- N°129 : Jean SKÂF, « Min waḥî al-istiftâ’ al-intikhâbî : al-Biqâ‘ » (En marge de la consultation électorale : la Bekaa), 11 juin 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951.
- N°130 : Muḥyî al-Dîn NṢÛLÎ, « Min waḥî al-istiftâ’ al-intikhâbî : Bayrût » (En marge de la consultation électorale : Beyrouth), 13 juin 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951.
- N°131 : Bûlus al-KHÛRÎ, « Min waḥî al-istiftâ’ al-intikhâbî : al-Janûb » (En marge de la consultation électorale : le Sud), 15 juin 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951.
- N°132 : Hamid FRANGIÉ, « En marge de la consultation électorale : conclusion », 18 juin 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951.
- N°133 : Laure TABET, « La femme au service du Liban », 25 juin 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1951.
- N°134 : Karîm ‘AZQÛL, « Musâhamat Lubnân fî tasrî‘ al-Umam al-muttaḥida » (La Contribution du Liban à la Charte des Nations unies), 2 octobre 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1951.
- N°135 : Salîm ḤAYDAR et Edward ḤUNAYN, « Soirée poétique », 5 novembre 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1951.
- N°136 : Hector KLAT, « Par les airs au Brésil », 12 novembre 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1951.
- N°137 : Jamîl JABR, « Fî sabîl ishtirâkiyya lubnâniyya » (Pour un socialisme libanais), 19 novembre 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1951.
- N°138 : François Dupré la TOUR, « Le rôle spirituel du médecin », 3 décembre 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1951.
- N°139 : Roger SOLTAU, « L’expérience socialiste en Grande Bretagne », 10 décembre 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1951.
- N°140 : Michel CHIHA, « Le Liban dans le monde : perspective d’avenir », 17 décembre 1951, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1951.

- N°141 : Joseph NAGGEAR, « La matière au service de l'homme », 21 janvier 1952, non publiée, (pas de texte).
- N°142 : André TUWAYNÎ, « Al-Iṣlâḥ al-mâlî fî Lubnân » (La réforme financière au Liban), 28 janvier 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1952.
- N°143 : Kamâl JUMBLÂṬ, « Au pays des sages », 11 février 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1952.
- N°144 : Geneviève TABOUIS, « Souvenirs de trente ans de journalisme », 3 mars 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1952.
- N°145 : Ibrâhîm 'Abd al-'ÂL, « Energies libanaises », 7 avril 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1952.
- N°146 : Michel TÛMÂ, « Al-Ḥurriyya al-khâmisa, ḥirriyyat al-intiqâl » (La liberté de circulation, cinquième liberté), 21 avril 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1952.
- N°147 : Maurice SACRE, « La crise du monde arabe : courants nationalistes et courants socialistes », 28 avril 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1952.
- N°148 : Edmond TEHINI, « Remous économiques au Liban », 5 mai 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1952.
- N°149 : A.G.T. HARDY, « 4000 ans de vol », 12 mai 1952, non publiée, (texte).
- N°150 : Nicolas FAYYÂḌ, « Dhikrayât adabiyya » (Souvenirs littéraires), 19 mai 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1952.
- N°151 : Georges NACCACHE, « La leçon de septembre », 3 novembre 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1952.
- N°152 : Archag TCHOBANIAN, « La contribution de l'Arménie à la culture humaine », 6 novembre 1952, non publiée, (texte).
- N°153 : Soleiman NAUFAL, « Réflexions d'un ancien serviteur de l'Etat », 10 novembre 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1952.
- N°154 : Théophile ALAJOUVAINE, « L'aphasie », 13 novembre 1952, non publiée, (texte).
- N°155 : Lucien de GENNES, « L'obésité », 14 novembre 1952, non publiée, (pas de texte).
- N°156 : Emil LAḤÛD, « Lubnân waṭan wa umma » (Le Liban : patrie et nation), 17 novembre 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1952.
- N°157 : Eveline BUSTROS, « Réminiscences », 24 novembre 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1952.

- N°158 : Philip TAQLÂ, « Lubnân fî al-ḥayât al-dawliyya » (Le Liban dans la vie internationale), 1 décembre 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1952.
- N°159 : Edwin A. LOCKE, « L'économie arabe: réalités et perspectives », 5 décembre 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1952.
- N°160 : Pierre EDDÉ, « Pour la sauvegarde du Liban dans la démocratie », 8 décembre 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1952.
- N°161 : Maurice GEMAYEL, « Tel peuple, tel gouvernement ? Tel gouvernement, tel peuple ? », 15 décembre 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1952.
- N°162 : Elie TYANE et Michel CHIHA, « Soirée poétique », 29 décembre 1952, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1952.
- N°163 : Georges ḤAKÎM, « Tanẓîm al-inmâ' al-iqtiṣâdî wa al-ijtimâ'î fî Lubnân » (Le développement économique et social au Liban), 5 janvier 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1953.
- N°164 : Emilie Fârîs IBRÂHÎM, « Min Ṣamîm al-ḥayât », (Au cœur de la vie), 12 janvier 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1953.
- N°165 : André TAWAYNÎ, « Conceptions budgétaires et réalités nationales », 19 janvier 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1953.
- N°166 : Joseph NAGGEAR, « Patrimoine libanais : le milieu physique », 26 janvier 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1953.
- N°167 : Jawad BOULOS, « Patrimoine libanais : le milieu ethnique. La nation libanais, réalité sociale », 2 février 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1953.
- N°168 : Maxime de DUMAST, « Le transit, vocation du Liban », 9 février 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1953.
- N°169 : Ibrâhîm 'Abd al-'ÂL, « La paysannerie libanaise », 16 février 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1953.
- N°170 : Asad al-ASHQAR, « Al-Mujtama' bayna al-taṭawwur wa al-binâ' » (L'évolution de la société libanaise), 23 février 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1953.
- N°171 : Fouad SAADÉ, « Le développement de l'agriculture au Liban », 2 mars 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1953.
- N°172 : Salîm ḤAYDAR, « Inmâ' al-thaqâfa fî Lubnân » (Le développement culturel au Liban), 9 mars 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1953.
- N°173 : Muṣṭfâ NṢÛLÎ, « Al-Turâth al-lubnânî min al-ḥirfa ilà al-ṣinâ'a » (Le patrimoine libanais, de l'artisanat à l'industrie), 16 mars 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1953.

- N°174 : Albert BADR, « Al-Inmâ' al-ṣinâ'î fî Lubnân (Le développement de l'industrie au Liban), 23 mars 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1953.
- N°175 : Suhayl IDRÎS, « Mimma yashkû al-adab al-'arabî al-ḥadîth ? » (Problèmes de la littérature arabe moderne), 30 mars 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1953.
- N°176 : Sâmî al-KAYYÂLÎ, « Sûryâ 1953 » (La Syrie 1953), 13 mars 1953, non publiée, (pas de texte).
- N°177 : Farḥân al-SHBAYLÂT, « Al-Mamlaka al-urduniyya al-hâshimiyya » (Le Royaume Hachémite de Jordanie), 14 avril 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1953.
- N°178 : Bahîj BÂRÛDÎ, « Al-Mamlaka al-'arabiyya al-sa 'ûdiyya » (Le Royaume de l'Arabie Saoudite), 15 avril 1953, non publiée, (pas de texte).
- N°179 : René HABACHI, « Egypte d'aujourd'hui, Orient de toujours », 16 avril 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1953.
- N°180 : Fâḍil al-JAMÂLÎ, « Al-Mamlaka al-'irâqiyya » (Le Royaume d'Irak), 20 avril 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1953.
- N°181 : Ahmad al-SHUQAYRÎ, « Al-Jâmi'a ba'd sab'at a'wâm » (La Ligue arabe, sept ans après), 21 avril 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1953.
- N°182 : Emil al-BUSTÂNÎ, « Lubnân wa al-'âlam al-'arabî » (Le Liban et le monde arabe), 22 avril 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1953.
- N°183 : Qusṭanṭîn ZURAYQ, « Al-Qaḍiyya al-'arabiyya 1953 » (La cause arabe 1953), 23 avril 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1953.
- N°184 : 'Abd al-Raḥmân SAḤMARÂNÎ, « Lubnân bayna al-siyâsa wa al-inmâ' al-iqtiṣâdî » (Le Liban entre la politique et le développement économique), 4 mai 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1953.
- N°185 : Hector KLAT, « Soirée poétique », 11 mai 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1953.
- N°186 : Edouard NOUN, « L'avenir économique du Liban », 18 mai 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1953.
- N°187 : Kamâl JUMBLÂṬ, « La démocratie politique », 1 juin 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1953.
- N°188 : Michel CHIHA, « Présence du Liban », 29 octobre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1953.
- N°189 : René HABACHI, « Trois hommes devant l'absurde : Nietzsche, Gide et Camus », 5 novembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1953.

- N°190 : Maurice SACRE, « Visages du destin libanais », 9 novembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1953.
- N°191 : Ṣubḥî MAḤMAṢÂNÎ, « Min waḥî mu'tamar Bernistun al-thaqâfî » (Le congrès culturel de Princeton), 16 novembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1953.
- N°192 : René HABACHI, « Existence et regard chez J. P. Sartre et G. Marcel », 19 novembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1953.
- N°193 : Edmond NʿÎM, « Naẓariyyat al-taqadumiyya al-ishtirâkiyya wa taṭbîqihâ fî Lubnân » (Le progressisme socialiste et son application au Liban), 23 novembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1953.
- N°194 : Edouard SAAB, « Les Kataëb et la nouvelle portée du progressisme au Liban », 26 novembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1953.
- N°195 : Paul RIVET, « Paul Valéry et l'histoire actuelle de l'humanisme », 30 novembre 1953, non publiée, (pas de texte).
- N°196 : René HABACHI, « Le sens de la pitié d'après ''Le fond du problème'' de Graham Greene », 3 décembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1953.
- N°197 : Zakan SHAKHÂSHÎRÎ, « Al-Fardiyya al-khallâqa wa al-waʿî al-ijtimâʿî » (Individualisme créateur et prise de conscience sociale », 7 décembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1953.
- 198 : Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Al-Nidâ' al-Qawmî : 'aqîa wa niḍâl » (L'Appel national : idéologie et action), 10 décembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1953.
- N°199 : Jamâl Karam ḤARFÛSH, « Min al-tamâyuz al-ijtimâʿî ilà al-wiḥda al-waṭaniyya » (Des diversités sociales à l'unité nationale), 14 décembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1953.
- N°200 : René HABACHI, « Le sens social de la folie d'après ''La nuit est ma lumière'' de Etienne de Greef », 17 décembre 1953, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1953.
- N°201 : Roger GODEL, « Paysages de l'esprit », 21 décembre 1953, non publiée, (pas de texte).
- N°202 : Ṣâ'ib SALÂM, « Ḥawla binâ' al-dawla al-lubnâniyya » (De la construction de l'Etat libanais), 4 janvier 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1954.
- N°203 : René HABACHI, « La transfiguration de la peur ou ''Dialogues des Carmélites'' de Georges Bernanos », 7 janvier 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1954.

- N°204 : Joseph OUGHOURLIAN, « Problème économiques et financiers », 11 janvier 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1954.
- N°205 : Philip TAQLÂ, « Aḥâdîth fî al-siyâsa » (Propos sur la politique libanaise), 18 janvier 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1954.
- N°206 : Toufic SUCCAR, « Problèmes de la musique arabe », 21 janvier 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1954.
- N°207 : Jamîl SHIHÂB, « Murâqabat al-amwâl al-'âmma », (Le contrôle de la finance publique), 25 janvier 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1954.
- N°208 : Michel ASMAR, Ḥabîb Abî SHAHLÂ, Elie TYANE, Ghassân TUWAYNÎ, René HABACHI, Muḥyî al-Dîn NṢÛLÎ, Charles HÉLOU, « Hommage à Michel Chiha », 26 janvier 1954, non publiée, (textes).
- N°209 : Jawad BOULOS, « L'histoire : ses lois et ses leçons », 1 février 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1954.
- N°210 : Kamâl JUMBLÂṬ, « Ghandi et le mouvement de libération en Asie », 8 février 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1954.
- N°211 : Salîm ḤAYDAR, « Al-Ta'lîm fî khaṭar » (L'enseignement en danger), 15 février 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1954.
- N°212 : René HABACHI, « Le mystère du corps humain », 18 février 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°213 : Najîb ṢADAQA, « Qaḍâya al-tarbiya » (Les problèmes de l'éducation), 22 février 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1954.
- N°214 : Sa'îd 'AQL, « Lubnân mu'ḍlât wa qiwa » (Liban : problèmes et forces), 1 mars 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1954.
- N°215 : Charles HÉLOU, « Au carrefour du spirituel et du temporel : souvenirs au Vatican », 4 mars 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1954.
- N°216 : Renée GUIRGUIS, « Bernanos et notre inquiétude », 8 mars 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1954.
- N°2017 : Zâhiâ QADDÛRA, « Al-'Aṣabiyya fî al-mujtama' al-'arabî, ṭabî'atuhâ wa atharuhâ » (L'évolution de la solidarité dans la communauté arabe », 15 mars 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1954.
- N°218 : René HABACHI, « L'expérience vivante de la mort », 18 mars 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°219 : Sawlâ NAṢṢÂR, « Ma qabla al-dharra wa mâ ba'dahâ » (Avant et après l'énergie atomique), 29 mars 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°220 : Louis DUMAS, « La Chine », 1 avril 1954, non publiée, (pas de texte).

- N°221 : René HABACHI, « La pensée engagée et dégagée au Liban », 5 avril 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1954.
- N°222 : Fu'âd Ifrâm al-BUSTÂNÎ, « Shuhûd al-ḥaqq fî Lubnân » (Les témoins de la vérité au Liban), 8 avril 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°223 : Elias al-KHÛRÎ, « Activités des dispensaires antituberculeux au Liban », 8 avril 1954, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1954.
- N°224 : Nâzik al-MALÂ'IKA, « Soirée poétique », 13 avril 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°225 : Basil MAGARDISH, « Le Liban : un pont aérien », 3 mai 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°226 : Diran AJAMIAN, « La caricature », 10 mai 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°227 : Emilie Fâris IBRÂHÎM, « Salmâ Sâ'igh », 17 mai 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°228 : Renée HABACHI, « La tendresse créatrice 1 », 19 mai 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°229 : Renée HABACHI, « La tendresse créatrice 2 », 21 mai 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°230 : Maurice GEMAYEL, « La planification du facteur humain », 24 mai 1954, non publiée, (texte).
- N°231 : Fouad SHÂDIR, « Possibilités exceptionnelles du Liban », 31 mai 1954, non publiée, (texte).
- N°232 : Sa'îd 'AQL, « Soirée poétique », 1 novembre 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°233 : René HABACHI, « La vérité est morte », 4 novembre 1954, non publiée, (texte).
- N°234 : Hugh FARLY, « United States economics and technical assistance to Lebanon", 8/11/1954, imprimée hors-série et traduite en arabe et en français.
- N°235 : Nadîm ḤARFÛSH, « Al-Haykal al-ijtimâ'î al-'âm fî Lubnân » (La structure de la société au Liban), 15 novembre 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°236 : Munîr KHÛRÎ, « In'âsh al-qarya fî Lubnân » (Le développement de la paysannerie au Liban », 22 novembre 1954, non publiée, (pas de texte).
- N°237 : Mohammad MIZHIR, « Qaḍâya al-'amal fî Lubnân » (Les problème du travail au Liban), 29 novembre 1954, non publiée, (texte).

- N°238 : Marie DUWAYN, « Al-Risâla al-ijtimâ‘iyya li-al-mar’a al-lubnâniyya », (La vocation sociale de la femme libanaise), 6 décembre 1954, non publiée, (texte).
- N°239 : Alice Alfred NACCACHE, « La grande pitié des vagabonds libanais », 13 décembre 1954, non publiée, (texte).
- N°240 : Fâyiz ṢÂYIGH, « Dawr al-mufakkir fî mu‘tarakanâ al-qawmî » (Le rôle de nos penseurs dans la vie nationale), 16 décembre 1954, non publiée, (texte).
- N°241 : Anwar al-KHAṬÎB et Jamîl JABR, « Al-Ḍamân al-ijtimâ‘î fî Lubnân » (La sécurité sociale au Liban), 20 décembre 1954, non publiée, (texte).
- N°242 : Edwig SHAYBÛB JRAYDÎNÎ, « Imra’at al-yawm amâma al-ḥayât », (La femme d’aujourd’hui), 3 janvier 1955, non publiée, (texte).
- N°243 : Marcel ZAHAR, « Renoir et l’impressionnisme », 10 janvier 1955, non publiée, (texte).
- N°244 : Sa‘îd ‘AQL, « Lubnân fî qiwâh al-mubdi‘a » (La forces créatrice du Liban), 17 janvier 1955, non publiée, (texte).
- N°245 : Edouard SAAB, « L’expérience personnaliste enseignée aux Libanais par Emmanuel Mounier », 24 janvier 1955, non publiée, (texte).
- N°246 : Bahîj ‘UTHMÂN, « Min muqawwimât al-adab al-khârijiyya » (Les fondements étrangers de la littérature », 31 janvier 1955, non publiée, (pas de texte).
- N°247 : René HABACHI, « L’unicité de l’amour dans le théâtre de Claudel », 3 février 1955, non publiée, (texte).
- N°248 : Fu’âd KAN‘ÂN, « Al-Quṣaṣ al-lubnânî al-mu‘âṣir fî wâqi‘ihi wa muḥtamalihi » (Le roman libanais moderne : réalités et possibilités), 7 février 1955, non publiée, (texte).
- N°249 : Ra’îf KHÛRÎ, « Al-Shi‘r al-lubnânî fî wâqi‘ihi wa muḥtamalihi » (La poésie libanaise moderne : réalités et possibilités), 28 février 1955, non publiée, (texte manuscrit).
- N°250 : Fu’âd ḤADDÂD, « Al-Azma al-dîniyya wa al-akhlâq » (La crise religieuse et la morale), 28 février, 1955, non publiée, (pas de texte).
- N°251 : Kamâl al-MALLÂKH, « Marâkim al-Shams wa al-arz », (Les bateaux de soleil et de cèdre), 4 mars 1955, non publiée, (pas de texte).
- N°252 : Edward ḤUNAYN, « Al-Azma al-waṭaniyya” (La crise nationale), 7 mars 1955, non publiée, (texte).
- N°253 : Zakan SHAKHÂSHÎRÎ, « Shakhṣiyyat al-shâb al-lubnânî » (La personnalité du jeune libanais), 14 mars 1955, non publiée, (texte).

- N°254 : May FAYYÂḌ, « Psychologie de la jeune fille libanaise », 17 mars 1955, non publiée, (texte).
- N°255 : ʻÂdil ʻUSAYRÂN, « Al-Dîmuqrâṭiyya fî Lubnân » (La démocratie au Liban), 28 mars 1955, non publiée, (texte).
- N°256 : Madeleine ARQASH, « Juliâ Tuʻmih Dimashqiyyih », 28 mars 1955, non publiée, (texte).
- N°257 : Salîm LAḤÛD et Muḥyî al-Dîn NṢÛLÎ, « Al-Shabâb wa al-tarbiya » (Au service de la jeunesse : une pédagogie nouvelle), 4 avril 1955, non publiée, (texte).
- N°258 : Ḥusayn al-ʻUWAYNÎ, « Khawâṭir siyâsî » (Réflexions d'un politiciens), 14 avril 1955, non publiée, (pas de texte).
- N°259 : René HABACHI, « L'angoisse chez la jeunesse libanaise », 18 avril 1955, non publiée, (pas de texte).
- N°260 : Spîrîdûn Abû al-RÛS, « Khasmûn ʻâm fî al-ṭubb » (Cinquante ans de la médecine au Liban), 2 mai 1955, non publiée, (pas de texte).
- N°261 : Soleiman NAUFAL, « Le Liban dans la mêlée internationale », 19 mai 1955, non publiée, (texte).
- N°262 : Shafîq MAʻLÛF, « Soirée poétique », 8 septembre 1955, non publiée, (pas de texte).
- N°263 : Fu'âd ʻAMMÛN, « Al-suyâsa al-khârijiyya al-lubnâniyya » (La politique extérieure du Liban), 7 novembre 1955, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1955.
- N°264 : Fu'âd ḤADDÂD, « Ṣalâḥ Labakî fî ṣamîm ḥayâtih wa adabi », 14 novembre 1955, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1955.
- N°265 : Wadîʻ DÎB, « Al-Adab al-ʻarabî fî al-mahjar al-amîrkî » (La Littérature arabe en Amérique), 21 novembre 1955, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1955.
- N°266 : Jawad BOULOS, « Les fondements géographiques du Liban contemporain », 28 novembre 1955, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1955.
- N°267 : René HABACHI, « Simone de Beauvoir et ''Le deuxième sexe'' l'homme en accusation », 1 décembre 1955, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1955.
- N°268 : Marcel ABOUSSOUAN, « L'homéopathie, médecine des semblables », 5 décembre 1955, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1955.
- N°269 : Salwâ NAṢṢÂR, « Al-Ṭâqa al-dhiriyya : wujûh istikhdâmuhâ wa atharuhâ fî al-mujtamaʻ » (L'énergie atomique, ses services et sa menace), 12 décembre 1955, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1955.

- N°270 : René HABACHI, « Simone de Beauvoir. La femme : essence intègre, existence brisée », 15 décembre 1955, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1955.
- N°271 : Salîm LAḤÛD, « Al-Lîṭânî : wujûhuh al-siyâsiyya wa al-iqtiṣâdiyya wa al-faniyya » (Le Litani : ses aspects politiques, économiques et techniques), 19 décembre 1955, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1955.
- N°272 : Ibrâhîm ʻAbd al-ʻÂL, « Construire », 9 janvier 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1956.
- N°273 : Philip TAQLÂ, « Muqawwimât al-siyâsa al-dâkhiliyya al-lubnâniyaa » (Les constantes de la politique intérieure libanaise), 16 janvier 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1956.
- N°274 : François Dupré la TOUR, « Einstein : l'homme et l'œuvre », 23 janvier 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1956.
- N°275 : Bâsim al-JISR, « Wâqiʻ al-ṣaḥâfa al-lubnâniyya wa madà risâlatihâ » (Visage et vocation de notre presse), 30 janvier 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1956.
- N°276 : Jacques PLASSARD, « Préoccupations actuelles des astronomes », 2 février 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1956.
- N°277 : Fâḍîl Saʻîd ʻAQL, « Khawâṭir fî al-ightirâb al-lubnânî » (Réflexions sur l'émigration et les émigrés), 6 février 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1956.
- N°278 : Qusṭanṭîn ZURAYQ, « Al-ʻarab wa al-thaqâfa al-ḥadîtha » (Les Arabes devant la culture moderne), 13 février 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1956.
- N°279 : César NASSR, « Psychoses et névrose », 16 février 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1956.
- N°280 : Henrî AYOUB, « Techniques psychiatriques et cure d'âme », 20 février 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1956.
- N°281 : Marie-Ange Abi-SALEH, « Les jalons nouveaux de la pédagogie et leur application au Liban », 27 février 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1956.
- N°282 : René HABACHI, « Teilhard de Chardin et le drame du XXe siècle. Le génie de l'évolution », 1 mars 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1956.
- N°283 : Aziz-Jean GHAZI, « Caractères libanais : figures et paysages », 5 mars 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1956.
- N°284 : May FAYAD, « Civisme et raffinement », 12 mars 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1956.

- N°285 : René HABACHI, « Teilhard de Chardin. Science, philosophie et foi », 15 mars 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1956.
- N°286 : Antoine KARAM, « Jubrân al-khâlid, ta'atthurâtih wa ta'thîrâtih » (L'humanisme de Jubran), 19 mars 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1956.
- N°287 : Ra'îf KHÛRÎ, « Hadhâ al-turâth al-fikrî al-'arabî » (Survie de la littérature arabe), 26 mars 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1956.
- N°288 : Musṭafâ al-RÂFI'Î, « Al-Islâm bayn al-ams wa al-yawm » (La pensée musulmane : du passé au présent), 5 avril 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1956.
- N°289 : Edward ḤUNAYN, « Khawâṭir fî al-adab al-lubnânî » (Réflexions sur la littérature libanaise), 9 avril 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1956.
- N°290 : 'Abdallâh LAḤÛD, « Ḥaqîqat al-adîb » (Authenticité de l'écrivain), 19 avril 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1956.
- N°291 : Ablert BADR, « Al-Siyâsa al-iqtiṣâdiyya al-lubnâniyya » (La politique économique libanaise), 23 avril 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1956.
- N°292 : Jamâl Karam ḤARFÛSH, « Al-Siyâsa al-ijtimâ'îyya al-lubnâniyya » (Politique sociale libanaise), 30 avril 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1956.
- N°293 : Georges NACACHE, « Réflexions sur certains secteurs de la vie libanaise », 7 mai 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-12, 1956.
- N°294 : Ḥusayn al-'UWAYNÎ, « Kayfa akhdum Lubnân » (Mon itinéraire voué au Liban), 14 mai 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-12, 1956.
- N°295 : Joseph CHADER, « Grand travaux et relèvement social », 21 mai 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-12, 1956.
- N°296 : Maurice ARQASH, « Khalîl Muṭrân kamâ 'araftuhu » (Khalil Moutrqn, tel que je l'ai connu », 28 mai 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-12, 1956.
- N°297 : Charles MÂLIK, « Al-Wujûd bi al-fi'l » (L'existence en acte), 4 juin 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-12, 1956.
- N°298 : Hamid FRANGIÉ, « Considérations sur l'Etat », 19 novembre 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1956.
- N°299 : Ghassân TUWAYNÎ, « Al-Dîmuqrâṭiyya 'alà al-miḥakk » (La démocratie à l'épreuve », 26 novembre 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1956.
- N°300 : René HABACHI, « Tragique ancien, tragique moderne », 29 novembre 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1956.

- N°301 : Zakan SHAKHÂSHÎRÎ, « Lubnân tajriba ijtimâ'iyya jadîda » (Liban : nouvelle expérience sociologique), 3 décembre 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1956.
- N°302 : Kamâl JUMBLÂṬ, « Lubnân fî wâqi'ihi wa murtajâh » (Le Liban devant ses tentations), 10 décembre 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1956.
- N°303 : Pierre ROBIN, « Poésie et théâtre de Georges Shehadé », 17 décembre 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1956.
- N°304 : René HABACHI, « Philosophie de l'étonnement ou la colone brisée de Baalbek », 20 décembre 1956, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1956.
- N°305 : Nâwfîṭus IDILBÎ, « Isti'râḍ târîkhî » (Problèmes de l'œcuménisme : panorama historique), 14 janvier 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1957.
- N°306 : Ignace Abdo KHALIFÉ, « Le catholicisme face à l'œcuménisme », 17 janvier 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1957.
- N°307 : Ighnâṭius HAZÎM, « Al-Urthûdhuksiyya amâma al-ittiḥâd » (L'orthodoxie face à l'œcuménisme), 21 janvier 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1957.
- N°308 : Farîd 'AWDIH, « Al-Brûtistântiyya amâma al-ittiḥâd » (Le protestantisme face à l'œcuménisme), 24 janvier 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1957.
- N°309 : René HABACHI, « Problème de l'œcuménisme : vérité et schisme », 28 janvier 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1957.
- N°310 : Yûsf al-KHÂL, « Mustaqbal al-shi'r fî Lubnân" (L'avenir de la poésie au Liban), 28 janvier 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1957.
- N°311 : Ibrâhîm 'Abd al-'ÂL, « Essor du Liban », 4 février 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957.
- N°312 : Munîr Dîn 'AṬIYYIH, « Al-Taṣnî' fî Lubnân, mujibâtihi wa muqawwimâtihi » (L'industrialisation au Liban), 7 février 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957.
- N°313 : Muḥyî al-Dîn NṢÛLÎ, « Risâlat Lubnân fî al-Sharq al-adnà al-'arabî » (La vocation du Liban dans le Proche-Orient arabe), 11 février 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957.
- N°314 : Maggy al-ASHQAR al-ḤAJJ, « Al-Mar'a wa al-siyâsa » (La femme et la politique), 14 février 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957.
- N°315 : Jamîl MAKKÂWÎ, « Al-Ṭâqa al-lubnâniyya », (Potentiel libanais), 18 février 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957.

- N°316 : René AGGIOURI, « Conflit de forces et équilibre », 21 février 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1957.
- N°317 : Mîkhâ'îl ḌÂHIR, « Shâb amâma al-siyâsa » (Un jeune devant la politique), 25 février 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957.
- N°318 : Riyâḍ Kamâm SYÛFÎ, « Shâb amâma al-mihna » (Un jeune devant la profession), 28 février 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957.
- N°319 : Mahmoud JAMMÛL, « Shâb amâma al-mushkila al-ijtimâ'îyya » (Un jeune devant la crise sociale), 4 mars 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957.
- N°320 : Ṣâdir YÛNIS, « Shâb amâma al-thaqâfa » (Un jeune devant la culture), 7 mars 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957.
- N°321 : Yûsif Ibrâhîm YAZBIK, « Taṭawwur al-shu 'ûr al-'arabî » (Evolution du sentiment arabe), 18 mars 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1957.
- N°322 : Jamîl ṢALÎBÂ, « Al-Nahḍa al-thaqâfiyya fî al-Sharq al-adnà al-'arabî » (La renaissance culturelle dans le Proche Orient arabe), 21 mars 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1957.
- N°323 : Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Wiḥdat al-'arab » (L'Union des Arabes), 1 avril 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1957.
- N°324 : Burhân al-DAJJÂNÎ, « Mustaqal al-'Arab » (L'avenir des Arabes), 4 avril 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1957.
- N°325 : Yûsif al-KHÛRÎ, « Al-Mûsîqa wa al-tarbiya » (Musique et éducation), 8 avril 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1957.
- N°326 : René HABACHI, « La preuve par l'enthousiasme », 15 avril 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957.
- N°327 : Arnold TOYNBEE, « Le Liban : expression de l'histoire », 8 mai 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1957.
- N°328 : Ṣabrî SHARÎF, « Irtibâkât al-mûsiqâ al-'arabiyya wa âmâlahâ » (Inquiétudes et espoirs d'une nouvelle musique arabe), 13 mai 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1957.
- N°329 : « Fanna al-'amâr fî Lubnân » (L'architecture au Liban), 20 mai 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1957.
- N°330 : Lionel GHORRA, « Loisirs et culture pour une jeunesse libanaise », 27 mai 1957, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1957.
- N°331 : Maurice FLORY, « L'ONU de la prépondérance des grandes puissances au gouvernement de l'opinion internationale », 18 novembre 1957, non publiée, (texte).

- N°332, n°333 : Michel ASMAR, Henri PHARAON, Albert BADR, Yûsif SÂLIM, Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, Georges NACCACHE, Bahîj TAQÎ AL-DÎN, Farîd QUZMÂ, « Hommage à Ḥabîb Abî SHAHLÂ », 25 novembre 1957, *Les Conférences du Cénacle*, pas de numéro, 1959.
- N°334 : Rushdî MA'LÛF, « Min zâwiyat al-jarîda » (Dans la rubrique du journal), 13 janvier 1958, non publiée, (texte).
- N°335 : Charles HÉLOU, Hector KLAT et Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, « Palestine » (ouvrage de Michel Chiha), 20 janvier 1958, non publiée, (pas de texte).
- N°336 : Ahmad MAKKÎ, « Aḍwâ' 'alà al-tarbiya wa al-ta'lîm » (Eclairages sur l'éducation et l'enseignement), 27 janvier 1958, non publiée, (texte).
- N°337 : Fu'âd ḤADDÂD et 'Ablâ KHÛRÎ, « Min lâ shay' » (*De Rien* ouvrage de Khalîl Râmiz Sarkîs, 3 février 1958, non publiée, (pas de texte).
- N°338 : Edward ḤUNAYN, « Taḥta qibbat al-Barlamân » (Sous la voûte du Parlement), 10 février 1958, non publiée, (texte manuscrit).
- N°339 : Wadâd al-Maqdisî QURṬÂS, « Fatayât Lubnân » (Les filles du Liba), 17 février 1958, non publiée, (texte).
- N°340 : Khalîl FÂKHÛRÎ, « Soirée poétique », 24 février 1958, non publiée, (pas de texte).
- N°341 : René HABACHI, « Le souvenir de Paul Claudel », 3 mars 1958, non publiée, (pas de texte).
- N°342 : Michel KHOURI, « Les jeunes libanais », 10 mars 1958, non publiée, (texte).
- N°343 : Edmond N'ÎM, « Al-Dustûr al-lubnânî » (La Constitution libanaise), 17 mars 1958, non publiée, (texte).
- N°344 : Ronald Harry GRAVESON, « L'influence du droit comparé dans le rapprochement des peuples », 24 mars 1958, non publiée, (texte).
- N°345 : Fu'âd RIZQ, « Ḥirriyyat al-ṣaḥafa » (La liberté de la presse), 31 mars 1958, non publiée, (texte).
- N°346 : Albert CHAVANNE, « Le système parlementaire libanais », 14 avril 1958, non publiée, (texte).
- N°347 : Jamîl JABR, « Jubrân fî al-mizân al-ḥadîth » (Jubran dans la balance), 17 avril 1958, non publiée, (texte).
- N°348 : Jawad USAYRAN, « Le contrôle juridique », 21 avril 1958, non publiée, (texte).
- N°349 : André de GÉNISSEL, « La législation sociale », 28 avril 1958, non publiée, (texte).

- N°350 : Pierre SAFA, « L'organisation judicaire au Liban », 28 avril 1958, non publiée, (texte).
- N°351 : Herman KNAUS, « Aspect scientifique social et religieux : la limitation des naissances », 8 mai 1958, non publiée, (texte).
- N°352 : Anwar al-KHAṬIB, « Al-Zawâj 'inda al-muḥammadiyyûn » (Le mariage chez les mahométans), 12 mai 1958, non publiée, (texte).
- N°35 : Anwar al-KHAṬIB, « Al-Zawâj 'inda al-masîḥiyyîn wa al-isrâ'îliyyîn » (Le mariage chez les chrétiens et chez les israélites), 15 mai 1958, non publiée, (texte).
- N°354 : René HABACHI, « Notre civilisation au tournant : trois attitudes révolutionnaires, l'anarchiste, le partisan, le témoin », 8 décembre 1958, *Les Conférences du Cénacle*, pas de numéro, 1958.
- N°355 : René HABACHI, « Notre civilisation au tournant : charte pour une jeunesse libanaise », 15 décembre 1958, *Les Conférences du Cénacle*, pas de numéro, 1958.
- N°356 : René HABACHI, « Notre civilisation au tournant : Proche Orient et culture », 22 décembre 1958, *Les Conférences du Cénacle*, pas de numéro, 1958.
- N°357 : L'Abbé Pierre, « Une conférence de l'Abbé Pierre », 16 janvier 1959, *Les Conférences du Cénacle*, pas ne numéro, 1959.
- N°358 : René HABACHI, « Notre civilisation au tournant : nationalisme et marxisme chez les Arabe », 19 janvier 1959, *Les Conférences du Cénacle*, pas ne numéro, 1959.
- N°359 : Louis MASSIGNON, « L'honneur chez les compagnons de travail et la parole de vérité », 5 février 1959, non publiée, (pas de texte).
- N°360 : Yûsif al-SÂ'IGH, « Al-Ra'smâliyya » (Le Capital), 2 mars 1959, non publiée, (texte).
- N°361 : Jean MOURAD, « Le socialisme », 5 mars 1959, non publiée, (texte).
- N°362 : Renée HABACHI, « Notre civilisation au tournant : Athéisme en Proche Orient », 9 mars 1959, *Les Conférences du Cénacle*, pas ne numéro, 1959.
- N°363 : Edmond 'AUN, « Al-Mârksiyya" (Le marxisme), 12 mars 1959, non publiée, (texte).
- N°364 : René HABACHI, « Le personnalisme », 19 mars 1959, non publiée, (pas de texte).
- N°365 : Hubert ARMBUSTER, « Réalités allemandes et politiques internationale », 20 mars 1959, non publiée, (pas de texte).

- N°366 : René HABACHI, « Notre civilisation au tournant : christianisme, islam et Dieu », 23 mars 1959, *Les Conférences du Cénacle*, pas ne numéro, 1959.
- N°367 : Pierre LEPINE, « Vaccination et santé », 25 mars 1959, non publiée, (pas de texte).
- N°368 : Bahîj Taqî al-DÎN, « Ḥaqâ'iq lubnâniyya » (Vérités libanaises), 6 avril 1959, non publiée, (texte).
- N°369 : Munaḥ al-ṢULḤ, « Al-Wâqi‘ al-‘arabî » (La réalité arabe), 13 avril, 1959, (texte).
- N°370 : Roger GODEL, « Les inéluctables exigences de notre époque », 16 avril 1959, non publiée, (texte).
- N°371 : René HABACHI, « Notre civilisation au tournant : Révolution du temporel par le spirituel », 23 avril 1959, *Les Conférences du Cénacle*, pas ne numéro, 1959.
- N°372 : Edward ḤUNAYN, « Dîmuqrâṭiyyat al-tamthil al-sha‘bî » (Représentation populaire et démocratie), 27 avril 1959, non publiée, (texte).
- N°373 : Roger GODEL, « Responsabilités des peuples d'aujourd'hui envers l'homme du siècle prochain », 30 avril 1959, non publiée, (texte).
- N°374 : René HABACHI, « L'éducation nationale », 4 mai 1959, non publiée, (texte).
- N°375 : Vincent MONTEIL, « Les grands courants de la littérature arabe moderne », 7 mai 1959, *Les Conférences du Cénacle*, pas ne numéro, 1959.
- N°376 : Laylâ BA‘ALBÂKÎ, « Naḥnu bilâ aqni‘a » (Nous sans masques), 11 mai 1959, *Les Conférences du Cénacle*, pas ne numéro, 1959.
- N°377 : Elias al-ḤÂYIK, « Al-Haykal al-idârî » (L'administration), 18 mai 1959, non publiée, (texte).
- N°378 : Amin BIZRI, « L'esprit civil et la conscience nationale », 1 juin 1959, non publiée, (texte).
- N°379 : Michel ASMAR, Albin de JERPHANION, Zakî NAQQÂSH, Joseph NAGGEAR, Richard LIPPINCOT, Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, Maurice GEMAYEL, Pierre GEMAYEL, Omar NAMI, « Hommage à Ibrâhîm ‘Abd al-‘ÂL », 9 novembre 1959, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1959.
- N°380 : ‘Alî BAZZÎ, « Fî tarîq al-tawjîh wa al-inshâ' » (Orienter et construire), 11 janvier 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1960.
- N°381 : L'Abbé Pierre, « Liban terre de la preuve », 15 janvier 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1960.

- N°382 : Manuel YÛNIS, « Al-Qiyâda al-waṭniyya al-ṣaḥîḥa » (Les promoteurs du dynamisme national), 18 janvier 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1960.
- N°383 : Mohammad KNÎʿÛ, « Khawâṭir fî al-siyâsa mundhu ʻahd al-intidâb ḥattâ al-yawm » (Réflexions politiques sur la vie libanaise depuis le mandat), 25 janvier 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1960.
- N°384 : Edward ḤUNAYN, « ʻIbar min al-târîkh al-lubnânî » (Leçons de notre histoire), 1 février 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1960.
- N°385 : Kamâl al-ḤAJJ, « Al-Ṭâ'ifiyya al-bannâ'a » (Confessionnalisme et richesse confessionnelle), 8 février 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1960.
- N°386 : Albert BADR, « Naḥwa âfâq iqtiṣâdiyya jadîda » (Vers un nouvel horizon économique), 15 février 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1960.
- N°387 : René HABACHI, « Ḥayawiyya thaqâfiyya muwaḥḥada » (Une vitalité culturelle unifiée), 29 février 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1960.
- N°388 : Fu'âd NAJJÂR, « Arḍ Lubnân wa abnâ'uhâ » (Terre et hommes du Liban), 7 mars 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°3-4, 1960.
- N°389 : Bâsim al-JISR, « Ṣawt al-shabâb » (La voix de la jeunesse), 14 mars 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1960.
- N°390 : René HABACHI : « Une philosophie pour notre temps : l'existentialisme et notre jeunesse », 17 mars 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1960.
- N°391 : Jamîl JABR, « Ṣawt al-udabâ' » (La voix des hommes de Lettres), 21 mars 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1960.
- N°392 : Edmond NʿÎM, « Al-Waḍʿ al-ijtimâʿî wa al-qânûnî li al-muwâṭin al-lubnânî » (Le statut social et juridique du citoyen libanais », 28 mars 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1960.
- N°393 : René HABACHI, « Une philosophie pour notre temps : que nous apporte le marxisme ? », 31 mars 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1960.
- N°394 : Nâẓim ḤIKMAT, « Soirée poétique », 7 avril 1960, non publiée, (texte).
- N°395 : René AGGIOURI, « La situation international : le monde d'hier et d'aujourd'hui », 2 mai 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1960.
- N°396 : René HABACHI, « Une philosophie pour notre temps : Un personnalisme de chez nous », 5 mai 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1960.

- N°397 : Khalîl ḤÂWÎ, « Soirée poétique », 9 mai 1960, non publiée, (texte).
- N°398 : René HABACHI, « Une philosophie pour notre temps : Arabisme et Méditerranée », 19 mai 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-12, 1960.
- N°399 : Lujo de TONCIC-SORING, « Le problème de la neutralité », 30 mai 1960, non publiée, (texte).
- N°400 : Albert VOGEL, « La littérature néerlandaise contemporaine », 25 novembre 1960, non publiée, (texte).
- N°401 : Georges NACCACHE, « Le Chéhabisme : un nouveau style », 14 novembre 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1960.
- N°402 : Maurice GEMAYEL, « Ibrâhîm ʻAbd al-ʻÂl wa al-taʻmîr fî Lubnân » (Ibrâhîm ʻAbd al-ʻÂl et la construction au Liban), 21 novembre 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°11, 1960.
- N°403 : Badr Shâkir al-SAYYÂB, « Soirée poétique », 24 novembre 1960, non publiée, (texte).
- N°404 : Naṣrî SALHAB, « Lubnân fî muḥâfaẓâtih : al-Biqâʻ » (Le Liban dans sa physionomie : la Bekaa), 28 novembre 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1960.
- N°405 : Ḥalîm Abû ʻIZZ AL-DÎN, « Lubnân fî muḥâfaẓâtih : al-Shamâl » (Le Liban dans sa physionomie : le Nord), 5 décembre 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1960.
- N°406 : Ghâlib al-TURK, « Lubnân fî muḥâfaẓâtih : al-Janûb » (Le Liban dans sa physionomie : le Sud), 15 décembre 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1960.
- N°407 : Fawzî al-BARDAWÎL, « Lubnân fî muḥâfaẓâtih : Jabal-Lubnân » (Le Liban dans sa physionomie : Mont-Liban), 19 décembre 1960, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1960.
- N°408 : Emil YANNI, « Le Liban dans sa physionomie : Beyrouth », 9 janvier 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1961.
- N°409 : ʻAbdallâh al-MASHNÛQ, « Lubnân fî muḥâfaẓâtih : al-nuhûḍ bi al-muḥâfaẓât » (Le Liban dans sa physionomie : Réanimation des provinces du Liban), 16 janvier 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-2, 1961.
- N°410 : Jacques METTRA, « Panorama de la littérature française actuelle », 23 janvier 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1961.
- N°411 : Albert CHAVANNE, « Le civisme : condition d'une réforme », 30 janvier 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1961.

- N°412 : Michel de JUGLART, « Le lancement de l'homme dans l'espace », 2 mars 1961, non publiée, (texte).
- N°413 : Emil al-BUSTÂNÎ, « Al-Bitrûl, mu'ṭayât iqtiṣâdiyya am 'unṣur siyâsî ? » (Le pétrole : données économiques ou enjeu politique ?), 13 mars 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°11, 1961.
- N°414 : Pierre RONDOT, « Destin du Liban », 20 mars 1961, non publiée, (pas de texte).
- N°415 : Michel el-KHOURY, « Ebauche d'un visage du Liban », 10 avril 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1961.
- N°416 : Ṣâ'ib SALÂM, « Lubnân wâḥid lâ Lubnânân » (Un seul Liban et non deux), 17 avril 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1961.
- N°417 : René HABACHI, « Liban 1961 », 24 avril 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°8, 1961.
- N°418 : Bâsim al-JISR, « Al-Walâ' li al-waṭan » (Le loyalisme à la patrie), 1 mai 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1961.
- N°419 : Jean MARCHAL, « La fin des temps modernes ? », 4 mai 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1961.
- N°420 : Kamâl al-ḤAJJ, « 1943 : târîkh muftaraq » (1943 : Liban au tournant), 8 mai 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°10, 1961.
- N°421 : Edward ḤUNAYN, « Ba'd al-'âṣifa » (Après la tempête), 15 mai 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°9, 1961.
- N°422 : Antoine [Ḥamîd] MÛRÂNÎ, « In lam yûlad Lubnân min fawq » (Si le Liban ne naît d'en haut), 18 mai 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°10, 1961.
- N°423 : Charles DUBOST, « Etat actuel de la chirurgie du cœur », 22 mai 1961, non publiée, (pas de texte).
- N°424 : Fouad BOUTROS, « Les fondements de notre vie nationale », 29 mai 1961, *Les Conférences du Cénacle*, n°12, 1961.
- N°425 : Michel ASMAR, Camille ABOUSSOUAN, Laylâ B'ALBAKÎ, « La semaine du Livre au Liban », 27 novembre 1961, non publiée, (deux textes pour Asmar et pour Aboussouan).
- N°426 : Elias RABÂBÎ, « Al-Dîblûmâsî » (Le diplomate), 11 décembre 1961, non publiée, (pas de texte).
- N°427 : Chrysostomos KOSTANTINIDIS, « L'Église orthodoxe et l'unité chrétienne », 18 décembre 1961, non publiée, (texte).
- N°428 : Agnazlo SILONE, « Nihilisme et idolâtrie dans la littérature moderne », 21 décembre 1961, non publiée, (texte).
- N°429 : Lanza del VASTO, « L'homme est-il libre de son destin », 8 janvier 1962, non publiée, (texte).

- N°430 : Ibrahim AHDAB, « Relations extérieures et politique étrangère du Liban », 5 février 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1962.
- N°431 : René HABACHI, « Liban 1962 : l'absurde et le Sannine », 8 février 1962, non publiée, (texte).
- N°432 : Jean NAFFÂ', « Al-Idâra » (L'administration), 12 février 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1962.
- N°433 : Soleiman AYYÂSH, « La sécurité », 19 février 1962, non publiée, (texte).
- N°434 : Fouad SHADER, « Les communications », 26 février 1962, non publiée, (texte).
- N°435 : 'Alî BAZZÎ, « Al-Ṭâ'ifiyya wa al-dîmuqrâṭiyya al-barlamâniyya » (Le confessionnalisme et la démocratie parlementaire), 3 mars 1962, non publiée, (texte).
- N°436 : Ḥassan QABALÂN, « Al-Rûḥâniyya wa al-'adl » (Le spirituel et la justice), 5 mars 1962, non publiée, (texte).
- N°437 : 'Abd al-Raḥman al-ṬAYYÂRA, « Ḥuqûl al-iqtiṣâd wa tafâ'ulihâ » (Les pôles de l'économie), 12 mars 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°8, 1962.
- N°438 : Riḍâ WAḤÎD, « Al-'Adâla al-ijtimâ'iyya » (La justice sociale), 19 mars 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°9, 1962.
- N°439 : Pierre de BOISDEFFRE, « Vocation de l'Europe », 22 mars 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1962.
- N°440 : Muṣṭfâ NṢÛLÎ, « Taṣmîm wa inmâ' » (Plan et développement), 26 mars 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°10, 1962.
- N°441 : William HAYTER, « L'Université et l'Etat », 29 mars 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1962.
- N°442 : Joseph NAGGEAR, « Harmonie et unité de la maison libanaise », 9 avril 1962, non publiée, (texte).
- N°443 : Fréderic KIESEL, « La littérature contemporaine en Belgique », 21 mai 1962, non publiée, (texte).
- N°444 : Ṣalâḥ al-Dîn al-MUNAJJID, « Lamaḥât min tajâribî al-fikriyya » (Réflexions sur mon expérience intellectuelle), 28 mai 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°12, 1962.
- N°445 : Denis de ROUGEMONT, « Le dialogue des cultures », 22 octobre 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1962.
- N°446 : Gérard F. BAUER, « L'intégration européenne, ses relations avec les Etats tiers en particuliers avec les Etats arabes dont le Liban », 14 novembre 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1962.

- N°447 : Khaṭṭâr SHIBLÎ, « Al-Muwâzana adât tawjîh » (Le budget facteur d'orientation nationale), 3 décembre 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1962.
- N°448 : Sélim ABOU, « Conditions et problèmes d'une culture bilingue », 17 décembre 1962, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1962.
- N°449 : Philip TAQLÂ, Henri PHARAON, Michel ASMAR, « Visage et présence du Liban » (Ouvrage de Michel Chiha), 27 décembre 1962, non publiée, (pas de texte).
- N°450 : Nâwfîṭus IDILBÎ, « Al-Majma' al-maskûnî al-Fâtîkânî : wâqi'ihi wa ittijâhâtihi », (Vatican II : réalités et orientations), 14 janvier 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1963.
- N°451 : Fu'âd al-MATNÎ, « Al-Ṭâlib wa al-jâmi'a » (L'étudiant et l'université), 4 février 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963.
- N°452 : René HABACHI, « Culture universitaire et engagement », 11 février 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963.
- N°453 : Qusṭanṭîn ZURAYQ, « Dawr al-jâmi'a fî al-ḥayât al-waṭaniyya » (Le rôle de l'université dans le vie nationale), 18 février 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963.
- N°454 : Angel KHAWAND, Mouna SHMÂLÎ, Ibrâhîm FADLALLÂH, Rîmâ 'ALAM AL-DÎN, « Témoignages d'étudiants », 4 mars 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°5-6, 1963.
- N°455 : Manuel YÛNIS, « Ḥiyâd Lubnân, ayyu ḥiyâd ? » (De la neutralité du Liban), 18 mars 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°8, 1963.
- N°456 : Ra'îf KHÛRÎ, « Marja' 'Abadallâh al-'ALAYLÎ » (Le dictionnaire d''Abadallâh al-'ALAYLÎ Pour une solution des problèmes de la langue arabe), 25 mars 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1963.
- N°457 : Jean-Marie DOMENACH, « Situation présente du personnalisme », 1 avril 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°9, 1963.
- N°458 : Michel ASMAR, Bâsim al-JISR, Ahmad MAKKÎ, Edward ḤUNAYN, "Ta'mîr Lubnân bi al-anbâ' wa al-irshâd » (L'information et l'orientation dans l'édification du Liban), 4 avril 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°9, 1963.
- N°459 : Roger CAILLOIS, « De la féérie à la science fiction », 5 avril 1963, non publiée, (pas de texte).
- N°460 : Walter BRAUNE, « Rencontre d'Orient et d'Occident », 8 avril 1963, non publiée, (pas de texte).
- N°461 : Earl A. LOOMIS, « Le rôle de l'inconscient dans la peur et la haine du différend, du nouveau et de l'inconnu », 18 avril 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1963.

- N°462 : Paul TOURNIER, « Solitude de l'homme moderne », 29 avril 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1963.
- N°463 : ʻAbd al-ʻAzîz al-QÛṢÎ, « Al-tarbiya wa al-takhṭîṭ » (Education et planification), 20 mai 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1963.
- N°464 : Ahmad Qudsî TIGER, « Le pays d'Atatürk entre le passé et le présent », 18 novembre 1963, non publiée, (pas de texte).
- N°465 : Marion COULON, « L'honnête homme à travers les civilisations ou à la recherche d'un nouvel humanisme d'école », 16 décembre 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1963.
- N°466 : Vincent MONTEIL, « La vie culturelle en Afrique noire », 23 décembre 1963, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1963.
- N°467 : Lev GILLET, « Jérusalem, symbole de convergences spirituelles », 16 janvier 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1964.
- N°468 : Louis Joseph LEBRET : « Le Liban au tournant », 20 décembre 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1964.
- N°469 : Julia HENDERSON, « Le défi de la situation sociale dans le monde », 10 février 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1964.
- N°470 : ʻUthmân al-DANÂ, « Al-Taṣmîm wa mustaqbal Lubnân » (La planification et l'avenir du Liban), 24 février 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1964.
- N°471-472 : René HABACHI, « Exposé critique sur ''Les Arabes d'hier à demain'' de Jacques BERQUE. 1-L'évolution économique et technique ; 2-L'aventure sociale et politique ; 3-Entre Abraham et Héraclite : mystique ou technique ? 4-Les Arabes, le monde et l'Occident », 9 mars 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1964.
- N°475 : Mûsâ al-ṢADR, « Marjaʻ al-shîʻa al-awwal yaḥjju ilà Makka : aḍwâ' wa ta'ammulât » (Le pèlerinage à la Mecque de la première autorité chiite), 6 avril 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1964.
- N°476 : René HABACHI, « Hamlet : prince de l'absurde », 20 avril 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°8, 1964.
- N°477 : Zakî Najîb MAḤMÛD, « Shîkisbîr fî ʻaṣrihi wa fî kulli ʻaṣr » (L'universalité de Shakespeare), 21 avril 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°8, 1964.
- N°478 : Riḍâ WAḤÎD, « Al-Ḍamân al-ijtimâʻî, tharwa insâniyya fî ḥaḍâratinâ al-ṣinâʻîyya » (La sécurité sociale : richesse humaine dans notre civilisation industrielle), 11 mai 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1964.
- N°479 : Jean FOURASTIÉ, « La civilisation en devenir », 26 octobre 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1964.

- N°480 : Mohammad Aziz LAHBABI, « L'ère de la détraumatisation », 19 novembre 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1964.
- N°481 : Jacques BERQUE, « Problèmes de la culture arabe contemporaine », 30 novembre 1964, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1964.
- N°482 : Nadîm DIMASHQIYYIH, « Shawâghil al-duwal al-nâmiya fî mu'tamar Jinîf li al-tijâra wa al-inmâ' » (Inquiétudes du Tiers-monde à la conférence de Genève sur le commerce et le développement.
- N°483 : Khalîl Taqî al-DÎN, 'Afîf al-ṬÎBÎ, Michel ASMAR, « Lubnân fî shakhṣiyyatihi wa ḥuḍûrihi » (Ouvrage de Michel Chiha), 29 décembre 1964, non publiée, (pas de texte).
- N°484 : Jacques METTRA, « 1914 : deux écrivains français devant l'événement, Charles Péguy et Romain Rolland », 7 janvier 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1965.
- N°485 : Jawad BOULOS, « Le patrimoine libanais et sa réactivation », 18 janvier 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1965.
- N°486 : Michel ASMAR, Khâlida SA'ÎD, Luc NORIN, Nâhida Faḍlî al-DAJJÂNÎ, Nâthir al-'UMARÎ, Muṣṭafâ Shâkir al-SAYYÂB, « Hommage à Badr Shakîr al-Sayyâb », 21 janvier 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1965.
- N°487 : Fu'âd 'AMMÛN, « Lubân fî dunyâ al-'Arab » (Le Liban dans la fraternité arabe), 25 janvier 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1965.
- N°488 : Armand du CHAYLA, « Vingt ans au service de la diplomatie », 28 janvier 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1965.
- N°489 : Edward GHURRA, « Lubnân al-mughtarib wa dawrihi fî al-nahḍa al-lubnâniyya al-ḥdîtha » (Les collaboration des émigrés au devenir national), 8 février 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1965.
- N°490 : Ḥassan al-ḤASSAN, « Al-I'lâm ṣulṭa wa fann » (Prestige de l'information et ses moyens techniques), 11 février 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1965.
- N°491 : 'Adnân ISKANDAR, « Lubnân al-idârî » (L'administration [au Liban]), 22 février 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°4-5, 1965.
- N°492 : René HABACHI, « Générations nouvelles : engagement 1965 », 1 mars 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1965.
- N°493 : Habib BOURGUIBA, « Al-Bûrqîbiyya : madhhab wa nahj niḍâl fî sabîl al-ḥuriyya wa al-taqaddum » (Le bourguibisme : doctrine et méthode de lutte pour la liberté et le progrès), 8 février 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1965.

- N°494 : Bashîr al-ʻARÎḌÎ, « Lubnân al-siyâsî » (La politique [au Liban]), 8 mars 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1965.
- N°495 : Amîn al-ḤÂFIZ, « Lubnân al-iqtiṣâdî » (L'économie [au Liban]), 18 mars 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°4-5, 1965.
- N°496 : William ABRAHAM, « The ''consciencism'' of President Kwame Nkrumah », 24 mars 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1965.
- N°497 : Karîm ʻAZQÛL, « Le ''consciencisme'' du président Kwame Nkrumah », 25 mars 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1965.
- N°498 : Denise BARRAT, « Témoignage sur des témoins : François Mauriac, Jean Amrouche, Louis Massignon, Pierre Emmanuel », 1 avril 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°4-6, 1965.
- N°499 : Riḍâ WAḤÎD, « Lubnân al-ijtimâʻî » (Le social), 5 avril 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°4-5, 1965.
- N°500 : Albert LAḤḤÂM, « Al-Judhûr al-rûḥiyya li al-risâla al-lubnâniyya » (Les fondements spirituels de la vocation libanaise), 8 avril 1965, non publiée, (pas de texte).
- N°501 : Emile BLANCHET, « Problème de la jeunesse », 9 avril 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1965.
- N°502 : Najîb ʻALAM AL-DÎN, « Al-usus al-ṣaḥîha li-ṣinâʻa siyâḥiyya lubnâniyya » (Les fondements d'une industrie touristique libanaise), 22 avril 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1965.
- N°503 : Jean ROUS, « Senghor et la voie africaine du socialisme », 27 avril 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1965.
- N°504 : Naṣrî SALHAB, « Fî khuṭà al-Maṣîḥ » (Christianisme et islam au Liban : Dans les pas du Christ), 3 mai 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965.
- N°505 : Georges KHUḌR, « Al-Masîḥiyya wa al-qaḍâya al-ijtimâʻiyya wa al-iqtiṣâdiyya » (Christianisme et islam au Liban : Le christianisme en prise avec les problèmes économiques et sociales), 10 mai 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965.
- N°506 : François Dupré La TOUR, « Christianisme et islam au Liban : Le christianisme et la science d'aujourd'hui), 13 mai 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965.
- N°507 : Yûsif Abû ḤALQA, « Fî khṭà Mohammad » (Christianisme et islam au Liban : Dans les pas de Mohammad), 10 mai 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965.
- N°508 : Edouard LAHAM, « Le rôle des glandes endocrines dans le développement de l'individu. Incidences psycho-sociales », 20 mai 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1965.

- N°509 : Mûsâ al-ṢADR, « Al-Islâm wa thaqâfa al-qarn al-ʻishrîn » (Christianisme et islam au Liban : islam et culture au XXe siècle), 24 mai 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965.
- N°510 : Ḥassan ṢAʻAB, « Al-Islâm wa qaḍâya al-ʻaṣr al-iqtiṣâdiyya wa al-ijtimâʻiyya » (Christianisme et islam au Liban : islam face aux problèmes du temps présent), 27 mai 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965.
- N°511 : Youkim MOUBARAC, « Al-Islâm wa al-masîḥiyya fî Lubnân - Aḍwâ' wa ta'ammulât » (Christianisme et islam au Liban : le dialogue islamo-chrétien au Liban et sa fécondité), 31 mai 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965.
- N°512 : Ṣubḥî al-ṢÂLIḤ, « Al-Islâm wa al-masîḥiyya fî Lubnân - Aḍwâ' wa ta'ammulât » (Christianisme et islam au Liban : le dialogue islamo-chrétien au Liban et sa fécondité), 3 juin 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965.
- N°513 : Edward ḤUNAYN, « Lubnân al-ghad » (Liban de demain), 8 novembre 1965, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1965.
- N°514 : Ḥassan ṢAʻAB, ADONIS, Salwâ NAṢṢÂR, Unsî al-ḤAJJ, René HABACHI, Michel ASMAR, Martiniano RONCAGLIA, « Mu'allafât Khalîl Râmiz SARKÎS » (L'œuvre de Khalîl Râmiz SARKÎS), 10 janvier 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1966.
- N°515 : Jacques HENRI-LABOURDETTE, « Problèmes posés par l'accroissement rapide des villes », 18 janvier 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1966.
- N°516 : Khaṭṭâr SHIBLÎ et Mohammad ʻAṬALLÂH, « Al-Mu'assasât al-iqtiṣâdiyya » (Les institutions économiques), 14 février 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1966.
- N°517 : Jean NAKHÛL (Au nom de l'état-major de l'Armée libanais), « Al-Jaysh wa dawruhu fî iṭâr al-waṭan » (L'armée), 21 février 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1966.
- N°518 : Dossier vide.
- N°519 : Fu'âd DIRYÂN et Elias al-HABR, « Al-Mu'assasât al-niqâbiyya » (Les institutions syndicales), 28 février 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1966.
- N°520 : Jean SALLES, Claire GEBEYLI, Roger ASSAF, Andrée CHÉDID, « L'œuvre d'Andrée Chédid », 7 mars 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1966.
- N°521 : Jubrân ḤAYIK, « Al-Mu'assasât al-Iʻlâmiyya » (Les institutions médiatiques), 14 mars 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1966.

- N°522 : Anwar al-KHAṬÎB, « Al-Mu'assasât al-ijtimâ'iyya » (Les institutions sociales), 21 mars 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°78, 1966.
- N°523 : Bahîj ṬABBÂRA, « Al-Mu'assasât al-siyâsiyya » (Les institutions politiques), 28 mars 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1966.
- N°524 : Marûn KISRWÂNÎ, Antoine SA'AD, 'Umar ZAYN, « Al-Mu'assasât al-ṭullâbiyya » (Les instituions estudiantines), 4 avril 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°7-8, 1966.
- N°525 : Dossier vide.
- N°526 : Farîd JABR, Ahmad MAKKÎ et Mûsâ al-ṢADR, « Al-'ADâla al-ilâhiyya » (La justice divine), 5 mai 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1966.
- N°527 : Mohammad YAKAN, Albert LAḤḤÂM, Ḥassan SA'AB, « Al-'Adâla al-siyâsiyya » (La justice politique), 9 mai 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1966.
- N°528 : Farîda ḤADDÂD, 'Umar MISQÂWÎ et Georges KHUḌR, « Al-'Adâma al-ijtimâ'iyya » (La justice sociale), 12 mai 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1966.
- N°529 : Grégoire ḤADDÂD, Ḥusayn ḤAMÂDIH, Naṣrî SALHAB, « Al-Insân al-'âdil » (L'homme juste), 16 mai 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1966.
- N°530 : Léopold Sédar SENGHOR, « La négritude est un humanisme du XXe siècle », 19 mai 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1966.
- N°531 : Maurice ZUNDEL, « L'homme existe-t-il ? », 30 mai 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1966.
- N°532 : Maurice ZUNDEL, « Nos origines humaines en avant de tous », 2 juin 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1966.
- N°533 : Unsî al-ḤAJJ, Edward MONIK, Claire GEBAILI, Georges GHANIM, Khalîda SA'ÎD, Nadia TUÉNI, « Avec Nadia Tuéni, à la recherche d'une poétique », 7 novembre 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°1, 1966.
- N°534 : Philippe MOTTU, « Le destin de l'homme face au monde moderne », 10 novembre 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1966.
- N°535 : Henri COURSTER, « Le droit humanitaire : l'apport de l'islam », 17 novembre 1966, non publiée, (texte).
- N°536 : Amîna al-SA'ÎD, « Al-Mar'a al-'arabiyya wa taḥaddî al-mujtama' : min wâqi' al-ghiyâb ilà ḥuḍûr mughâmir » (La femme arabe devant le défi social), 12 décembre 1966, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1966.

- N°537 : Kamâl JUMBLÂṬ, « Al-Sha'b » (Le peuple), 9 janvier 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1967.
- N°538 : Ghâlib al-TURK, « Al-Muḥâfaẓât » (Les Mohafazats), 16 janvier 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°2, 1966.
- N°539 : René HABACHI, « Trois manifestes révolutionnaires et nous : 1- le manifeste du communisme : Karl Marx », 19 janvier 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1967.
- N°540 : René HABACHI, « Trois manifestes révolutionnaires et nous : 2- le manifeste du personnalisme : Emmanuel Mounier », 23 janvier 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1967.
- N°541 : Jean LACROIX, « L'athéisme et la pensée méditerranéenne », 9 février 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°6, 1967.
- N°542 : Jamîl ṢALÎBÂ, Michel ASMAR, Jean LACROIX, Ṣubḥî al-ṢÂLIḤ, Omar ADADA, Nâṣîf NAṢṢÂR, « René Habachi, un philosophe libanais », 13 février 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°7, 1967.
- N°543 : René HABACHI, « Trois manifestes révolutionnaires et nous : 3- manifeste pour une civilisation solidaire : Louis Joseph Lebret », 20 février 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°3, 1967.
- N°544 : Michel HAYEK, « Nouvelles approches de l'islam », 6 mai 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1967.
- N°545 : Maurice MAROIS, « Attitude de l'homme contemporain devant la vie : science et responsabilité », 9 mars 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1967.
- N°546 : Alian CUNY, « L'homme claudélien », 13 mars 1967, non publiée, (texte).
- N°547 : Ahmad Ṭâlib al-IBRÂHÎMÎ, « Al-Tarbiya wa al-thaqâfa fî al-Jazâ'ir » (Enseignement et culture en Algérie), 19 avril 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1967.
- N°548 : Ahmad Ṭâlib al-IBRÂHÎMÎ, « Albert Camus vu par un Algérien », 20 avril 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1967.
- N°549 : Carl BOBLETER, « Le rôle de l'Autriche dans la coopération européenne et mondiale », 11 mai 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°4, 1967.
- N°550 : Joseph ZA'ARÛR, « Al-Wiḥda 'An târîq al-tarbiya wa al-thaqâfa » (Education et unite), 15 mai 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1967.
- N°551 : 'Abbâs FARḤÂT, « Al-Wiḥda 'An târîq al-tanmiya al-ijtimâ'iyya » (Développement social et unité), 18 mai 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1967.

- N°552 : Charles RIZQ, « Al-Wiḥda ʻAn târîq al-iʻlâm » (Information et unité), 22 mai 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1967.
- N°553 : René HABACHI, « Un dynamique de l'homme et de l'Etat libanais », 29 mai 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1967.
- N°554 : Sulaymân al-ZAYN, « Ta'ammulât fî al-wiḥda » (Réflexions du l'unité), 1 juin 1967, *Les Conférences du Cénacle*, n°5, 1967.
- N°555 : Rouben MALEK, « La poésie française d'aujourd'hui », 27 novembre 1967, non publiée, (texte).
- N°556 : Fernando Della ROCCA, « Le progrès des peuples et le monde d'aujourd'hui », 11 décembre 1967, non publiée, (texte).
- N°557 : ADONIS, « Lubnân al-ghâ'ib al-ḥâḍir » (De l'absence à la présence), 5 février 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°558 : Georges KHUḌR, « Lubnâna al-taḥaddî al-rûḥî" (Le défi spirituel), 8 février 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°559 : Elie SÂLIM, « Lubnân al-mustayqiẓ ʻalà al-miḥna » (Un Liban révélée à soi-même), 12 février 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°560 : Manṣûr SHALLÎṬÂ, « Lubnân al-Iʻlâm al-ṣaḥîḥ" (Pour une information constructive), 15 février 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°561 : ʻAbdallâh ʻAbd al-DÂYIM, « Al-Yaqaẓa al-shaʻbiyya al-shâmila » (Pour un réveil populaire), 19 février 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°562 : Zakariya NSOULI, « La jeunesse libanaise à la croisée des chemins », 22 février 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°563 : Ṣâdiq Jalâl al-ʻAẒM, « Al-Naqd al-dhâtî » (Exigences d'une autocritique), 26 février 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°564 : Hishâm NASHÂBIH, « Lubnân al-tarbiya al-mutakayyifa » (Pour un enseignement approprié), 29 février 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°565 : Mohammad ʻAṬALLÂH, « Lubnân al-mawârid wa al-ḥam al-ḥaḍârî » (Potentiel économique et dimension de civilisation), 4 mars 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°566 : Edouard SAAB, « Un Liban solidaire des Arabes », 7 mars 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°567 : Ghassân KANAFÂNÎ, « Lubnân wâsiṭat al-ʻaqd al-ʻarabî » (Vocation du Liban au cœur du monde arabe), 11 mars 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.

- N°568 : Georges KHUḌR, « Al-Masîḥiyya wa al-‘Arab » (Le christianisme et les Arabe), 12 mars 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°569 : Omar ADADA, « La participation, gage de notre avenir », 14 mars 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°570 : Albert LAḤḤÂM, « Lubnân al-taḍâmun al-‘âlamî » (Un Liban solidaire du monde), 18 mars 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°571 : Ghassân MA‘ALÛF, Joseph ZA‘ARÛR, Muṣṭafâ NI‘MIH, Michel KÎRYÂKÛS, Farîda ḤADDÂD et Michel ASMAR, « Avec les jeunes et les étudiants », *Les Conférences du Cénacle*, n°9-10, 1968.
- N°572 : Joseph NAFFAH, « L’organisation scientifique, facteur de survie », 21 mars 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°573 : Bahîj ṬABBÂRA, « Lubnân al-mu’assasât » (Institutions libanaises et exigences de développement), 25 mars 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°1-6, 1968.
- N°574 : Varazdat HAROUTOUNIAN, « L’architecture arménienne hier, aujourd’hui et demain », 22 avril 1968, non publiée, (texte résumé).
- N°575 : Joseph ZA‘ARÛR, « Al-Takhṭîṭ al-tarbawî wa tanmiyat al-mawârid al-bashariyya » (La planification éducative et le développement des ressources humaines), 27 mai 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1968.
- N°576 : Fouad BIZRI, « Etat et peuple au service du développement », 30 mai 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1968.
- N°577 : Khalîl SÂLIM, « Al-Lubnânî wa tamwîl binâ’ Lubnân » (Le Libanais et le financement de l’édification du Liban », 3 juin 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1968.
- N°578 : Pierre MASSÉ, « Dialogue avec l’avenir », 7 novembre 1968, *Les Conférences du Cénacle*, n°11-12, 1968.
- N°579 : Maxime RODINSON, « Le devenir arabe et les perspectives de la modernité », 23 décembre 1968, non publiée, (texte).
- N°580 : René HABACHI, « Inquiétudes nationales et pouvoir étudiant », 13 mars 1969, non publiée, (texte).
- N°581 : Khalîl al-KHÛRÎ, « Liban d’aujourd’hui », 12 août 1969, non publiée, (pas de texte).
- N°582 : René MAHEU, « L’Unesco et la culture », 22 décembre 1972, non publiée, (texte).
- N°583 : Youakim MOUBARAC, « Goerges KHUḌR, Yûsif IBSH, Khâlida SA‘ÎD, François Dupré La TOUR, Mûsâ al-ṢADR, « Pentalogie islamo-chrétienne », 10 janvier 1973, (texte).

- N°584 : Jean DANIÉLOU, « Les croyants dans le monde d'aujourd'hui », 18 janvier 1974, non publiée, (texte).
- N°585 : Francesco GABRIELLI, « L'islam en Méditerranée », 18 janvier 1974, non publiée, (texte).
- N°586 : Antoine KHAYR, Bûlus NA'AMÂN, Zakariya NSOULI et Edmond N'ÎM, « Al-Takwîn al-târîkhî li lubnân al-siyâsî wa al-dustûrî » (La formation historique du Liban politique et constitutionnel), 29 mars 1974, non publiée, (textes).
- N°587 : Michel 'AṢÎ, Nûr SALMÂN et Tawfîq 'AWWÂD, « Qawâfil al-zamân aw qaṣâ'id al-baytayn » (Ouvrage de Tawfîq 'AWWÂD), 2 avril 1974, non publiée, (pas de texte).
- N°588 : Taqî al-Dîn al-ṢULḤ, Mario PÉDINI, 'Abd al-Qâdir SAḤRÂWÎ, Maurice Cuve de MURVILLE, Kamâl JUMBLÂṬ, Georges SIDIQNÎ, Mohammad Ḥassan al-ZAYYÂT, « La solidarité méditerranéenne », 27 mai 1974, [Les textes sont publiés dans *'Ahda al-Nadwa*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1997).
- N°589 : 'Abdalla AZAR, « Heidegger ou le défi de la métaphysique », 20 novembre 1974, (texte).
- N°590-594 : « Les rencontres culturelles libano-syriens », 2-9 décembre 1974.
- N°595 : Mohammad al-BA'ALBAKÎ, Jubrân ḤÂYIK, Youkim MOUBARAC et Michel ASMAR, « La pentalogie antiochienne », 10 novembre 1984, non publiée, (textes).
- N°596 : Henri PHARAON, Youkim MOUBARAC et Ḥusayn al-ḤUSAYNÎ, « La pentalogie antiochienne : un appel pour un pacte islamo-chrétien », 1 novembre 1984, non publiée, (textes).
- N°597 : Yûsif BSHÂRA, Michel ASMAR, Elias KHALÎFIH, Nâṣîf NAṢṢÂR, Buṭrus ḤARB, « La maronité et les défis actuels », 15 décembre 1984, non publiée, (textes).

2 – Les sources imprimées

A – Les conférences du Cénacle publiées dans la revue du Cénacle : *Les Conférences du Cénacle*

- 1ère année : 1947
- 2ème année : 1948
- 3ème année : 1949
- 4ème année : 1950

- 5ème année : 1951
- 6ème année : 1952
- 7ème année : 1953
- 8ème année : 1954
- 10ème année : 1956
- 11ème année : 1957
- 13ème année : 1959
- 14ème année : 1960
- 15ème année : 1961
- 16ème année : 1962
- 17ème année : 1963
- 18ème année : 1964
- 19ème année : 1965
- 20ème année : 1966
- 21ème année : 1967
- 22ème année : 1968

B – Les publications du Cénacle et les livres de Michel Asmar

i – Publications arabophones

- ʿABD AL-ʿÂL Ibrâhîm, *Muḥâdarât Ibrâhîm ʿAbd al-ʿÂl fî al-Nadwa al-lubnâniyya* (Les conférences d'I. Abd-al-ʿÂl au Cénacle libanais), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1960.
- Al-AḤDAB Ibrâhîm, *Al-ʿIlâqât al-khârijiyya* (Les Relations étrangères), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1962.
- ASMAR Michel, *Yawmiyyât Michel Srûr*, Beyrouth, Dâr al-Makshûf, 1938.
- ASMAR Michel, *Baʿda al-miḥna… wa qabluha* (Après la Crise… et avant-elle), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1959.
- ASMAR Michel, *Al-Nudwa taʿbîr ʿan al-waʿî al-lubnânî* (Le Cénacle expression de la conscience libanaise), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1963.
- ASMAR Michel, *Fi Ṣamîm miḥnnat al-ʿâm 1967* (Au cœur de la crise de 1967), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1967.
- Al-ASHKAR Asad, *Al-Mujtamaʿ bayna al-taṭawwur wa al-binâʾ* (La société entre l'évolution et la construction), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1953.
- BʿALBAKÎ Laylâ, *Naḥnu bilâ aqniʿa* (Nous démasqués), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1959.
- BUSTROS Eveline, *Michel Chiha, évocations*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1956.

- CHIHA Michel, *Lubnân fî shakhsiyyatihi wa ḥudûrihi* (La personnalité du Liban et sa présence), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1965.
- COLLECTIF, *Dhikrâ Ḥabîb Abî Shahlâ fî al-Nadwa al-lubnâniyya* (Commémoration de H. Abî Shahlâ au Cénacle Libanais), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1957.
- COLLECTIF, *Lubnân fî muḥâfaẓâtihi* (Physionomie du Liban : Les mohafazats), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1961.
- DANÂ ‘Uthmân, *Al-Taṣmîm wa mustaqbal Lubnân* (La planification et l’avenir du Liban), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1960.
- Al-HÂJJ Kamâl, *Fî ghurrat al-ḥaqîqa* (A la lueur de la vérité), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1966.
- Al-HÂJJ Kamâl, *Al-Falsafa al-lubnâniyya al-ḥadîtha* (La philosophie libanaise moderne), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1964.
- HABACHI René, *Ḥaḍâratunâ ‘alâ al-muftaraq* (Notre civilisation au tournant), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1960.
- HABACHI René, *De l’homme et de la connaissance*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1960, 2 tomes.
- HABACHI René, *Falsafa li zamaninâ al-ḥâdir* (Une philosophies pour notre temps actuel), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1964.
- ḤADDÂD Fu’âd, *Muḥâdarât Fu’âd Ḥaddâd fî al-Nadwa al-lubnâniyya* (Les conférences de Fu’âd Haddâd au Cénacle libanais), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1960.
- Al-KHÛRÎ Yûssîf, *Al-Mûsîqâ wa al-tarbiya* (La musique et l’éducation), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1957.
- MA‘LÛF Emile, *Al-Ittijâh al shakhṣânî ‘inda Khalîl Râmîz Sarkîs fî kitâb J‘îtâ* (Le penchant personnaliste chez Khalîl Râmiz Sarkîs dans son livre *J‘îtâ*), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1972.
- MOUBARAC Youakim, *Mûjaz ‘an al-islâm* (Abrégé de l’islam), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1975.
- SALÂM Ṣâ’ib, *Lubnân wâḥid lâ Lubânânân* (Un seul Liban et non pas deux), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, Beyrouth, 1964.
- SARKÎS Khâlîl Râmiz, *Ṣawt al-ghâ’ib* (voix de l’absent), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1956.
- SARKÎS Khalîl Râmiz, *Min lâ shay’* (De rien), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1958.
- SARKÎS Khalîl Râmiz, *Waṣiyya fî kitâb* (Un testament dans un livre), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1960.
- SARKÎS Khalîl Râmîz, *Ayyâm al-samâ’* (Jours du ciel), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1960.
- SARKÎS Khalîl Râmîz, *Arḍunâ al-jadîda* (Notre nouvelle terre), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1962.
- SARKÎS Khalîl Râmiz, *Maṣîr* (Destin), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1965.

- SARKÎS Khalîl Râmiz, *J'îtâ Muḥâwala dhât ṣawtayn* (*J'îtâ* : Essai à deux voix), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1970.
- ZURAYQ Qusṭanṭîn, *Al-Qadiyya al-'arabiyya 1953* (La cause arabe 1953), Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1953.

ii – Publications francophones et anglophones

- ABD EL-AL Ibrahim, *Les aménagements hydrauliques dans l'économie libanaise,* Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1951.
- ABD EL-AL Ibrahim, *Energies libanaises*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1952.
- ABD EL-AL Ibrahim *Paysannerie libanaise,* Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1953.
- ABD EL-AL Ibrahim, *Construire,* Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1956.
- CHIHA Michel, *Visage et présence du Liban*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1954.
- CHIHA Michel, *Evocation*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1956.
- CHIHA Michel, *Lebanon at home and abroad,* translated from frensh by Leo Arnold & Jean Montegr, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1966.
- HABACHI René, *Sociologie et développement*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1972.
- HABACHI René, *Notre civilisation au tournant,* Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1958.
- HABACHI René, *Charte pour une jeunesse libanaise,* Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1958.
- HABACHI René, *La colonne brisée de Baalbeck*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1963.
- MONTEIL Vincent, *Les grands courants de la literature arabe contemporaine,* Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1959.
- MOUBARAC Youakim, *Pentalogie Islamo-Chrétienne,* 5 tomes, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1972-1973.
- MOUBARAC Youakim, *Pentalogie antiochienne/domaine maronite,* 5 tomes dans 7 volumes, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1984.
- Operation mission to Lebanaon, *United States technical and economic assistance to Lebanon,* Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, [s.d].
- (Abbé) PIERRE, *Une conférence de l'abbé Pierre,* Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1959.
- SAADÉ Fouad, *Le développement de l'agriculture au Liban* Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 1953.

iii – Philosophie

- CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe,* Paris, Gallimard, 1942.
- CAMUS, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- DE CHARDIN Teilhard, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1952-1969, 10 tomes.
- DE BEAUVOIR Simone, *Le Deuxième sexe I, II*, Paris, Gallimard, 1949.

- MARITAIN Jacques, *Religion et culture*, Paris, Sesclee de Brouwer, 1968.
- MOUNIER Emmanuel, *Le Personnalisme*, Paris, PUF, 2009.
- MOUNIER Emmanuel, *Manifeste au service du Personnalisme (1936)*, Chicoutimi, Collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Emile-Boulet de l'Université du Québec, http://bibliothèque.uqac.uquebec.ca/index.htm
- MOUNIER Emmanuel, *Introduction aux Existentialismes*, Rennes, Publications universitaires de Rennes PUR, 2010.
- MOUNIER Emmanuel, *L'Engagement de la foi*, Paris, Parole et Silence, 2005.
- MOUNIER Emmanuel, *L'Affrontement chrétien*, Paris, Seuil, 1948.
- NIETZCHE, *Dernières lettres : hiver 1887 – hiver 1889. De la* Volonté de puissance *à l'*Antichrist, traduction et présentation par Yannik Souladié, Paris, Manucius, 2011.
- NIETZSCHE, *Ecrits autobiographiques*, Paris, Manicius, 2011.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le néant*. *Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1945.

iv – Histoire

- ABÛ SHABAKI Elias, *Rawâbiṭu al-fikri wa al-rûḥ bayna al-'arab wa al-ifranj*, Beyrouth, Manshûrât dâr al-Makshûf, 1945, (Réédité par Dâr al-Nahâr, 2008).
- 'AFLAQ Michel, *Fî Sabîl al-Ba'th,* Damas, Dâr al-Ṭalî'a li-al-ṭibâ'a wa al-nashir, 1959.
- 'AQL Fâḍil Sa'îd, *Falsafat al-Shahâbiyya*, Beyrouth, Dâr al-'Aql, 1964.
- BOULOS Jawad, *Al-usus al-haqîqiyya li-lubnân al-mu'âsir,* Mu'assasat Jawad Boulos, [s.l], [s.d].
- Al-BUSTÂNÎ Emile, *Al-Mithâq al-waṭanî. Lubnân al-mustaqbal*, Beyrouth, [s.e], 1958.
- CHIHA Michel et autres, *La morale et les affaires*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1940.
- CHIHA Michel, *Palestine,* Beyrout, Dar An-Nahar et Fondation Chiha, 2003.
- CHIHA Michel, *Politique intérieure*, Beyrouth, Dar An-Nahar et Fondation Chiha, 2004.
- CHIHA Michel, *Variations sur la Méditerranée*, Dar an-Nahar et Fondation Chiha, 1994.
- *Le Congrès arabe (al-mu'tamar al-'arabî al-awwal al-mun'aqid bi-shâri' Saint-Germain fî Bârîz, 18-21 juin 1913)*, Le Caire, Le Haut Comité du parti de la Décentralisation (*Hizb al-lâ-markaziyya*), 1913.
- CORM Charles, *La Montagne inspirée*, [s.e], 1945.
- DOMENACH Jean-Marie, *Ce qui je crois*, Paris, Grasset, 1978.
- DUWAYHÎ Istfân, *Tarihu al-azmina*, Edition Buṭrus Fahd (abbé), Dar Laḥd Khâtir, Beyrouth, s.d.
- GEMAYEL Anṭûn, *Al-Ta'lîm al-waṭanî al-lubnânî* (l'éducation nationale libanaise), Le Caire, Imprimerie al-Ma'ârif, 1921.
- Al-HÂJJ Kamâl, *Falsafat al-mîthâq al-waṭanî. Mabḥath falsafî lâhûtî siyâsî ḥawla al-ṭâ'ifiyya fî lubnân 'alâ daw' al-mîthâq al-waṭanî*, Beyrouth, [s.e], 1961.
- JOUPLAIN (Paul NOUJAIM), *La question du Liban : Etude d'histoire diplomatique et de droit international*, Paris, Librairie nouvelle de droit et de jurisprudence, 1908.
- KHAIRALLAH T. Khairallah, *Le problème du Levant. Les régions arabes libérées. Syrie, Irak, Liban. Lettre ouverte à la Société des Nations*, Paris, Editions Ernest Laroux, 1919.

- KHAIRALLAH T. Khairallah, *Autour de la question sociale et scolaire en Syrie*, Alexandrie, [s.e], 1908.
- KHAIRALLAH Tannous, *La question du Liban. Précédé d'une allocution de M. Denys Cochin*, Paris, Plon-Nourrit, 1915.
- Al-KHÛRÎ Bshâra, *Haqâ'iq lubnâniya,* Beyrouth, [s.e], 1966, 3 tomes.
- KHÛRÎ Ra'îf, *Al-Fikr al-'arabî al-ḥadîth; Âthar al-thawra al-faransiya fî tawjîhihi al-siyâsî wa al-ijtimâ'î,* Beyrouth, Manshûrât Dâr al-Makshûf, 1943.
- LAMMENS Henri, *La Syrie : précis historique*, Beyrouth, Dâr Laḥd Khâtir, s.e, s.d., 2 tomes.
- *Majmû'at al-wathâ'iq al-siyâsiyya al-muta'alliqa bi-al-niẓâm al-siyâsî fî Lubnân*, Beyrouth, Manshûrât Markaz al-abḥâth – Al-Jam'iyyat al-lubnâniyya li-al-'ulûm al-siyâsiyya, 1968.
- RABBATH Edmond, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1986.
- SAWDA Joseph, *Le Règlement organique et protocoles*, Le Caire, Imprimerie d'al-Hilâl, 1910.
- SAWDÂ Yûsif, *Lubnân al-ḥaḍârî*, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1979.
- SAWDÂ Yûsif, *Fî sabîl al-istiqlâl*, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1998.
- SAWDÂ Yûsif, *Fî sabîl Lubnân*, Le Caire, [s.e], 1919.
- De TRÂZÎ Philippe, *Târîkhu al-sahâfa al-'arabiyya,* Beyrouth, [s.e], 1913, 4 tomes.
- ZAYDÂN Jurgî, *Mashâhîru al-Sharq fî al-qarn al-tâsi' 'ashar,* Le Caire, Matba'at al-hilâl, 1922.

3 – Témoignages

- ASMAR, Renée Herbouze (juillet 2010 à Paris ; novembre et juillet 2011 à Beyrouth, janvier et avril 2012 à Beyrouth, 2 août 2013 à Beyrouth)
- ASMAR, Sâmî (avril 2011 à Beyrouth)
- ASMAR, Sibiânâ (Ecrit ; 24 octobre 1996)
- KHAYR, Antoine (septembre 2011 à Beyrouth)
- NASSÂR, Nâsîf, (août, 2011 à Beyrouth)
- SARKÎS, Khalîl Râmiz (octobre 2011 à Londres)

II – Etudes relatives au Cénacle Libanais

- *'Ahdu al-Nadwa al-lubnâniyya (Les Années Cénacle)*, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1997.
- 'AṬALLÂH Ṭûnî, *Qawâ'id al-i'râb fî al-siyâsa al-lubnâniyya* (Syntaxe de la politique libanaise), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2012.
- ELIAS Amin, *Les conférences du Cénacle Libanais (index)*, [s.e], Kaslik, 2007.
- ELIAS Amin, *Michel Asmar fondateur du Cénacle Libanais et le mouvement culturel au Liban (1946 – 1975)*, mémoire en vue de l'obtention d'un DEA en Histoire sous la direction du Dr. Jean SHARAF, Université Saint-Esprit de Kaslik (Usek), Kaslik, 2008.

- ELIAS Amin, *Lubnân bi qalam mufakkirî al-Nadwa, muḥâḍarât mukhtâra min al-Nadwa al-lubnâniyya*, Kaslik-Liban, Pusek, 2012.
- ELIAS Amin, *Lubnân bi qalam mufakkirâ al-Nadwa, maqâlât mukhtâra min al-Nadwa al-lubnâniyya*, Kaslik-Liban, Pusek, 2012.
- *Michel Asmar,* Al-Ḥaraka al-thaqâfiyya – Antélias, Antélias, 1985.
- NAṢṢÂR Milḥim, *Al-Adab fî nashât al-nadwa al-lubnâniyya* (La littérature au Cénacle libanais), Beyrouth, Faculté de l'Education à l'Université libanaise, 1972.
- *Zamanu al-Nadwa (1946-1975), bayna al-târîkh wa al-dhâkira wa al-ḥadir (Les Années Cénacle 1946-1975, entre histoire, mémoire et actualité*, Beyrouth, Editions du Cénacle libanais, 2012.

III – Articles relatifs au sujet du Cénacle Libanais et de Michel Asmar

1. BRAGUE Rémi, « Comment on écrit l'histoire », *Alcinoé (le temps)*, (Direction Jad HATEM), n°1, 2010, Beyrouth, p. 7-22.
2. COLLECTIF, « La Maronité culturelle et les dix valeurs », *Al-Nahâr al-'arabi wa d-dawli*, n°400, 1985, Beyrouth, p. 55 - 58.
3. ELIAS Amin, « Commémoration de Michel Asmar », *Al-Nahâr*, n°23566, 25/12/2008, Beyrouth, p. 16.
4. ELIAS Amin, « Michel Asmar fondateur du Cénacle Libanais et engagement libanais », *Al-Nahâr*, n°23915, 27/12/2009, Beyrouth, p. 13.
5. ELIAS Amin, « En marge de la pensée de Youakim Moubarac et de Ḥassan Ṣa'b », *Al-Akhbâr*, Beyrouth, 9/6/2010.
6. ELIAS Amin, « Youakim Moubarac et la tendance laïque », *Al-Akhbâr*, Beyrouth, 4/3/2010.
7. ELIAS Amin, « Du Cénacle des Douze au Cénacle Libanais : Témoignage de Khalîl Ramiz Sarkîs », *Al-Nahâr*, Beyrouth, 8/1/2012
8. ELIAS Amin et AVON Dominique, « Libéralisme, Tolérance, Laïcité… Navigation de concepts autour de la Méditerranée », *http://droitdecites.org/2011/01/03/religions-secularisation-et-laicite-des-concepts-en-mouvement-dcie/*, 3/1/2011, et dans *Affaires Stratégiques*, n°2, 2011, Tunis, p. 54-70.
9. Dominique AVON et Amin ELIAS, « L'identité nationale comme dépassement du confessionnalisme : l'Egypte selon Taha Husayn », *Facteur d'identité, Faktoren der Identität* (dir. Dominique AVON et Jutta LANGENBACHER-LIEBGOTT), Bern, Peter Lang, 2012, p. 263-283.
10. ELIAS Amin, « Le Cénacle libanais, un espace culturel de dialogue », *Figures du dialogue. Problématique, grands pionniers et perspectives comparées*, Actes du Colloque international organisé dans le cadre du Master en relations islamo-chrétiennes, avec le concours de l'Ambassade de Suisse au Liban et *Georges N. Frem Foudation*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, Faculté des Sciences religieuses, 2013, p. 73-100.

11. ELIAS Amin, « Le politique de Khalîl Râmiz Sarkîs entre la philosophie et la théologie », *Khalîl Râmiz Sarkîs Faylasûf al-kalima wa al-âkhar (Kh. R. Sarkîs philosophe de la parole et de l'autrui)*, Baabda, Editions de l'Université Antonine, 2013, p. 164-193.
12. Al-KHÛRÎ Ibrâhîm 'Abdû, « Michel Asmar une institution, une école et un exemple », *Al-Nahâr al-'arabî wa al-dawlî*, n°401, 1985, Beyrouth, p. 46 - 49.
13. KLEIN Étienne, « Aux origines de l'univers », *Alcinoé (le temps)*, (Direction Jad HATEM), n°1, 2010, Beyrouth, p. 23-34.
14. MIR'Î Zaynab, « Michel Asmar l'a voulu un laboratoire des idées. Le Cénacle Libanais reprend ses activités le printemps… », *Al-Akhbâr*, 17/10/2009.

IV – Journaux et Revues arabophones, francophones et anglophones (1946 – 1984) [Cf. Archives]

- *Al-Aḥrâr*, (Arabophone).
- *Al-'Amal*, (Arabophone).
- *Al-Anbâ'*, (Arabophone).
- *Al-Anwâr*, (Arabophone).
- *Al-Bayraq*, (Arabophone).
- *Bayrût*, (Arabophone).
- *Bayrût al-masâ'*, (Arabophone).
- *Al-Binâ'*, (Arabophone).
- *Al-Diyâr*, (Arabophone).
- *Al-Hadaf*, (Arabophone).
- *Al-Ḥadîth*, (Arabophone).
- *Al-Ḥayât*, (Arabophone).
- *Al-Ḥikmat*, (Arabophone).
- *Al-Jarîda*, (Arabophone).
- *Al-Jadîd*, (Arabophone).
- *Al-Jumhûr*, (Arabophone).
- *Al-Jumhûriyya*, (Arabophone).
- *Al-Khawâtir*, (Arabophone).
- *Al-Kifâḥ*, (Arabophone).
- *Lisân al-ḥâl*, (Arabophone).
- *Al-Mar'a*, (Arabophone).
- *Al-Nahâr*, (Arabophone).
- *Al-Niḍâl*, (Arabophone).
- *Ṣadâ Lubnân*, (Arabophone).
- *Al-Ṣafâ'*, (Arabophone).
- *Al-Safîr*, (Arabophone).
- *Ṣawt al-aḥrâr*, 'Arabophone).

- *Al-Shams*, (Arabophone).
- *Al-Shirâ'*, (Arabophone).
- *Al-Raqîb*, (Arabophone).
- *Al-Rawâd*, (Arabophone).
- *Al-Siyâsa*, (Arabophone).
- *Al-Ṭayyâr*, (Arabophone).
- *Télégraphe*, (Arabophone).
- *Al-Yawm*, (Arabophone).
- *Al-Zamân*, (Arabophone).
- *Combat*, (Francophone).
- *Défense nationale [Majallat al-difâ' al-watanî]*, (Bilingue)
- *As-Safa*, (Francophone).
- *La Revue du Liban*, (Francophone).
- *Le Jour*, (Francophone).
- *Le Matin*, (Francophone).
- *Le Soir*, (Francophone).
- *L'Orient*, (Francophone).
- *Magasine*, (Francophone).
- *The Daily Star*, (Anglophone).

V – Encyclopédies et dictionnaires (dictionnaires et livres de philosophie)

A – Encyclopédies et dictionnaires en arabe

- Al-'ALÂYLÎ 'Abdallah, *Lisânu al-'arab,* Beyrouth, Dâr lisânu al-'arab, [s.d], 8 tomes.
- Al-BÂSHÂ Mohammad, *Al-Kâfî*, Beyrouth, Sharikat al-maṭbû'ât li al-tawzî' wa al-nashir, 1992.
- DÂGHIR Yûsif As'ad, *Qâmûs al-ṣaḥâfa al-lubnâniyya 1858 – 1974*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1978.
- ḌAÛ Ṭûnî Yûsif, *Wajhu Lubnân al-abyad Mu'jam al-qarn al-'ishrîn,* Beyrouth, M.C.A s.a.r.l, [s.d].
- Al-FAYRÛZABÂDÎ, *Al-Qâmûs al-muḥît*, Beyrouth, Mu'assasat al-risâla, 1986.
- IBN MANZÛR, *Lisânu al-'arab,* Beyrouth, Dâr Sâdir, [s.d], 11 tomes.
- JAMÎL Jabr, *Mu'jam asmâ' al-'alam fî lubnân*, Beyrouth, [s.e], 2003.
- JIBRÂN Mas'ûd, *Al-Râ'id*, Beyrouth, Dâr al-'ilm li-al-malâyîn 1967.
- S'ÂDIH Fâris, *Mawsû'at al-ḥayât al-niyâbiyya fî Lubnân,* Beyrouth, Qaḍâyâ wa tawthîq, 1998, 19 tomes.
- Al-SHARTÛNÎ Sa'îd, *Aqrabu al-mawârid fî fuṣhi al-'arabiyya wa al-shawârid*, Beyrouth, Maktabat lubnân, 1992, tome 1.

- Al-YÂZAJÎ Ibrâhîm, *Kitâb naj'atu al-râ'id wa shur'atu al-wârid fî al-mutarâdif wa al-mutawârid,* Beyrouth, Maktabat lubnân, 1985.
- Al-ZAMAKHSARÎ, *Asâsu al-balâgha*, Beyrouth, Maktabat Lubnân, 1998.
- Al-ZUBAYDÎ, *Tâju al-'arûs min jawâhiri al-qâmûs,* Beyrouth, Manshûrât maktabat al-Ḥayât, [s.d], 10 tomes.

B – Encyclopédies et dictionnaires en français et en anglais

- ARMOGATHE Jean-Robert, HILAIRE Yves-Marie, MONTAUBIN Pascal et PERRIN Michel-YVES, *Histoire générale du christianisme des origines à nos jours*, Parsi, PUF, 2011, 2 volume.
- BLOCH Oscar et WARTBURG Von Walther, *Dictionnaire étymologique de la langue française,* Paris, PUF, 2009.
- *Encyclopédie de L'Islam- nouvelle édition*, Pays Bas, Leiden Brill, 2002.
- *Encyclopédie Maronite*, Université Saint Esprit de Kaslik, Kaslik-Liban, tome I, 1992.
- *Grand Usuel LAROUSSE,* Paris, Larousse, 1997, 5 tomes.
- PASCAL Georges (dir.), *Nouvelle Encyclopédie,* Paris, Bordas, 1994, 10 tomes.
- POUILLON François, *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM – Karthala, 2008.
- SOBOUL Albert, *Dictionnaire historique de la révolution française,* Paris, PUF, 1989.
- *Who's who in Lebanon 2007-2008,* Publitec publications, in co-edition with: K.G. Sour München, 2007.

C – Philosophie (dictionnaires, ouvrages et articles)

- ASTOR Dorian, *Nietzsche. Biographie,* Paris, Gallimard, 2011.
- BALIBAR Étienne, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2010.
- BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 2009.
- CHÂTELET F., DUHAMEL O., PISIER É, *Dctionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 2001.
- CORNU Gérard, *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 2011.
- FAKHRÎ Mâjid, *Dirâsât jadîda fî al-fikr al-'arabî*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1997.
- HABACHI René, *Philosphie chrétienne, philosophie musulmane et marxisme, 4ème cahier pour une pensée méditerranéenne*, Beyrouth, Institut des Lettres orientales, 1960.
- HUISMAN Denis, *Dictionnaires des philosophes*, Paris, PUF, 2009.
- JULLIARD Jacques et WINOCK Michel, *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments*, Paris, Seuil, 2009.
- « Karl Marx l'irréductible », *Le Monde*, Hors-série, 2012.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2010.
- *Les Notions Philosophiques,* PUF, Paris, 1990, 2 tomes.
- MÂLIK Charles, *Al-Muqaddima* (L'Introduction. Une autobiographie philosophique), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2000.
- MÂLIK Charles, *Deux Lettres aux Maronites*, Kaslik-Liban, Pusek, 2010.

- MÂLIK Charles, *Bihi Kâna kullu shay'* (Par lui tout a été fait), Beyrouth, Librairie orientale, 2011.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Flammarion, 1998.
- NASSÂR Nâsîf, *Maqâla fî al-wujûd* (discours sur l'existence), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2002.
- NAṢṢÂR Nâṣîf, *Mantiq al-sulṭa* (La logique du pouvoir), Beyrouth, Dâr al-Ṭalî'a, 2001.
- NAṢṢÂR Nâṣîf, *Bâb al-ḥuriyya* (Introduction à la liberté), Beyrouth, Dâr al-Ṭalî'a, 2003.
- NAṢṢÂR Nâṣîf, *Al-Dhât wa al-ḥuḍûr* (Soi et présence), Beyrouth, Dâr al-Ṭalî'a, 2008.
- NAṢṢÂR Nâṣîf, *Tarîq al-istiqlâl al-falsafî* (Méthode de l'indépendance philosophique), Beyrouth, Dâr al-Ṭalî'a, 2009.
- NEMO Philippe, *Histoire des idées politiques dans l'antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2012.
- NEMO Philippe, *histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporaines*, Paris, PUF, 2009.
- *Notions,* Paris, Encyclopedia Universalis, 2004.
- RAMPOUX René, *Histoire de la pensée occidentale de Socrate à Sartre*, Paris, Ellipses, 2010.
- RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane, *Dictionnaire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 2008.
- RENAN Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation*, Paris, Flammarion, 2011.
- RUSSEL Bertrand, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 2 volumes.
- « Simone de Beauvoir. Une vie, une œuvre », *Le Monde*, Hors-série, 2011.
- S'ÂDIH Yûhanna Slîm, *La Philosophie méditerranéenne dans l'œuvre du docteur René Habachi*, Kaslik-Liban, Université Saint-Esprit de Kaslik, 1993.
- SIGHBÎNÎ Munîr, *Al-Shakhṣâniyya al-Sharq awsatiyya*, Beyrouth, Al-Mu'assasa al-jâmi'iyya li-al-dirâsât wa-al-nashr wa-al-tawzî', 1982.
- STRAUSS Leo et CROSPSEY Joseph, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 1994.

VI – Recherches et Colloques

- *Ab'âd al-qawmiyya al-lubnâniyya*, Kaslik-Liban, Université Saint-Esprit de Kaslik, 1970.
- *Dawlat al-ṭawâ'if wa al-ri'âsa,* Beyrouth, Al-Markaz al-'arabi li-al-ma'lûmât, 2008.
- *Dawlat Lubnân al-kabîr*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1999.
- *Al-Dhikra al-mi'awiyya al-râbi'a li-al-Madrasa al-Mârûniyya fî Rûmâ 1584 – 1984*, Kaslik-Liban, Université Saint-Esprit de Kaslik, 1985.
- *Dirâsât lubnâniyya muhdât ilà Joseph Mughayzil*, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1996.
- *Dirâsât muhdât ilâ al-ductûr Jean Sharaf*, Kaslik-Liban, Pusek, 2010.
- KHOURY Gérard D. (dir), *Sélim Takla 1895-1945. Une contribution à l'indépendance du Liban*, Paris-Beyrouth, Karthala – Dar an-Nahar, 2004.
- *Al-Hijra mas'ala lubnâniyya*, Kaslik-Liban, Université Saint-Esprit de Kaslik, 1973.
- Al-Katâ'ib al-lubnâniyya (Les Kataëb-Phalanges libanaises), *Niẓâm al-ṭâ'ifiyya al-siyâsiyya fi Lubnan*, Beyrouth, Ḥizbu al-Katâ'ib al-lubnâniyya, 1968.
- *La Révolution française et l'Orient (1789-1989)*, Paris, Cariscript, 1989.

- MÛSÂ Manîf, *Athar Lubnân fî ʻaṣr al-Nahḍa*, Beyrouth, Publications de l'Université AUST, 2012.
- RIZK Karam et AVON Dominique (actes réunis), *La Nahda. Réveils de la pensée en langue arabe. Approches. Perspectives*, Kaslik-Liban, Colloque organisé à l'USEK les 28 – 29 octobre 2004, Kaslik-Liban, Pusek, 2009.
- *Al-Yûbîl al-dhahabî li-istiqlâl Lubnân*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1996.
- *Al-Yûbîl al-mi'awî al-thâlith li-al-Rahbâniyya al-mârûniyya ; turâthun wa ru'â mustaqbaliyya*, Kaslik-Liban, Université Saint-Esprit de Kaslik, 1996.

VII – Bibliographie générale

- Al-ʻALÂYLÎ ʻAbdallâh, *Muqaddimât lâ budda minhâ li-darsi al-târîkh al-ʻarabî*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 1994.
- Al-ʻALÂYLÎ ʻAbdallâh, *Ayna al-khata' ? Taṣhîh mafâhîm wa naẓrat tajdîd*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 1996.
- Al-ʻALÂYLÎ ʻAbdallâh, *Muqaddima li-darsi lughat al-ʻarab*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 1997.
- ʻABD AL-MINʻIM Aḥmad Fâris, *Jâmiʻat al-duwal al-ʻarabiyya 1945 – 1985. Dirâsa târîkhiyya siyâsiyya*, Beyrouth, Markaz dirâsât al-wiḥda al-ʻarabiyya, 1986.
- ABÛ JAWDIH Ṣalâḥ, *Hawiyyat Lubnân al-wataniyya* (Identité nationale du Liban), Beyrouth, Librairie orientale, 2008.
- Dominique AVON, *Être chrétien : vie intérieure et engagement dans le monde à travers les revues* Esprit *et* Les Etudes *(1932 – 1957)*, mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine, sous la direction de Monsieur le Professeur G. CHOLVY, avec la participation au jury de Madame le professeur JOUANNA, Université Paul Valéry – Montpellier III, Arts, Lettres et Sciences Humaines, 1990.
- AVON Dominique, *Les Frères prêcheurs en Orient*. *Les Dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, Paris, Les Editions du Cerf, 2005.
- ANTONIUS George, *The Arab Awakening*, Beirut, Lebanon Bookshop, 1969.
- *Arabic Political Documents 1964, 1966, 1970, 1973, 1982*, Beirut, Plitical Studies and Public Administration – American University of Beirut, 1964-1982, 5 volumes.
- BAYDOUN Ahmad, *Tisʻa-ʻashra firqa nâjiya*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1991.
- BAYDOUN Ahmad, *Le Liban une histoire disputée. Identité et temps dans l'historiographie libanaise* contemporaine, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1989.
- BAYDOUN Ahmad, *Al-Ṣîgha, al-mîthâq, al-dustûr* (La Formule, le Pacte, la Constitution), Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2003.
- BAYDOUN Ahmad, *Riyâḍ al-Ṣulḥ fî zamânihi*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2011.
- Al-BÎLÂNÎ Bashîr, *Qawânînu al-aḥwâl al-shakhsiya fî lubnân*, Beyrouth, Dâr al-ʻilm li-al-malâyîn, 1979.
- BERQUE Jacques, *Memoires des deux rives*, Paris, Seuil, 1999.
- Al-BOUSTANY Fouad E., *Le problème du Liban*, Dar ad-da'rah, Beyrouth, 1985.
- BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Paris, Flammarion, 1985.

- BRIQUEL – CHATONNET Françoise et GUBEL Éric, *Les Phéniciens aux origines du Liban*, Paris, Gallimard, 1998.
- CORM Charles, *La Revue phénicienne (Collection complète)*, Beyrouth, 1919, rééditée par Les Editions de la Revue phénicienne, 2010.
- CORM Georges, *Contribution à L'étude des sociétés multi-confessionnelles*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1971.
- CORM Georges, *Le Liban contemporain histoire et société*, Paris, La découverte, 2003.
- CORM Georges, *Youakim Moubarac un homme d'exception*, Beyrouth, Librairie Orientale, 2004.
- CORM Georges, Le Proche-Orient éclaté 1956-2010, Paris, Gallimard, 2010.
- CORM Georges, *Ta'addud al-adyân wa anẓimat al-ḥukm*, Beyrouth, Al-Fârâbî, 2011.
- COUTAZ Lucie, *40 ans avec l'Abbé Pierre*, Paris, Editions du Centurion, 1988.
- ḌÂHIR Mass'ûd, *Târîkh Lubnân al-ijtimâ'î 1914 – 1926*, Beyrouth, Dâr al-Fârâbî, 1974.
- ḌÂHIR Mas'ûd, *Al-Judhûr al-târîkhiyya li-al-mas'ala al-ṭâ'ifiyya al-lubnâniyya 1697 - 1861*, Beyrouth, Ma'had al-inmâ' al-'arabî, 1981.
- ḌÂHIR Mass'ûd, *Lubnân al-istiqlâl al-ṣîgha wa al-mîthâq*, Beyrouth, Dâr al-Maṭbû'ât al-sharqiyya, 1984.
- ḌÂHIR Mass'ûd (dir), *Mu'arrikhûn a'lâm min Lubnân,* Beyrouth, Dar al-Niḍâl, 1997.
- *Dalil al-Jâmi'a al-'arabiyya,* Beyrouth, Al-Jâmi'a al-'arabiyya, 2007.
- *Dalil al-Jâmi'a al-lubnâniyya*, Beyrouth, Al-Jâmi'a al-lubnâniyya, 1998.
- DÂGHIR Yûsif As'ad, *Maṣâdir al-dirâsa al-adabiya*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1972-1983, 4 tomes.
- DÂGHIR Yûsif As'ad, *Qâmûs al-ṣahâfa al-lubnâniyya*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1978.
- DAHIR Mas'ûd, *Lubnân al-istiqlâl. Al-Ṣîgha wa al-mîthâq* (Le Liban indépendant. La formule et le pacte), Beyrouth, Dâr al-maṭbû'ât al-sharqiyya, 1984.
- DANDINI Jerôme, *Voyage du Mont-Liban*, Kaslik-Liban, Publications Institut d'Histoire, Université Saint-Esprit de Kaslik, 2005.
- *Dâr al-Fan. Janîn Rbayz. Naẓra ilà al-turâth al-thaqâfî*, Beyrouth, Dar al-Nahâr, 2003.
- *Dâwûd 'Ammûn*, Beyrouth, Manshûrât Awrâq lubnâniyya, 1962.
- DÎB Kamâl, *Bayrût al-hadâtha*. *Al-Thaqâfa wa al-hawiyya min Jubrân ilâ Fayrûz*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2010.
- DÎB Kamâl, *Târîkh Sûryâ al-mu'âsir*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2012.
- DIB Pierre, *Histoires des Maronites*, Beyrouth, Librairie Orientale, 2001, 3 tomes.
- DOUMET-SERHAL Claude, *Michel Chiha 1891 – 1954*, Beyrouth, Fondation Michel Chiha, 2001.
- FLEYFEL Antoine, *La théologie contextuelle arabe. Modèle libanais*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- ḤARÎQ Ilîyyâ, *Al-Taḥawwul al-siyâsî fî târîkh Lubnân al-ḥadîth*, Beyrouth, Al-Ahliya li-al-nashir wa al-tawzî', 1982.
- GEMAYEL Barjîs, *Yûssif al-Sawdâ*, 'Ayn al-Kharrûbi-Liban, Manshûrât al-qaḍiyya al-lubnâniyya, 1984.
- GEMAYEL Maurice, *Al-Shaykh Maurice Gemayel : Rajul dawla wa râ'id taṣmim fî Lubnân*, Kaslik-Liban, Pusek, 2011.

- GEMAYEL Nâṣir, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de Ayn-Warqa (1789)*, Beyrouth, [s.e], 1984, 2 tomes.
- GEMAYEL Nâṣir, *Madrasat 'Ayn Warqa fî al-dhikra al-mi'awiyya al-thâniya li-ta'sîsihâ*, Beyrouth, [s.e], 1989.
- GEMAYEL Nâṣir, *Al-madrasa al-mârûniyya al-ḥabriyya al-rûmâniyya*, Beyrouth, [s.e], 1993.
- GEMAYEL Nâssir, *Al-Kanîsa fî al-târîkh*, Beyrouth, [s.e.], 2000, 2 tomes.
- GHRAYYIB Michel, *Al-ṭâ'ifiyya wa al-iqṭâ'iyya fî Lubnân,* Beyrouth, [s.e], 1962.
- GUYOR Claire Toupin, *Les intellectuels catholiques dans la société francaise, le centre catholique des intellectuels français (1941-1976*), Rennes, Presse universitaires de Rennes, 2002.
- Al-ḤÂJJ Elias, *Al-Khalfiyya al-ṭâ'ifiyya warâ'a al-manḥâ al-qawmî fî fikr Kamâl al-Hâjj*, Kaslik-Liban, Université Saint-Esprit de Kaslik, 1984.
- Al-HÂJJ Yûsîf, *Al-Kitâb al-tidhkârî – Kamâl Yûsîf al-Ḥajj (Hommage à Kamâl Yûsîf al-Ḥajj)*, Bayt 'Aynâ, [s.e], 2006.
- ḤALLÂQ Hassan, *Al-tayyârât al-fikriyya wa al-siyâsiyya fî lubnân 1943 – 1952*, Beyrouth, Ma'had al-inmâ' al-'arabî, 1981.
- ḤALLAQ Hassan, *Târîkh Lubnân al-mu'âsir 1913 – 1943 min jâm'iyyat Bayrût al-iṣlâhiyya ilâ al-mîthâq al-waṭanî*, Beyrouth, Dâr al-Nahda al-'arabiyya, 1985.
- HÂRÛN Georges, *A'lâm al-qawmiyya al-lubnâniyya; Yûsif al-Sawdâ,* Kaslik-Liban, Université Saint-Esprit de Kaslik, 1979.
- ḤASSAN al-Ḥassan, *Al-Anẓima al-siyâsiyya wa al-dustûriyya fî Lubnân wa sâ'ir al-buldân al-'arabiyya*, Beyrouth, Al-Dâr al-lubnâniyya li-al-nashr, 1967.
- HÂYIK Michel, *Al-Mârûniyya 'iqda am ḥall ?*, Kaslik-Liban, Pusek, 2012.
- ḤITTÎ Philippe, *Lubnân fî al-târîkh*, Beyrouth, Dâr al-Thaqâfa, [s.d].
- HOKAYEM Antoine et BITTAR Marie, *L'Empire Ottoman les Arabes et les grandes puissances 1914-1920*, Beyrouth, Les Editions universitaires du Liban, 1981.
- HOKAYEM A., BOU MALHAB Atallah D. et CHARAF J., *Documents diplomatiques Français relatifs à l'histoire du Liban et de la Syrie à l'époque du Mandat : 1914 – 1946, Tome I : Le démantèlement de l'Empire Ottoman et les préludes du Mandat : 1914 – 1919*, Beyrouth-Paris, Les Editions universitaires du Liban-L'Harmattan, 2003.
- HOKAYEM Antoine, *La Genèse de la Constitution libanaise de 1926*, Beyrouth, Les études universitaires du Liban, 1996
- HOSS Chantal, *René Habachi, Les monothéismes et la paix,* Paris, Médiaspaul, 2003.
- HOURANI Albert, *La pensée arabe et l'Occident 1798 – 1939* (Traduit de l'anglais par Sylvie Besse Ricord : *Arabic Thought in the Liberal Age*), Paris, Naufal, 1991.
- HUDSON C. Micheal, *The Precarious Republic Modernization in Lebanon,* New York, Random House, 1968.pp: 365.
- 'Iṣâm ḤÛRÂNÎ, *Al-Majâlis al-adabiyya fî al-niṣf al-awwal min al-qarn al-'ishrîn* (Les salons littéraires dans la première moitié du XXe siècle), Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1972.
- JABBÛR 'Akar Mâjid, *Ṣûrat lubnân fî fikr Jawâd Bûlus,* Kaslik-Liban, Université Saint-Esprit de Kaslik, 1995.
- JIḤÂ Shafîq, *Al-Dustûr al-lubnânî wa ta'dilâtuhu 1926 – 1991*, Beyrouth, Dâr al-'ilm li-al-malâyîn, 2000.

- Al-JISR Bâsim, *Fu'âd Shihâb dhâlika al-majhûl*, Beyrouth, Sharikat al-maṭbû'ât li-al-tawzî' wa al-nashir, 2000.
- Al-JISR Bâsim, *Mîthâq 1943*, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1997.
- KARAM Georges Adîb, *Aḥzâb al-lubnâniyyîn wa jam'iyyâtihim fi al-rib' al-awwal mina al-qarn al-'ishrîn,* Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 2003.
- KASIR Samir, *Histoire de Beyrouth*, Paris, Perrin, 2012.
- KAWTHARÂNÎ Wajîh, *Al-Ittijâhât al-ijtimâ'iyya wa al-siyâsiyya fî Jabal-Lubnân wa al-Mashriq al-'arabî 1860 – 1920*, Beyrouth, Ma'had al-inmâ' al-'arabî, 1976.
- KHAIR Antoine, *Le Moutaçarrifiat du Mont-Liban.*, thèse de doctorat en droit, Beyrouth, Faculté de Droit et des Sciences économiques, 1968.
- KHALAF Samîr, *Lubnân fî madâr al-'unf,* traduit de l'anglais vers l'arabe par Shukrî Rḥayyim, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 2008.
- KHALÎFI 'Isâm, *Mina al-mîthâq al-waṭanî ilâ al-jalâ' 1938 – 1946*, Beyrouth, [s.e], 1998.
- KHALÎFI Nabîl, *Lubnân fî qalb al-thawra al-islâmiyya; al-shî'a fî Lubnân,* Beyrouth, [s.e], 1984.
- Al-KHÂZIN Farîd, *Al-Aḥzâb al-siyâsiyya – Ḥudûd al-dîmuqrâṭiyya fî al-tajriba al-ḥizbiyya*, Beyrouth, Al-Markaz al-lubnâni li-al-dirâsât, [s.d].
- Al-KHÂZIN Farîd, *Tafakkuk awṣâl al-dawla fî Lubnân 1967 – 1976*, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 2002.
- Al-KHÂZIN Philippe et Farîd, *Majmû'at al-muḥarrarât al-siyâsiyya wa al-mufâwaḍat al-dawliyya 'an Sûryâ wa Lubnân min sanat 1840 ilà sanat 1910*, Beyrouth, Dâr al-râ'id al-lubnânî, 1983, 3 tomes.
- KHÛRÎ Yûsif Quzmâ, *Al-Bayânât al-wizâriyya al-lubnâniyya wa munâqashâtihâ fî majlisi al-nuwwâb 1926 – 1984*, Beyrouth, Mu'assasat al-dirâsât al-lubnâniyya, 1986, 3 tomes.
- KHÛRÎ Yûsif Quzmâ, *Al-ṭâ'ifiyya fî Lubnân min khilâl munâqashât majlis al-nuwwâb 1923 – 1987*, Beyrouth, Dâr al-Ḥamrâ, 1986, tome 5.
- LABAKÎ Joseph, *Mutasarrifiyyat Jabal-Lubnân. Masâ'il wa qaḍâyâ 1861-1915*, Beyrouth, Dâr al-Karma, 1988.
- LACOUTURE Jean, TUÉNI Ghassan et KHOURY Gérard D., *Un Siècle pour rien. Le Moyen Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Paris, Albin-Michel, 2002.
- LACROIX Jean, *La crise intellectuelle du catholicisme francais*, Paris, Fayard, 1970.
- LEFÈVRE Denise, *Les combats d'Emmaüs*, Paris, Le recherché midi, 2001.
- LOHÉAC Lyne, *Daoud Ammoun et la création de l'Etat libanais,* Beyrouth, Naufa, 1995.
- LUNEL Pierre, *L'Abbé Pierre l'insurgé de Dieu*, Paris, Edition n1/stock, 1989.
- LUNEL Pierre, *L'Abbé Pierre 40 ans d'amour*, Paris, Poche, 1991.
- LUNEL Pierre*, Abbé Pierre mes images de bonheur, de misère et d'amour*, Paris, Fixot, 1994.
- *Maḍâbit jalasât al-mu'tamar al-islâmî al-masîhî al-awwal (1954) wa al-thânî (1955)*, Beyrouth, [s.e], 1954-1955, 2 volumes.
- MAHMÛDÎ Ahmadî Khalîl, *Lubnân fî Jâmi'at al-duwal al-'arabiyya 1945 – 1958*, Beyrouth, Al-Markaz al-'arabî li al-abhâth wa al-tawthîq, 1994.
- MÂLIK Charles, *Dawr Lubnân fi sun'i al-i'lân al-'âlamî li ḥuqûq al-Insân,* Beyrouth, Naufal, 1998.
- MÂLIK Charles, *Lubnân fî dhâtihi*, Beyrouth, Mu'assasat Badrân, 1973.

- MÂLIK, Ḥannâ, *Al-Aḥwâl al-shakhṣiyya wa maḥâkimihâ li-al-ṭawâ'if al-masîḥiyya fî Sûrya wa Lubnân*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 1991.
- MENARGUE Alain, *Les secrets de la guerre au Liban : du coup d'Etat de Bachir Gemayel aux massacres des camps palestiniens*, Beyrouth, Librairie internationale, 2006.
- MENARGUE Alain, *Les secrets de la guerre au Liban : des massacres de Sabra et Chatila au voyage d'Amine Gemayel à Damas*, Beyrouth, Librairie internationale, 2012.
- MÉNASSA Béchara, *Dictionnaire de la constitution libanaise*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 2010.
- MESSARRA Antoine, *La gouvernance d'un système consensuel*, Beyrouth, Librairie orientale, 2003.
- MESSARRA Antoine, *Le pacte libanais*, Libraire orientale, 2002.
- MESSARRA Antoine, *Al-Naẓariyya al-'âmma fî al-niẓâm al-dustûrî al-lubnânî*, Beyrouth, Librairie orientale, 2005.
- MESSARRA Antoine, *Théorie juridique des régimes parlementaire mixtes. Constitution libanaise et pacte national en perspective comparée*, Beyrouth, Librairie orientale, 2009,
- MGHAYZIL Joseph, *Lubân wa al-qaḍiyya al-'arabiyya,* Beyrouth, Manshûrât 'waydât, 1959.
- MGHAYZIL Joseph, *Kitâbât Joseph Mghayzil*, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1997, 2 tomes.
- MONTEIL Vincent Mansour, *La pensée arabe,* Paris, Seghers, 1987.
- MOUKARZEL Joseph, *Guide de méthodologie pratique pour la recherche universitaire*, Kaslik-Liban, USEK, 2006.
- MOUTRAN Nadra, *La Syrie de demain. France et Syrie. La Syrie proprement dite, gouvernenement et administration, religions et races*, Paris, Plon-Nourrit, 1916.
- MÛRÂNÎ Ḥamîd Antoine, *Fî hawiyyat Lubnân al-târîkhiyya*, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1998.
- MÛRÂNÎ Ḥamîd Antoine, *Al-Insân wa Fi'l al-rûḥ*, Beyrouth, Librairie orientale, 1995.
- NAAMAN Paul, *Les Maronites des plaines de l'Apamée au Mont-Liban*, Kaslik-Liban, Publications Université Saint-Esprit de Kaslik, 2005.
- NAJIM Antoine, *Ḥiwâr ḥawla ru'ya jadîda li-Lubnân, maḥdar liqâ' sirrî fî Jinîf min 26 ilâ 30 ayyâr 1977*, Beyrout, Âfâq mashriquiyya, 2006.
- NÂṢÎF Nicolas, *Kamîl Cham'ûn akhir al-'amâliqa,* Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1988.
- NÂṢÎF Nicolas, *Al-Maktab al-thânî hâkimum fî al-ẓull*, Beyrouth, Mukhtârât, 2005.
- NÂṢÎF Nicolas, *Jumhûriyyat Fu'âd Shihâb,* Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 2008.
- NUJEIM Tanyos, *La Maronité chez Estfan Duwaihi,* Kaslik-Liban, Publications Université Saint-Esprit de Kaslik, 1990, 3 tomes.
- PASQUIERS Olivier, *De l'autre cote de la rue-histoire des boutiques solidarite – Fondation Abbe Pierre pour le logement des defavorisés*, Paris, Flammarion, 2001.
- PELLETIER Denis, *Economie et Humanisme- de l'utopie communautaire au combat pur le tiers monde 1941-1966*, Paris, Cerf ,1996.
- Al-QAṬṬÂR Elias, *Madkhal ilà 'ilm al-târîkh. Taṭawuruhu wa manhajuhu*, Beyrouth, Al-Dâr al-lubnâniyya li-al-nashr al-jâmi'î, 1982.
- Al-QAṬṬÂR Elias, *Mu'arrikhûn min Lubnân,* Beyrouth, [s.e], 1998.
- Al-RÂ'Î Bâsim, *Mîthâq 1943. Tajadhur al-hawiyya al-waṭaniyya al-lubnâniyya*, Beyrouth, Centre Maronite de documentation et de recherche, 2009.
- RABBATH Edmond, *La constitution libanaise- origines, textes et commentaires*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1982.

- RABBATH Edmond, *Muqaddimat al-dustûr al-lubnânî,* Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 2002.
- Al-RÂSÎ Georges, *Lubnân al-azal bayna al-jaddi wa al-hazal,* Beyrouth, Al-Markaz al-'arabî li-al-tawthîq wa al-ma'lûmât, 2004.
- RAZZÛQ Nuhâd, *Jirmânûs Farhât ḥayâtuhu wa âthâruhu,* Kaslik-Liban, Bibliothèque de l'Université de Saint-Esprit de Kaslik, 1998.
- RIZK Karam, *Le Mont-Liban au XIX^e siècle de l'Emirat au Mutasarrifiya tenants et aboutissants du Grand-Liban,* Laslik-Liban, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 1994.
- RUSTUM Assad, *Muṣṭalaḥ al-târîkh,* Jounieh-Liban, Al-Maktaba al-Bûlsiyya, 1984.
- SA'ÎD Khâlida, *Yûtûbia al-madîna al-muthaqqafa*, Beyrouth, Al-Sâqî, 2012.
- ṢALÎBÎ Kamâl, *Târîkh Lubnân al-ḥadîth,* Beyrouth, Dar Al-Nahâr, 1978.
- ṢALÎBÎ Kamâl, *Bayt bi manâzil kathîra,* Beyrouth, Naufal, 2000.
- SALIBI Kamal, *The Maronite Historians of Mediaeval Lebanon,* Beirut, Naufal, 1991.
- SÂLSÎ Jacques Amataïs, *Yusif al-Khâl wa majallatihi*Shi 'r, Beyrouth, Institut allemande pour les études orientales à Beyrouth et Dâr al-Nahâr, 2004.
- SAQIR Yûsif Saqir, *Al-Kanîsa al-Marûniyya sirâ'u al-laytana wa al-turâth al-sharqî,* Beyrouth, Al-Markaz al-'arabî li-al-ma'lûmât, 1994.
- SASSÎN Fâris, *Le libanisme maronite. Contribution à l'étude d'un discours politique*, thèse pour le doctorant de IIIe cycle sous la direction du professeur Dominique CHEVALIER, Paris, Université de Paris Sorbonne, Lettres – Civilisations, 1979.
- SASSÎN Fâris, *Salîm Taqlâ. Min binâ' al-dawla ilâ ma'ârik al-istiqlâl*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr, 2006.
- SEAL Patrick, *Assad: Al-ṣirâ' 'alâ al-Sharq al-awsat*, Beyrouth, Sharikat al-maṭbû'ât li-al-tawzî' wa al-nashir, 2002.
- SEAL Patrick, *Al-Sirâ' 'ala Sûryâ. Dirâsa li al-siyâsa al-'arabiyya 1945 – 1958,* Beyrouth, Dâr al-Kalima li al-nashr, 1980.
- SEAL Patrick, *La Luttre pour l'indépenance arabe. Riad El-Solh et la naissance du Moyen Orient moderne*, Paris, Fayard, 2010.
- SHÂHÎN Fu'âd, *Al-ṭâ'ifiyya fî Lubnân. Ḥâdiruhâ wa judhûruhâ al-târîkhiyya wa al-'ijtimâ'iyya,* Beyrouth, Dâr al-Ḥadâtha, 1986.
- SHAM'ÛN Camille, *Marâḥilu al-istiqlâl,* Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1998.
- SHARAF Jean, *Tarîkh ḥizb al-Katâ'ib al-lubnâniyya,* Beyrouth, Dâr al-'Amal li- al-nashr, 1978-1981-, 3 volumes.
- SHARAF Jean, *Al-Îdyûlûjiyyâ al-ijtimâ'iyya,* Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1996.
- SHARAF Jean, *Ishâm al-adyâr fî târîkh Lubnân al-ijtimâ'î wa al-iqtiṣâdî*, Beyrouth, [s.e], 2011.
- SHAYKHÛ Louis, *Târîkh al-âdâb al-'arabiyya (1800 – 1925)*, Beyrouth, Manshûrât Dâr al-Mashriq, 1986.
- SHAYKHÛ Louis, *Al-ṭâ'ifa al-Mârûniyya wa al-rahbâniyya al-yasû'iyya fî al-qarnayn al-sâdis 'ashar wa al-sâbi' 'ashar,* Beyrouth, Manshûrât Dâr al-Mashriq, 2003.
- SINNÛ 'Abd al-Ra'ûf, *Ḥarb Lubnân 1975-1990. Tafakkuk al-dawla wa taṣaddu' al-mujtama'*, Beyrouth, Al-Dâr al-'arabiyya nâshirûn, 2008, 2 tomes.
- El-SOLH Raghid, *Lebanon and Arabism, National Identity and State Formation*, London, Tauris Publishers, 2004.
- STASSINET Jean, *Youakim Moubarac,* Lausanne, Les Dossiers H L'âge D'homme, 2005.

- Al-SULḤ Sâmî, *Mudhakkarât Sâmî al-Sulḥ*, Beyrouth, Maktabat al-fikr al-'arabî, 1960, 4 volume.
- TAQÎ AL-DÎN Sulaymân, *Al-Taṭawwur al-târîkhî li-al-mushkila al-lubnâniyya 1920 – 1970*, Beyrouth, Dâr Ibn Khaldûn, 1977.
- TIMOVIEV Igor, *Kamâl Jumblât al-rajul wa al-ustûra*, Beyrouth, Dâr al-nahâr, 2000.
- ṬRÂBULSÎ Fawwâz, *Ṣilât bîla waṣl Michel Chiha; al-îdiûlûjya al-lubnâniyya*, Beyrouth, Riyâḍ al-Rayyis li-al-kutub, 1999.
- ṬRÂBULSÎ Fawwâz, *Târîkh Lubnân al-ḥadîth min al-imâra ilà ittifâq al-ṭâ'if*, Beyrouth, Riyâḍ al-Rayyis li-al-kutub, 2011.
- TOUPIN Guyor Claire, *Les intellectuels catholiques dans la société française. Le centre catholique des intellectuels français (1941-1976*), Rennes, PUR, 2002.
- WINOCK Michel, *Histoire politique de la revue* Esprit *(1930-1950)*, Paris, Seuil, 1975.
- WINOCK Michel, *Le siècles des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997.
- WINOCK Michet, *L'Effet de génération. Une brève histoire des intellectuels français*, Paris, Editions Thierry Marchaisse, 2011.
- ZAKKÛR Michel, *Jarîdat al-Ma'raḍ*, Beyrouth, 48 numéros [1921-1936], Réédité par Dâr al-Nahâr, [sans date], 2 volumes.
- ZAMIR Meïr, *Lebanon's Quest, the Road to Statehood,* London, Tauris Publishers, 1997.
- ZAYN Nûr al-Dîn Zayn, *Al-Ṣîrâ' al-dawlî wa wilâdat dawlatay Sûriyâ wa Lubnân*, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1977.
- ZAYN Nûr al-Dîn Zayn, *Nushû' al-qawmiyya al-'arabiyya*, Beyrouth, Dâr Al-Nahâr, 1986.
- ZUGHAYB Henri, *Sa'îd 'Aql in ḥakà*, Beyrouth, Ḍirghâm, 2012.
- ZYÂDIH Târiq, *Mi'nâ Lubnân*. *Maqâlât fî al-ṣîgha al-lubnâniyya*, Beyrouth, Al-Mu'assasa al-hadîtha li-al-kitâb, 2010.

Index nominum[1]

‘ABBÛD, Marûn : 39.

‘ABD AL-‘ÂL, Ibrâhîm : 78, 101, 150, 151, 152, 341, 344.

‘ABD AL-DÂ’IM, ‘Abd-Allâh : 321, 322.

ABDALLAH (Roi de Transjordanie) : 22, 91.

‘ABD AL-RÂZIQ, ‘Alî : 277.

‘ABDÛ, Mohammad : 272.

ABÎ AL-LAM‘, Fârûq : 57, 402.

ABÎ AL-LAM‘, Ra’îf : 161.

‘ÂBÎD, ‘Âsî : 134.

ABI SALEH, Marie-Ange : 75, 165, 166, 167.

ABÎ SHAHLÂ, Ḥabîb: 48, 49, 50, 110.

ABÎ SHAHLÂ, Michel : 38, 44.

ABÛ ḤALQA, Yûsif : 273, 279.

ABÛ ḤAYDAR, Najîb : 55.

ABÛ KHÂṬIR, Joseph : 146.

ABÛ MÂDÎ, Iliyyâ : 43.

AL-ASH‘ARI, Abû Mûsâ : 351.

ABÛ SHABAKI, Elias : 38, 39.

ADADA, Omar : 324, 325, 326.

ADONIS : 328, 329, 330, 331.

AL-AFGHÂNÎ, Jamâl al-Dîn : 86, 272.

[1] Le nom de Michel Asmar ne figurera pas dans cet index parce qu’il est cité presque dans la plupart des pages de ce travail.

AGGIOURI, René : 101, 261, 262, 341, 345, 346.

AHDAB, Ibrahim : 260.

AL-AḤMAD, Sulaymân Aḥmad : 368, 373.

AKL, Wadih : 27.

ʻALAM AL-DÎN, Najîb : 156.

AMMOUN, Charles : 84, 85, 100, 123, 124, 127, 129, 341, 344.

AOUN, Michel : 306.

D'AQUIN, Thomas : 182, 351, 357.

ʻAQL, Saʻîd: 39, 43, 84, 97, 115, 117.

ʻAQL, Fâdil Saʻîd : 145, 420.

ARAFAT, Yasser : 36, 303.

ʻARÎḌA, Anṭûn :17, 19.

ʻARÎḌA, Nasîb : 43.

ʻARÎḌÎ, Bashîr : 217, 233, 241.

ARISTOTE : 182, 270, 352.

AL-ASʻAD, Kâmil : 240.

AL-ASÎR, Ṣalâḥ : 43.

ASMAR, Sâmî : 9, 10, 326.

ASMAR, Sâsîn : 27.

AL-ASSAD, Hafez : 303, 369.

ASSAF, Roger : 428.

ʻAṬALLÂH, Mohammad : 57, 248.

ʻAṬIYYIH, Munîr Dîb : 154.

AUGUSTIN (Saint) : 351.

ʻAUN, Edmond : 180.

AVERROÈS : 182, 277, 351.

AVICENNE : 182, 351, 357.

ʻAWWÂD, Tûfîq Yûsif : 38, 43.

ʻÂZÂR, Iskandar : 38.

AZIZ-JEAN, Ghazi : 61, 62.

ʻAẒM, Ṣâdiq Jalâl : 317, 318, 319, 320, 321.

ʻAZQÛL, Karîm : 43, 44, 116, 372.

BʻALBAKÎ, Muhammad : 120.

BADR, Albert : 142, 154, 224.

AL-BANNÂ, Hassan : 274.

AL-BARDAWÎL, Fawzî : 375.

BAROUD, Ziyad : 428.

BASHÎR II : 60, 61, 67, 72, 113, 170, 421.

BAGHJÂTÎ, ʻAdnân : 36, 368, 369, 373.

BAUDELAIRE : 40.

BAYHUM, Ṣalâḥ : 17.

BÉGUIN, Albert : 194.

BERGSON, Henri : 121.

BERNADOTTE, Folke : 99.

BERNANOS, Georges : 203.

BÎLÂNÎ, Bashîr : 404.

BIZRÎ, ʻAlî : 224.

BLUM, Léon : 16.

BORRMANS, Maurice : 393.

BOULOS, Jawad : 60, 65, 68, 72, 73, 74, 78, 87, 93, 108, 109, 114, 116, 118, 119, 209, 210.

BOURGUIBA, Al-Habib : 272.

BOUTROS, Fouad : 242, 246, 247, 261, 427.

BRAGUE, Rémi : 427.

AL-BUSTÂNÎ, Butrus : 39, 43.

BUSTÂNÎ, Emile : 75, 87, 92, 114.

AL-BUSTÂNÎ, Fu'âd Ifrâm : 39, 43, 47, 62, 67, 73, 160, 369, 416.

AL-BUSTÂNÎ, Sulaymân : 40.

AL-BUSTÂNÎ, Karam : 43, 61.

BUSTRUS, Eveline : 39, 76, 127, 420.

BUṬRUS, Alexis : 47.

CATROUX (général) : 19.

CHADER, Joseph : 142.

CHALITA, Mansour : 323, 324.

CHAMOUN, Camille : 22, 23, 232, 235, 259, 326.

DE CHARDIN, Teilhard : 270.

CHAVANNE, Ambert : 211, 255.

DE CHAYLA, Armand : 31.

CHÉHAB, Fouad : 11, 23, 173, 174, 206, 207, 208, 209, 211, 216, 218, 219, 220, 232, 259, 264, 297.

CHÉHAB, Maurice : 31, 61.

CHÉMALI, Mona : 253.

CHEVALIER, Jacques : 189.

CHIHA, Michel : 40, 46, 50, 60, 65, 66, 67, 68, 73, 74, 76, 87, 88, 93, 94, 96, 97, 99, 107, 108, 110, 116, 126, 127, 128, 129, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 177, 179, 215, 310, 340, 342, 343, 356, 358, 366, 416.

CLAUDEL, Paul : 203.

CLÉMENCEAU, Georges : 40.

CORBON, Jean : 9.

CORM, Charles : 15, 32, 39, 43, 61, 62, 63, 64, 67, 77.

COULON, Marion : 256.

COUVE DE MURVILLE, Maurice : 365.

AL-ḌÂHIR, Mîkhâ'îl : 110, 268.

DE DAMAS, Jean : 352.

AL-DANÂ, 'Uthmân : 224.

DANIÉLOU, Jean : 367, 381, 382, 383, 384, 385, 386.

DANTE : 40.

DIMASHQIYYIH, Nadîm : 217.

DIRYÂN, Fu'âd : 249.

DOMENACH, Jean-Marie : 175, 194, 195, 196.

DONAHUE, John : 427.

DOUEIHI, Milad : 428.

DE DUMAST, Maxime : 139, 140.

AL-DUWAYHÎ, Istfân : 59.

EDDÉ, Carla : 428.

EDDÉ, Emile : 16, 17.

EDDÉ, Pierre : 72, 75, 110, 123, 230.

EGLI, Ernest Arnold : 157, 158, 159.

EINSTEIN, Albert : 213.

FADLALLAH, Ibrahim : 253, 254, 255.

FAKHR Al-DÎN II : 59, 61, 67, 72, 84, 109, 170, 375, 421.

FÂKHÛRÎ, Muṣṭafâ : 403, 405.

FÂKHÛRÎ, ‘Umar : 39, 43.

AL-FARÂBÎ : 355.

FARLEY, Hugh : 155, 156.

FARRÛKH, Ḥassan : 160.

FAYYAD, May : 167, 168.

FOURASTIÉ, Jacques : 383.

FRANGIÉ, Hamid : 48, 125, 126, 227.

DE GAULLE (général) : 19, 29, 365.

GEBRAN, Khalil Gebran : 27.

GEMAYEL, Anṭûn : 15.

GEMAYEL, Maurice : 113, 149, 166, 168.

GEMAYEL, Pierre : 48, 110, 115, 116, 134, 135, 304.

GEMAYEL, Qayṣar : 47.

GHALBÛNÎ, Yûsif : 27.

AL-GHAZÂLÎ : 40, 277, 278, 351.

GOETHE : 40.

GOURAUD (général) : 14,15.

GOWER, William (Croix rouge) : 98.

BEN GOURRION, David : 22, 95.

ḤABASH, Georges : 312.

HABACHI, René : 32, 34, 73, 74, 94, 101, 103, 175, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 211, 215, 216, 221, 225, 226, 227, 228, 229, 235, 242, 243, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 260, 268, 269, 270, 271, 277, 278, 279, 291, 292, 293, 294, 295, 341, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 363, 366, 387, 419, 422.

AL-HABR, Elias : 249.

ḤADDÂD, Farîda : 281, 282.

ḤADDÂD, Fu’âd : 38, 41, 61, 173.

ḤADDÂD, Grégoire : 34, 214, 281, 283, 284.

ḤADDÂD, Khalîl : 57, 402.

ḤADDÂD, Shadîd : 43.

AL-ḤAJJ, Kamâl : 82, 237, 238, 239, 240, 241, 257, 288, 289.

AL-ḤAJJ, Maggy al-Ashqar : 20.

HAKIM, Henri : 44.

ḤAMÂDIH, Ḥussayn : 281.

HANÂNÛ, Ibrâhîm : 374.

ḤARB, Buṭrus : 413, 415.

ḤARFÛSH, Jamâl Karam : 146.

ḤAYDAR, Salîm : 43, 48, 65, 92, 118, 162, 163, 164, 167, 168, 416.

ḤAYEK, Michel : 367, 387, 388, 389, 390.

ḤÂYIK, Jibrân : 250, 371, 401, 403, 412, 413, 426.

HAYTER, William : 250, 251, 253, 254.

ḤBAYSH, Fu’âd : 39, 43.

HEGEL, Friedrich: 131, 183, 184, 185, 362.

HÉLOU, Charles : 30, 71, 72, 84, 110, 129, 130, 174, 302, 356.

HERBOUZE ASMAR, Renée : 9, 10, 55, 365, 427.

ḤMÂDIH, Sa‘îd : 145.

HOBSBAWM, Eric : 5.

HOWAYEK, Elias : 15, 40.

HRÂWÎ, Elias : 427.

HUGO, Victor : 40.

ḤUNAYN, Edward : 27, 40, 41, 43, 44, 72, 74, 75, 83, 87, 112, 113, 125, 126, 241, 260, 267.

AL-ḤUṢARÎ, Sâṭi‘ : 89.

AL-ḤUSAYNÎ, ḤUSAYN : 405, 406, 413, 427.

HUSSEIN (Shérif) : 95.

AL-ḤUṢṢ, Salîm : 57, 401.

ḤUSSAYN, Taha: 40, 43, 79, 277.

IBN KHALDÛN : 277.

IBRÂHÎM (Pacha) : 112.

IQBÂL, Muhammad : 277.

ISKANDAR, ‘Adnân : 231, 232, 233.

ISSAWI, Charles : 71, 122, 230.

ISṬFÂN, Farîd : 404, 405.

JABRÎ, Shafîq : 43.

JAMMÛL, Maḥmûd : 114, 268.

JASPERS, Karl : 362.

JEANNENEY, Jean-Noël : 427.

AL-JISR, Bâsîm : 243, 244.

JUMBLÂṬ, Kamâl : 46, 47, 48, 86, 109, 110, 114, 121, 122, 131, 132, 133, 134, 230, 260, 326, 327, 345, 358, 359, 360.

KANAFÂNÎ, Ghassân : 312, 320.

KAN‘ÂN, Fu’âd : 422.

KAN‘ÂN, Ḥalîm : 43.

KARAM, Fouad : 97, 98, 99.

KARAM, Milḥim Karam: 38.

KARÂMI, Buṭrus : 42.

KARÂMI, Râshîd : 35, 173.

KHAIRALLAH, Khairallah T. :15.

KHAIRALLAH, Tannous : 15.

KHALÎFIH, Elias (abbé) : 413, 414.

AL-KHAṬÎB, Anwar : 34, 120, 121, 214, 248.

AL-KHAṬÎB, Fu'âd Bâshâ : 85.

KHÂṬIR, Nazîh : 298.

EL-KHAZEN, Youssef : 27.

KHAWAND, Angel : 253.

KHAYR, Antoine : 10, 367, 375, 380, 407.

AL-KHÛRÎ, Bûlus : 125.

AL-KHOURY, Bechara : 10, 16, 17, 20, 21, 22, 48, 216, 232.

KHOURY, Michel : 216, 237, 241, 242, 341, 342.

KHUḌR, Georges : 267, 273, 283, 289, 331, 367, 387, 390, 391, 392.

AL-KHÛRÎ, Bichâra (poète, al-akhtal al-saghîr) : 38.

AL-KHÛRÎ, Elias : 49.

KHÛRÎ Ra'îf : 39, 85.

AL-KHÛRÎ ASMAR, Sibiânâ : 10, 29, 42, 45.

KHÛRÎ, Nazîh : 404.

KIERKEGAARD, Søren: 200.

KISRWÂNÎ, Georges : 61.

KISRWÂNÎ, Mârûn : 254, 255.

KISSINGER, Henri : 303, 306.

KLAT, Camille : 64, 77, 79, 80.

KLEIN, Etienne : 428.

KNÎ'Û, Mohammad : 238, 268.

LABAKÎ, Ṣalâḥ : 32, 39, 43.

LABOURDETTE, Jacques-Henri : 224, 225.

LACROIX, Jean : 194, 198, 367, 385, 386, 387.

LAHBABI, Mohmmad Aziz : 198, 315.

LAḤḤÂM, Albert : 52, 282, 283, 290, 314, 315, 316.

LAḤÛD, ʻAbdallâh : 38.

LAḤÛD, Emile : 72.

LAMMENS, Henri : 60, 67.

LEBRET, Louis Joseph (abbé) : 173, 206, 211, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 228, 229.

LEVINAS, Emmanuel : 194.

LINCOLN, Abraham : 122.

LOCKE, Edwin A. : 155.

MAALOUF, Emile : 203.

MAKKÂWÎ, Jamîl : 54, 92, 119.

MAKKÎ, Ahmad : 43, 44, 369, 371, 372, 401.

MALEK, Charles : 60, 116, 416.

AL-MALLÂṬ, Shiblî : 38.

MAʻLÛF, Rushdî : 44.

AL-MAʻLÛF, Naṣrî : 375.

MANṢÛR, Qâsim : 401.

MAQDISÎ, Antoine : 368, 372.

MARCEL, Gabriel : 200.

MARITAIN, Jacques : 200, 285.

MAROUN, Ignace : 72, 75, 161, 162, 163, 164.

MARROU, Henri : 382.

MARSHAL, Jean : 420.

MÂRÛN, Yûḥannâ : 206.

MARX, Karl : 183, 184, 185, 362.

MASHMÛSHÎ, Mohammad : 240.

MASSIGNON, Louis : 276.

MATNÎ, Fu'âd : 253, 254.

MAURIAC, François : 203.

MAZLOUM, Jean : 117.

MENASSA, Camille : 403.

MENASSA, Gabriel : 147, 148.

MESSARRA, Antoine : 6, 9.

MISQÂWÎ, 'Umar : 287.

MOBARAK, Salim : 73, 75.

EL-MONZER, Ibrahim : 27.

MOUBARAK, Mousssa : 71, 112, 113.

MOUBARAC, Youakim : 36, 37, 273, 276, 277, 286, 289, 367, 387, 392, 393, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 416, 418.

MOUNIER, Emmanuel : 175, 178, 179, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 201, 204, 285, 386, 397.

MOURAD, Jean : 180.

AL-MUNAJJID, Ṣalâḥ : 369.

MÛRÂNÎ, Antoine Ḥamîd : 244, 245, 246.

AL-M'USHÎ, Bûlus : 276.

AL-MUTANABBÎ : 39.

MUṬRÂN, Khalîl : 43.

NACCACHE, Alfred : 34, 72.

NACCACHE, Georges : 51, 73, 74, 124, 127, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 173, 176, 207, 208, 211, 259, 260.

NAFFÂ‘, Jean : 229, 231, 334, 335, 336.

NAGGEAR, Joseph : 101, 145, 152, 153, 159, 341, 342, 343.

AL-NAJAFÎ, Ahmad : 43.

NAKHLI, Amîn : 38, 47.

NAKHÛL, Jean : 250.

NA‘MÂN, Bûlus : 377, 378, 379.

NAQQÂSH, Zakî : 162, 163, 167, 240.

NASHÂBIH, Hishâm : 337.

NAṢṢÂR, Milhim : 9.

NAṢṢÂR, Nâṣîf : 10, 23, 413, 414, 415.

NASSAR, Gebraïl : 27.

NASSER, Gamal Abd : 22, 23, 179, 207, 235, 259, 261.

NAUFAL, Soleiman : 73, 112, 123, 227.

DE NAZIANZE, Grégoire : 352.

NEDONCELLE, Maurice : 194.

NIETZCHE, Friedrich: 28, 38, 40, 42.

N‘ÎM, Edmond : 115, 367, 371, 379.

N‘ÎM, Wadî‘ : 125.

NOUN, Edouard : 143, 144, 148.

NSOULI, Zakariyya : 310, 367, 380, 381.

NṢÛLÎ, Anîs : 61.

NṢÛLÎ, Muḥyî al-Dîn : 70, 99, 112, 123, 125.

NṢÛLÎ, Muṣṭafâ : 223.

NOUJAIM, Paul : 15, 60.

NU‘AYMIH, Mikhâ’îl : 37, 43, 402.

DE NYSSE, Grégoire : 382.

ORIGÈNE : 382.

OURGHOULIAN, Joseph : 75, 127, 140, 141, 142, 146, 147.

PEDINI, Mario : 364.

PÉGUY, Charles : 39, 200, 203.

PENROSE, Stephen : 163.

PHARAON, Henri : 49, 50, 52, 53, 54, 55, 119, 326, 413.

PLATON : 183, 352.

PIERRE (abbé) : 34, 176, 177, 206, 212, 213, 214, 215.

PRUVOT, Victor : 163, 164, 165.

QADDÛRA, ‘Abd al-Râzzâq : 370.

QUBAYSÎ, Ahmad : 403, 404.

QUBAYSÎ, Ḥâfiẓ : 404, 407.

QUBAYSÎ, Karîm : 427.

QUWWATLÎ, Ḥussayn : 304, 407.

RABBATH, Edmond : 46, 54, 55, 90, 97, 98, 367, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381.

AL-RÂFI‘Î, Muṣṭafâ : 85.

AL-RÂ‘Î Bshâra (patriarche maronite) : 429.

AL-RASHÂSH, Sa‘îd : 31.

RAYESS, Georges : 157.

RENAN, Ernest : 6, 60.

RENOUVIER, Charles : 188.

RICŒUR, Paul : 194, 362.

RIḌÂ, Rashîd : 272.

AL-RÎḤÂNÎ, Amîn : 34, 38.

RIZQ, Charles : 57, 402.

RIZQ, Edmond : 402.

RIZQ, Sa‘îd : 43.

RIZQ, Yûnis : 54.

RONSARD : 40.

DE ROUGEMONT, Denis : 175, 194, 196, 197.

ROUSSEAU, Jean-Jacques : 40.

RUSTUM, Assad : 61.

SAAB, Edouard : 179, 313, 314, 320.

ṢA‘AB, Ḥassan : 273, 274, 275, 276, 280, 281, 289.

SA‘AD, Antoine : 254, 255.

SAADÉ, Fouad : 152, 153.

S‘ÂDIH, Anṭûn : 93, 240.

SACRE, Maurice : 39, 71, 86, 88, 89, 90, 93, 99, 130, 131.

ṢADAQA, Najîb : 94, 95, 96, 162, 167, 168, 169.

ṢADDIQNÎ, Georges : 362, 363, 364, 365.

AL-ṢADR, Mûsâ : 35, 36, 273, 275.

SAḤMARÂNÎ, ‘Abd al-Raḥmân : 119, 146.

SAḤRÂWÎ, ‘Abd al-Qadîr : 361, 362.

AL-SA‘ÎD, Nûrî : 91.

SALÂM, ‘Alî : 17.

SALÂM, ‘Aṣim: 159, 160.

SALÂM, Ṣâ’îb : 118, 230, 236, 268.

SALHAB, Naṣrî : 273.

SALIÈGE, Jules Géraud : 115.

ṢÂLIḤ, Ṣubḥî : 273, 279, 287.

SÂLIM, Eli : 312.

SARKÎS, Elias : 57, 396, 401, 424.

SARKÎS, Râmiz Khalîl : 10, 32, 40, 41, 42, 44, 55, 127, 176, 203, 204, 408, 421, 424.

SARSEY, Yvonne : 45.

SARTRE, Jean-Paul : 175, 178, 190.

AL-SAWDA, Youssif : 15, 18, 27, 60.

SHAḤRÛR, Wadî‘ : 27.

SHAKHÂSHÎRÎ, Zakan : 75, 117, 260, 268.

SHAKÎB (Afandî) : 104.

SHALAQ, Fawzî : 403.

SHAMS AL-DÎN, Mohammad Mihdî : 404.

SHAWQÎ, Ahmad : 39.

SHIHÂB, ‘Âdil : 264.

SHEHADÉ, Georges : 348.

SHELEY: 40.

SHIBLÎ, Khaṭṭâr : 217, 248.

AL-SHQÎFÎ Sâmî : 44.

SHUWAYRÎ, Nadîm : 405.

SKAF, Jean : 125, 126.

AL-SOLH, Riad : 10, 18, 20, 21, 87.

AL-ṢULḤ, Munaḥ : 427.

AL-ṢULḤ, Qâẓim: 18.

AL-ṢULḤ, Taqî al-Dîn : 6, 38, 39, 49, 90, 91, 115, 118, 357, 359, 364, 375, 416.

ṬABBÂRA, Bahîj : 247, 268, 332, 333.

TABET, Jad : 430.

TÂBIT, Nûr: 27.

TAQÎ AL-DÎN, Amîn : 38.

TAQÎ AL-DÎN, Diânâ : 55.

TAQÎ AL-DÎN, Khalîl : 38, 39.

TAQÎ AL-DÎN, Mouna : 427.

TAQLÂ, Philippe : 73, 92, 111, 119, 227, 228, 230.

TEHINI, Edmond : 143, 148.

LA TOUR, François Dupré : 273.

TOURNIER, Paul : 194, 197.

TOYNBEE, Arnold : 72, 73, 76, 94, 99, 139.

ṬRÂD, Michel : 39.

TUÉNI, Gébran : 27.

TUWAYNÎ, André : 73, 210.

TUWAYNÎ, Ghassân: 23, 31, 124, 125, 126, 419, 427.

TYANE, Elie : 71, 76, 127.

‘USAYRÂN, ‘Adîl : 122.

AL-‘UWAYNÎ, Ḥusayn : 70.

VALÉRY, Paul : 39, 40.

VAN VIJNGAARDEN, Hilde : 427.

WAḤÎD, Ridâ : 217, 218.

WEIL, Raymond : 67.

WINOCK, Michel : 189.

YAKAN, Mohammad Zuhdî : 280, 287, 288, 401.

AL-YAZAJÎ, Ibrâhîm : 40.

YAZBIK, Yûsif Ibrâhîm : 38, 92, 93.

YOUAKIM, Eva : 42.

YÛNIS, Manuel : 262, 263.

YÛNIS, Ṣâdir : 115, 139, 215.

ZA‘RÛR, Joseph : 55, 160, 337, 338, 339.

ZAYN AL-DÎN, Naẓîra : 43.

AL-ZAYYÂT, Ḥassan : 360, 361.

ZAYN, ‘Umar : 254, 255.

ZUNDEL, Maurice : 194, 197.

ZURAYQ, Qusṭanṭîn : 85, 89, 99, 115, 252, 253, 256.

ZYÂDIH, Nicolas : 89.

Table des annexes

Annexe n°1 : Quelques documents relatifs au « Cénacle des douze »……...…….429

Annexe n°2 : Mot de Michel Asmar lors de la cérémonie-cocktail le 8/11/1946…….……..433

Annexe n°3 : « *Wilâdat Mashrû'* » (A l'origine)…….434

Annexe n°4 : Couvertures de la revue *Conférencia* d'Yvonne Sarcey……..….436

Annexe n°5 : Couvertures de la revue *Les Conférences du Cénacle*……..437

Annexe n°6 : *Pentalogie antiochienne/domaine maronite*…….440

Annexe n°7 : *Pentalogie islamo-chrétienne*……442

Annexe n°8 : La lampe d'Aladin : emblème du Cénacle……443

Annexe n°9 : Les conférenciers du Cénacle……444

Annexe n°10 : Michel Asmar (1946-1977)…….463

Annexe n°11 : Asmar et ses hôtes……...465

Annexe n°12 : Le public du Cénacle……...…470

Annexe n°13 : Le Comité de patronage……..478

Annexe n°14 : Décorations……480

Tables des matières

Dédicace……1

Citations…….……2

Remerciements……3

Notes……..……4

Introduction…….……5

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre premier – La culture : le vecteur d'engagement dans la cité..……25
Michel Asmar : le « travailleur culturel »……..26
Le Cénacle des Douze : la *Germania* de Nietzsche à la libanaise……38
Le Cénacle libanais : une institution non juridique reconnue par l'Etat……45

Chapitre II – Entre l'édification d'une mythologie et la définition de la nation moderne……...…….59
Liban multimillénaire : rencontre de la Phénicie et du Mont-Liban……..……61
Qu'est-ce que le Libanais ?.....74
Libanité, arabité, méditerranéité et judaïté……82

Chapitre III – Une philosophie politique libanaise……103
Le régime politique libanais : confessionnalisme ou laïcité ?.....104
Le pacte national : pilier d'une nouvelle philosophie politique……..…….117
L'intelligence libanaise contestée……..…..126

Chapitre IV - Les premiers arpenteurs……..….136
Une politique économique en débat : l'émergence d'une école sociale face à l'école libérale absolue…….…137
Bâtisseurs et urbanistes au service de la cité ……..……149
Education et culture : deux voies inséparables dans la construction de l'avenir libanais……...160

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre V – Le personnalisme : une philosophie pour le Liban et pour l'Orient.....178
Marxisme et athéisme et le « désarroi de l'intelligence orientale »…….180
Inscription du personnalisme dans le paysage libanais……..……...188
Un personnalisme oriental……..……198

Chapitre VI – *Al-Shahâbiyya* ou le Chéhabisme : construction de l'Etat libanais……..206
Le Chéhabisme : pour un Etat moderne fondé sur la justice et l'amour……..…207
Mission IRFED : la nécessité de la planification et du développement……..…219
Pour une réforme administrative……..227

Chapitre VII – Après la crise de 1958 : révolution ou évolution…….……..235
Pour un dépassement de la « négativité » du pacte de 1943……236
L'Etat comme garant de la révolution douce……...246
La « neutralité » comme fondement de la nouvelle politique extérieure…….259

Chapitre VIII – Dialogue interreligieux au Liban……..266
Pour une critique de la religion……....267
Pour une évolution de la notion de *sharî'a*……..279
Temporel et spirituel : essai en vue de développer des nouveaux rapports entre religion et Etat……...285

TROISIÈME PARTIE

Chapitre IX – Le Liban au cœur de la crise de 1967……..308
Le lendemain du séisme de juin 1967 : Liban solidaire du « Monde arabe » et de la Palestine.....309
Critique de la réalité du « Monde arabe »……....317
Liban : entre l'autocritique et la prise de conscience collective……..324

Chapitre X – Liban incarnation de la civilisation méditerranéenne ……340
La Méditerranée comme facteur de la spécificité libanaise……341
La Méditerranée comme issue médiane à la confrontation Orient/Occident……..…348
Liban pays de la pensée méditerranéenne et terre du dialogue arabo-européen……..355

Chapitre XI – 1974 – Au seuil des guerres au Liban…….……366

Les rencontres culturelles syro-libanaises : de l'espérance à l'échec……..367
Liban : entre laïcité et arabité……..…….373
Essai pour un rapprochement entre christianisme et islam……..……380

Chapitre XII – Dernières tentatives…….394
1977 – Le Cénacle libanais vers un mouvement collégial : « le retour de l'espérance »…….……...…395
1983 – Ultime tentative…….…..401
1984 – La Pentalogie maronite du père Moubarac : un acte de résistance intellectuelle contre les guerres au Liban et un essai pour chercher « le nouveau Liban »……...……407

Conclusion……..418

Annexes……429

Sources et bibliographie……..481

Index……582

Tables des annexes……...599

Tables des matières……..600