



HAL
open science

**”L’idée religieuse” dans l’œuvre de l’intellectuel algérien
Malek Bennabi (1905-1973) : une injonction pour la
société musulmane de faire l’Histoire**

Jamel El Hamri

► **To cite this version:**

Jamel El Hamri. ”L’idée religieuse” dans l’œuvre de l’intellectuel algérien Malek Bennabi (1905-1973) : une injonction pour la société musulmane de faire l’Histoire. Religions. Université de Strasbourg, 2018. Français. NNT : 2018STRAC013 . tel-02945039

HAL Id: tel-02945039

<https://theses.hal.science/tel-02945039>

Submitted on 22 Sep 2020

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.

UNIVERSITE DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES (ED 520)

Groupe d'études orientales / GEO EA-1340

THESE présentée par **Jamel El Hamri**

soutenue le 21 septembre 2018 pour obtenir le grade de :

Docteur de l'Université de Strasbourg

Discipline / Spécialité Langues & littératures étrangères / Etudes arabes

"L'idée religieuse" dans l'œuvre de l'intellectuel algérien Malek Bennabi (1905-1973) : une injonction pour la société musulmane de faire l'Histoire

Thèse dirigée par :

M. Geoffroy Eric
Université de Strasbourg

Rapporteurs :

M. Souleymane Bachir Diagne
Columbia University, New York

M. Pierre Vermeren ,
Université Paris I

Autres membres du jury :

Mme Catherine Mayeur-Jaouen
Université Paris IV

M. Haoues Seniguer
Institut Etudes Politiques, Lyon

Résumé

Assez peu reconnu à son époque et encore largement méconnu aujourd'hui, l'intellectuel algérien Malek Bennabi (1905-1973) a pourtant fait une entrée remarquée dans la vie intellectuelle en Algérie avec sa notion de "colonisabilité" en 1949. Il se fera connaître ensuite dans le monde musulman notamment avec ses définitions fonctionnelles de la culture et de la civilisation. Néanmoins, sa conception réformatrice de la religion, nommée "idée religieuse" et ayant une fonction sociale, a été très peu analysée. Or, elle est la clé de voûte de la compréhension de la pensée de Bennabi. Pour lui, "l'idée religieuse" doit être une idée vécue comme une "vérité travaillante", authentique avec l'islam et efficace dans le monde moderne. Il mélange des savoirs issus à la fois de la Tradition musulmane et des sciences humaines et propose de connecter l'islam authentique avec l'esprit technique cartésien. Ainsi, dans un contexte de décolonisation, Bennabi veut réaliser, par le déploiement moral et social de "l'idée religieuse" un projet de société pérenne, prospère et ouvert sur la civilisation humaine. Par le biais de cette notion "d'idée religieuse", nous proposons, tout d'abord, de situer Bennabi dans l'histoire de l'Algérie mais aussi de l'islam contemporain. Nous voulons ensuite comprendre les fondements et les finalités de sa pensée qui est singulière au sein du réformisme musulman. Ce qui permettra enfin de mesurer l'impact de "l'idée religieuse" dans son projet de société sur trois niveaux de réflexion ; l'homme, la société, l'humanité.

Mots clés : Malek Bennabi, idée religieuse, réformisme musulman, ijtihâd, pensée islamique, exégèse coranique, culture, civilisation, religion, idées, orientalisme, décolonisation, histoire, islâm, islam contemporain, lutte idéologique, humanisme, idéologisation de l'islam

Abstract

Although he is not really recognized by his contemporaries and still largely unknown today, the Algerian intellectual Malek Bennabi (1905-1973) nevertheless made a remarkable entry into the intellectual life in Algeria with his notion of "colonisabilité". Then, he will be known in the Muslim world with its functional definitions of culture and civilization. Thus, his reformist conception of religion, having a social function, which he called "religious idea", was ignored. It is, however, the keystone of the understanding of Bennabi's thinking. For him, "The religious idea" must be an idea lived as a "working truth", being authentic with Islam and effective in the modern world. He mixes the knowledge of the Muslim Tradition with the human sciences and proposes to connect his vision of an authentic Islam with the Cartesian technical spirit. Moreover, in a context of decolonization, Bennabi wants to realize, by the moral and social deployment of the "religious idea", a project of sustainable society, which he sees as being prosperous and open to human civilization. Through this concept of "religious idea" we propose, first of all, to question the place of Bennabi in the history of Algeria but also of contemporary Islam. Then, we want to question the foundations and the purposes of his thought which is singular in Muslim reformism. Finally, this will allow us to measure the impact of the "religious idea" in its project of society on three levels of reflection: man, society, humanity.

Key words: Malek Bennabi, religious idea, Muslim reformism, ijtihad, islamic thought, koranic exegesis, culture, civilization, religion, ideas, orientalism, decolonization, history, islâh, contemporary Islam, ideological struggle, humanism, ideologisation of Islam

Remerciements

Mon travail de thèse s'achève et je suis partagé dans mes sentiments. D'un côté, je suis heureux et fier de finir un travail qui a exigé beaucoup d'efforts, de sacrifices, d'attention et de résilience. D'un autre côté, une vague de nostalgie et de tristesse m'envahit pour une expérience riche, passionnante et intense qui vient de se terminer. Au-delà du travail accompli et des résultats obtenus, la thèse m'a fait grandir sur le plan humain. En tant qu'historien, elle m'a permis notamment de comprendre que toute production sérieuse et d'envergure nécessite, au préalable, beaucoup de travail, de rigueur, d'humilité et d'enthousiasme.

J'adresse mes remerciements à toutes les personnes qui m'ont aidé dans la réalisation de ma thèse de Doctorat.

En premier lieu, je veux remercier Eric Geoffroy pour son accompagnement et ses conseils. Il a été avec moi rigoureux et chaleureux, nos échanges m'ont beaucoup apporté.

Je remercie également les membres du jury d'avoir accepté d'apprécier mon travail de recherche : Monsieur Souleymane Bachir Diagne, Monsieur Pierre Vermeren (tous deux les pré-rapporteurs de ma thèse), Monsieur Haoues Seniguer et Madame Catherine Mayeur-Jaouen.

Sans oublier mes amis qui m'ont témoigné, une fois de plus, leur affection en relisant mon travail de recherche : Tahar Mahdi, Nacera Taleb, Yusuf Ozcan, Djamel Djazouli, Malika Belguerbi, Gilles Manceron, Bernard Sadois, Christine Despins, Jihane Fassi, Alexis Trouillas, Salima Yenbou, Seydi Diamil Niane, Redouane Bouchane.

Je témoigne ma reconnaissance envers toute ma famille pour son soutien et l'équilibre qu'elle m'apporte. Tout d'abord, j'ai une pensée émue pour mes parents, Benaïssa et Fatima, pour leur amour et leur investissement sur le savoir. Mes frères et sœurs seront d'accord avec moi, je les salue : Dounia, Sihem, Zouher, Imane, Adnane et Asmae. J'ai une pensée également pour mes beaux-parents Liamine et Nabila ainsi que mes beaux-frères Akram et Nassim pour leurs encouragements.

Je n'oublie pas les autres membres de ma famille, notamment mon oncle Khalid, mon cousin Youssef, ma grand-mère Hedda et surtout mon grand-père Mohammed Bouhaja qui nous a quittés durant la thèse en 2016. Ils m'ont toujours soutenu avec des prières et des bénédictions.

Enfin, je dédie cette thèse de doctorat à mon épouse Afaf pour son amour et sa tendresse, sa patience et ses invocations, son enthousiasme et ses conseils. Elle m'a grandement facilité la tâche et m'a toujours stimulé intellectuellement même durant les périodes difficiles. De plus, elle m'a offert, en 2017, un magnifique petit garçon qui se nomme Ziriyab. Son innocence et son sourire m'ont aidé à bien terminer ma recherche.

Je referme un chapitre de ma vie, la thèse de doctorat est pour moi le début d'un long chemin intellectuel et spirituel. Je remercie Dieu de m'avoir mis sur ce chemin au sein duquel je me délecte de toute nouvelle connaissance et de tout nouveau dévoilement.

Sommaire

Introduction

Chapitre introductif : contexte colonial durant la formation intellectuelle de Malek Bennabi

I) Histoire de la colonisation en Algérie

- A) La colonisation européenne du monde
- B) Situation de l'Algérie avant l'arrivée de la France
- C) Contexte de l'Algérie à la naissance de Bennabi en 1905

II) Politique musulmane de la France en Algérie

A) Cadre administratif

- 1) Efforts de guerre à récompenser
- 2) Encadrement de l'islam et des musulmans
- 3) Fonctionnarisation du personnel cultuel

B) Cadre juridique

- 1) Citoyenneté et statut personnel
- 2) Code de l'indigénat

III) Eveil de l'opinion publique musulmane aux problèmes politiques algériens

A) Une expérience pionnière : les Jeunes Algériens

B) Faits marquants au Maghreb et en France dans l'entre-deux-guerres (1919-1939)

C) Les influences étrangères

D) Diversité politico-religieuse en Algérie dans l'entre-deux-guerres

Partie I "Malek Bennabi, sa vie et son œuvre "

I) Bennabi, sa vie

A) L'enfant (1905-1930)

- 1) Période 1905 - 1919
- 2) Période 1919 - 1925
- 3) Période 1925 - 1930

B) L'étudiant (1930-1939)

C) L'écrivain (1939-1973)

- 1) La Seconde Guerre mondiale, le déclic de l'écriture pour Bennabi
- 2) De son retour en Algérie en 1946 à l'insurrection du FLN en 1954
- 3) La Guerre d'Algérie
- 4) Après l'indépendance en 1962

I) Bennabi, son oeuvre

A) Sa production écrite

B) Un écrivain colonisé qui pense la renaissance de sa société

- 1) Ses conditions d'écrivain colonisé
- 2) Les influences du réformisme musulman orthodoxe
- 3) Une nouvelle génération d'écrivains algériens d'expression française
- 4) Une mission intellectuelle et mystique
- 5) Des zones d'ombre

Partie II " L'idée religieuse ", fruit d'une imbrication de la religion, de l'histoire et du social dans la pensée de Bennabi"

I) Sa vision religieuse et spirituelle

A) Le phénomène religieux

- 1) Différentes expressions de la religion
- 2) Un monde divisé en deux systèmes : physique et métaphysique

B) Le Coran, base d'une "vérité authentique"

- 1) Cadre restreint de l'exégèse classique du Coran
- 2) Approche intellectuelle envers le Coran
- 3) Comparaison avec Mohammed Arkoun

C) Le Prophète de l'islam comme exemple de "vérité travaillante"

- 1) Le mouvement prophétique
- 2) Portrait psychologique du prophète de l'islam
- 3) Distinction entre la révélation et la conscience du prophète

II) " L'idée religieuse ", le moteur de l'Histoire

A) Sa vision de l'histoire chez Bennabi

- 1) " L'idée religieuse " entre l'Histoire et la civilisation
- 2) Comparaison avec Ibn Khaldoun

B) Le monde dynamique des idées

- 1) "L'idée religieuse " chez Bennabi
- 2) Le rôle de " l'idée religieuse " dans les autres civilisations

C) Esquisse de philosophie de l'histoire

- 1) Epoque classique
- 2) Epoque contemporaine
- 3) La Renaissance musulmane au XIXème et XXème siècle

D) Les mouvements de la Renaissance chez Bennabi

- 1) Le mouvement réformateur
- 2) Le mouvement moderniste

III) Fonction sociale de la religion

A) une spiritualité engagée

B) comparaison doctrinale avec l'islah

C) Idéologie ou idéologisation de la Tradition musulmane ?

- 1) L'idéologie chez Bennabi
- 2) Idéologisation de la Tradition

Partie III L'impact de " l'idée religieuse " dans le système de pensée de Bennabi

I) " L'idée religieuse", catalyseur du développement moral et social de la société musulmane

A) Le nécessaire renouvellement des idées de l'homme post-almohadien

- 1) L'homme post-almohadien et ses idées décadentes
- 2) La lutte idéologique
- 3) L'orientalisme

B) " L'idée religieuse " entre système colonial et culture de la " colonisabilité "

- 1) Système colonial
- 2) Culture de la " colonisabilité "
- 3) Dialectique colonialisme et " colonisabilité "

C) Une nouvelle culture musulmane pour réformer la société

- 1) orientation de la culture
- 2) orientation du travail
- 3) orientation du capital

D) " L'idée religieuse ", levier de la société musulmane pour accéder à la civilisation

- 1) Sur le plan des relations humaines
- 2) Sur le plan économique
- 3) Sur le plan politique
- 4) Sur le plan social
- 5) la civilisation, but ultime de la société musulmane
- 6) Comparaison avec l'historien Fernand Braudel

II) " L'idée religieuse " dans un monde d'après-guerre en plein bouleversement

A) Chaos du monde moderne

B) Nouvelle configuration mondiale après la Seconde Guerre mondiale

C) Contributions de " l'idée religieuse " et des musulmans à la civilisation humaine

- 1) Projet afro-asiatique
- 2) Projet du Commonwealth islamique

D) " L'idée religieuse " de l'islam, un message humaniste pour le monde

- 1) De nouvelles voies
- 2) L'humanisme de " l'idée religieuse " islamique
- 3) La civilisation humaine, destin de " l'idée religieuse " de l'islam

Chapitre de conclusion : l'héritage de la pensée de Bennabi

- A) Sa pensée après sa mort en 1973
- B) Ses héritiers
- C) Bennabi dans la pensée islamique contemporaine

Conclusion générale

Bibliographie

Table des matières

Introduction

Générale

Introduction générale

Lors de l'expédition de Bonaparte en Égypte de 1798 à 1801, le monde musulman est divisé en trois empires : l'Empire ottoman en Europe, au Proche-Orient et en Afrique du Nord, l'Empire safavide en Perse et l'Empire moghol en Inde. Contrairement à une idée reçue, les questions de la réforme en islam se sont posées, dans le monde musulman, bien avant la colonisation européenne en Algérie en 1830. Dès le XVIIIème siècle, par exemple, les hauts fonctionnaires ottomans commencent à poser la question de la réforme en vue de retrouver les splendeurs passées de l'Empire sunnite. Du côté des Safavides et au sein du chiisme duodécimain, l'école *usûli* qui prône l'effort d'interprétation des sources de l'islam, *l'ijthâd*, a supplanté l'école traditionnelle des *akhbâri*. A La Mecque, nous assistons également à l'émergence d'un soufisme réformé¹. Ainsi, le monde musulman, dans ses différentes sensibilités, est traversé dès le XVIIIème siècle par des mouvements endogènes de réforme.

Il y aura bien entendu au XIXème siècle un choc colonial mais il n'arrive qu'après l'émergence de ces mouvements de réforme. L'Europe a en quelque sorte blessé l'ego civilisationnel du monde musulman. Cette blessure narcissique a donné un coup de fouet intellectuel supplémentaire, un rappel salvateur à la réforme des individus et des sociétés en vue de répondre au nouveau défi de l'Europe. Néanmoins, pour l'historien Pierre Vermeren², la colonisation n'est pas, contrairement à une autre idée reçue, un bloc monolithique de cinq siècles. La colonisation européenne est plus complexe, en effet, elle n'était pas toujours orientée sur les mêmes aires géographiques, en particulier le monde musulman. Il y eut d'abord le premier âge de la colonisation dans le continent américain à partir de 1492 puis le second âge au XIXème siècle en Asie et en Afrique.

La conférence de Berlin en 1884-85³, pour éviter tout conflit entre pays européens, consacrait le partage de l'Afrique entre différents pays d'Europe sous l'œil impuissant de l'Empire Ottoman. La France hérite seule de l'Afrique du Nord, et alors que l'Algérie est une colonie depuis la conquête d'Alger en 1830, le Maroc et la Tunisie deviennent des protectorats

1 MAYEUR-JAOUEN Catherine, article : " « Aufklärung islamique », « néo-soufisme », « réformisme musulman », « islamismes » *Renouveaux historiographiques de l'histoire de l'islam moderne et contemporain depuis les années 1960* ", publié sur <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/870/files/2016/04/AHCESR-nov-2009.pdf>).

2 VERMEREN Pierre, *La France en terre d'islam, empire colonial et religions XIX-XX ème siècle*, éd. Belin, pp.15-16

3 La conférence s'ouvre le samedi 15 novembre 1884 et se termine le 26 février 1885. Y participent les représentants des puissances directement concernées par le Congo : l'Allemagne, l'Angleterre, la France et le Portugal. Participent aussi la Belgique, les Pays-Bas, l'Espagne et les États-Unis, ainsi que, pour la forme, l'Autriche-Hongrie, la Suède le Danemark, l'Italie, la Russie et la Turquie ottomane, soit au total 14 États.

plus tardivement. En effet, le protectorat français en Tunisie est institué par le traité du Bardo le 12 mai 1881 tandis que celui du Maroc l'est par le traité franco-marocain à Fès le 30 mars 1912. Les sociétés musulmanes d'Afrique du Nord ont dès le départ réagi au choc colonial. Malgré leur surprise, elles ont résisté tant bien que mal à la colonisation. Les Musulmans ont utilisé notamment la religion comme élément catalyseur et de cohésion sociale pour s'opposer à l'envahisseur européen. De cette réaction, une nouvelle lecture des sources de l'islam a émergé progressivement pour permettre aux sociétés musulmanes de renaître sur le plan civilisationnel dans un monde qui se mondialisait chaque jour un peu plus. Pascal Le Pautremat, spécialiste de l'histoire coloniale au Maghreb, rappelle les conditions de l'émergence d'une nouvelle lecture de l'islam au Maghreb, fruit d'une fermentation intellectuelle au XIXème siècle :

" La résistance à la pénétration étrangère s'organise alors sous l'égide d'un Islam réformé, mystique ou puritain. Au Maghreb, l'installation française suscite une renaissance islamique qui prône l'orthodoxie. Le pouvoir français perçoit dès lors l'Islam comme ferment de résistance à la prédominance coloniale. On s'inquiète de son pouvoir d'unification. On redoute sa facilité à propager les influences contraires à la politique française qui, alors, se trouve remise en cause. L'Islam peut être potentiellement dangereux, sous l'action, auprès des populations, de nouveaux leaders désireux de se démarquer des anciens chefs compromis dans la politique de collaboration⁴. Aussi, la France se montre-t-elle vigilante face à un éventuel complot musulman anti-français. "⁵

Au début du XXème siècle, à partir de 1920 en Algérie, nous sommes devant plusieurs types de réactions face à la colonisation française. La première est celle des marabouts et de l'islam institutionnel qui sont accusés par les élites arabisées et occidentalisées de se compromettre avec l'administration coloniale. La deuxième est celle des élites indigènes occidentalisées emmenées par Ferhat Abbas⁶ qui sont partisans de l'assimilation. La troisième est celle des nationalistes, dont beaucoup sont ouvriers en France, qui prônent aux cotés de Messali Hadj⁷ et de l'Etoile Nord-Africaine l'indépendance de l'Algérie et une révolution sociale. Enfin, la réaction des savants musulmans, dont la figure de proue était Ibn Bâdîs⁸, qui

4 Mahdisme est une doctrine qui sous-tend la résistance spontanée grâce à la foi religieuse et sur le terrain social, dans l'attente d'un justicier bien-guidé.

5 LE PAUTREMAT Pascal, *La politique musulmane de la France au XXème siècle, de l'Hexagone aux terres d'islam. Espoirs, réussites, échecs*, Paris, Maisonneuve&Larose, 2003, p.28-29

6 Leader nationaliste et homme d'Etat Algérien (1899-1985).

7 Homme politique algérien, une des grandes figures du mouvement national algérien (1898-1974).

8 Théologien réformiste du Maghreb, il est cofondateur de l'Association des Oulémas en Algérie (1889-1940).

avaient effectué leurs études hors d'Algérie.

Ces derniers faisaient la promotion d'une patrie algérienne musulmane de langue arabe. Les Oulémas réformistes algériens ont fait leur le renouvellement doctrinal impulsé par les réformistes se revendiquant de la *Nahda* notamment Muhammad 'Abdûh⁹ qui a eu l'occasion de visiter l'Algérie en 1903. Ce renouvellement doctrinal était basé sur un retour aux sources scripturaires de l'islam mais aussi sur la nécessité de préserver la personnalité musulmane dans un contexte de colonisation européenne. Son objectif était de faire coïncider cette nouvelle lecture de l'islam avec leur époque. Pour Mohammed Arkoun, il va influencer la vie intellectuelle des sociétés musulmanes dans la première moitié du XX^{ème} siècle. L'attitude réformiste, selon lui, vise à redonner aux sociétés musulmanes à la fois une authenticité spirituelle et un dynamisme social.

Au Maghreb, les grands animateurs du réformisme sont des personnalités comme Tahar Ben Achour en Tunisie, 'Allâl al-Fassi au Maroc et Ibn Bâdîs en Algérie¹⁰. Ibn Bâdîs disposait dès 1924 à Constantine d'une revue doctrinale *al-Chihâb* dans laquelle il exposait ses idées, s'attaquait au culte des saints, aux confréries religieuses et à toutes les innovations blâmables.

Durant cette année, un étudiant nommé Malek Bennabi terminait ses études à la médersa de Constantine pour devenir auxiliaire de justice musulmane. Il a rencontré Ibn Bâdîs et un certain nombre de ses étudiants avec lesquels il appréciait échanger. Le jeune Malek est également en lien avec les nationalistes algériens et maghrébins. L'islam était désigné, durant sa formation intellectuelle, comme le principal facteur de la stagnation de la civilisation musulmane. Bennabi va, au contraire, se servir de l'islam comme d'un levier pour offrir une voie nouvelle pour l'édification d'une société musulmane civilisée. Cette dernière doit aller dans le sens de l'histoire d'une civilisation humaine. Bennabi n'était pas un savant religieux ou un universitaire, mais un penseur autodidacte et anticonformiste qui écrit sur la réforme de la société algérienne et de la civilisation islamique, en utilisant les sciences humaines.

Son projet de civilisation a reçu peu d'échos dans les sphères politiques de son temps, que ce soit en Algérie, en France ou dans le monde musulman. Durant sa vie, il n'a pourtant pas ménagé ses efforts comme peuvent en témoigner ses mémoires, ses nombreux ouvrages et articles rédigés. Malek Bennabi est à la fois, par son oeuvre, un écrivain de la littérature algérienne d'expression française après 1945, un penseur du réformisme musulman orthodoxe mais aussi un intellectuel de la libération nationale de l'Algérie, de l'unité du monde

⁹ Théologien égyptien et un des promoteurs du réformisme musulman orthodoxe sunnite (1849-1905).

¹⁰ *Ibid.*, p 104

musulman et du tiers-mondisme. De plus, il est au croisement de l'histoire du mouvement national algérien, de l'histoire de France et de celle de l'islam contemporain.

Malgré cette présence intellectuelle dans différents champs scientifiques et littéraires, le nom de Malek Bennabi est très peu mentionné. Par exemple, dans le domaine littéraire, Albert Camus et Kateb Yacine sont plus cités que Bennabi. Dans les études postcoloniales, les écrits de Frantz Fanon¹¹ sont davantage enseignés que ceux de Bennabi. Et dans le domaine de l'islam contemporain, les idéologies de Shâri'atî et de Qotb sont plus étudiées que celle de Bennabi.

Même des universitaires franco-algériens comme Ali Merad et Mohammed Arkoun ne le citent pas ou très peu. Le premier a pourtant rédigé un livre sur l'islam contemporain sans jamais le mentionner. Merad a écrit également sur les réformisme en Algérie de 1925 à 1940 mais il ne parle pas de Bennabi qui s'est pourtant formé à quelques pas d'Ibn Bâdîs. Bennabi a formulé plusieurs critiques sur Ibn Bâdîs et les Oulémas qui auraient dû avoir toute leur place dans un travail universitaire. Arkoun aurait pu également présenter l'auteur du *Phénomène coranique* dans ses travaux sur le Coran mais il ne l'a pas fait. C'est assez surprenant, surtout que Bennabi est cité par l'islamologue Albert Hourani mais aussi par Anouar Abdelmalek ou encore Jean Dujoux. Pour quelles raisons ces deux universitaires, engagés également dans la pensée islamique contemporaine, ne le citent presque jamais ?

Dans les milieux intellectuels musulmans de France et des sphères activistes où sont engagés beaucoup de militants français de confession musulmane, Bennabi est également très peu mentionné. Par exemple, Tariq Ramadan cite Bennabi dans la bibliographie de sa thèse universitaire sur le réformisme musulman. Mais alors qu'il consacre tout un chapitre sur Sayyed Qotb, l'universitaire suisse ne revient pas sur la polémique entre l'idéologue égyptien et Bennabi. Autre exemple, dans les milieux politiques de gauche anticoloniaux, au sein de la mouvance des Indigènes de la République, des militants franco-algériens citent volontiers Aimé Césaire et Fanon tout en oubliant volontairement Bennabi. Pourquoi n'en parlent-ils pas ? Et dès qu'ils en parlent, pourquoi le marginalisent-ils ainsi ?

Nous pensons que tous ces oublis et cette ignorance de la vie et de la pensée de Bennabi ont poussé, entre autres, ses élèves¹² à promouvoir sa pensée et à la transmettre à la

11 Psychiatre et écrivain français (1925-1961), un des fondateurs du courant de pensée tiers-mondiste. Frantz Omar Fanon était un psychiatre et essayiste français d'origine martiniquaise. Médecin psychiatre, écrivain, combattant anticolonialiste, Franz Fanon a marqué le XXe siècle par sa pensée et son action, en dépit d'une vie brève frappée par la maladie. Franz Fanon fit ses études supérieures à la faculté de médecine de Lyon et fut nommé, en 1953, Médecin-chef de l'hôpital psychiatrique de Blida. Il avait déjà publié, en 1952, "Peaux noires, masques blancs".

12 Parmi ses élèves : Rachid Benaïssa, Omar Benaïssa, Abderrahmane Benamara, Nour-Eddine Boukrouh, Omar

postérité. D'autres également ont fait de grands efforts pour le faire connaître en Algérie et en France¹³. Leurs écrits ont souvent été d'ordre apologétique, il s'agissait moins d'étudier Bennabi dans le texte que de lutter contre son oubli. Nous constatons qu'il n'y a pas eu beaucoup de travaux universitaires en France concernant Bennabi.¹⁴

Ainsi, entre l'ignorance ou l'oubli de son oeuvre, les écrits apologétiques des quelques disciples de Bennabi, le manque d'études universitaires, notre travail de recherche se donne un double objectif : 1) faire émerger Bennabi comme figure intellectuelle au XXème siècle en Algérie, en France et dans le monde musulman, 2) Produire une étude critique sur sa vie et sa pensée.

Pour Bennabi, l'islam doit être une idée vécue comme une " vérité travaillante ", authentique et efficace, au service des hommes, des sociétés et de la civilisation humaine. L'écrivain a été formé dans l'entre-deux-guerres et a commencé à écrire après la Seconde Guerre mondiale dans un contexte international et national différent. En effet, après 1945, le mouvement national algérien s'organise en Algérie en vue de l'indépendance. Dans le monde musulman, les idéologies du nationalisme arabe laïque, des mouvements islamistes et communistes émergent et se consolident. Les pays musulmans libérés du colonialisme tentent de faire alliance avec les pays du Tiers-Monde pour offrir une troisième voie durant la Guerre froide entre les Etats-Unis et l'URSS.

Dès 1949, Bennabi s'est distingué en publiant l'ouvrage *Les conditions de la renaissance* dans lequel il expose pour la première fois le rôle de l' " idée religieuse " et forge le concept de " colonisabilité " provoquant un tollé dans le milieu nationaliste algérien. Bennabi se force, par une conception dynamique de " l'idée religieuse ", de faire la synthèse des idées du réformisme musulman et de celles du nationalisme arabe. Ainsi, au cours de ce travail de recherche, nous tenterons de répondre à la question suivante :

" Comment la pensée de Malek Bennabi, dans un contexte de libération nationale des pays du Tiers-Monde après 1945, fait du déploiement de l'« idée religieuse » au sein de la société musulmane une dynamique civilisationnelle ? "

Meskawi, Amar Talbi, Abdelouhab Hammouda, S.Sellam etc. La liste n'est pas exhaustive. De plus, il n'y aucun registre qui fait l'inventaire des noms des disciples.

13 D'autres ont essayé de faire connaître Bennabi : Khendoudi, Y. Girard, A. Christellow.

14 On note que deux thèses sur Malek Bennabi ont été soutenues, la première de Zidane Khloulif en 2006 *La vie et l'oeuvre de Malek Bennabi : 1905-1973* et la seconde par Hichem Cherrad en 2009 intitulée *Histoire et civilisation chez Malek Bennabi (1905-1973)* à l'Université Bordeaux 3 sous la direction de Samaha Houry. Elles ont été précédées par le travail de Maîtrise d'histoire de Christine Ressler en 1999-2000 à l'Université de Lille 3 Charles de Gaulle intitulé *Les œuvres de Malek Bennabi et la renaissance de l'Islam en Algérie avant 1954*.

Choix du sujet

Nous avons choisi la thématique de " l'idée religieuse " car, dès le départ, elle nous semblait être la clé de voûte de la pensée de Bennabi. Les études universitaires sur Bennabi ont souvent parlé de son rapport à l'histoire, de la " colonisabilité ", de " l'homme post-almohadien ", de sa définition de la culture. Mais nous n'avons pas vu jusque-là de travaux sur la notion " d'idée religieuse ". Les travaux universitaires sur la pensée de Bennabi vont insister sur son rapport à l'histoire mais pas assez sur son rapport à la religion. Certes, les caractéristiques de " l'idée religieuse " que donne Bennabi ont été reprises dans certains articles, mais ces écrits ne l'ont étudié ni sérieusement ni profondément.

Sa définition de " l'idée religieuse " semble être influencée à la fois par le réformisme musulman orthodoxe, les sciences humaines et la philosophie de la religion. Bennabi était un homme d'une vaste culture qui n'avait aucun problème pour passer d'une science à une autre ou d'un registre religieux à un registre philosophique. Aussi, mon travail scientifique, à la base en islamologie, est très vite devenu un travail pluridisciplinaire. En effet, le pensée de Bennabi est à la croisée des chemins de connaissances en islamologie, en histoire contemporaine du Maghreb, en pensée islamique contemporaine, en histoire des doctrines de l'islam contemporain et en littérature algérienne d'expression française.

Notre travail de recherche se veut une introduction à la vie et à la pensée de Malek Bennabi. C'est aussi un nouvel angle d'analyse que nous apportons aux études sur la pensée islamique contemporaine et à l'islamologie à travers le regard méconnu d'un acteur de l'islam contemporain au XXème siècle.

Sources

Au cours de notre travail de recherche, sur le plan méthodologique, nous avons procédé de la manière suivante. Tout d'abord, nous avons récupéré tous les ouvrages de Bennabi, ses articles et ses mémoires pour avoir une vision globale de sa pensée. Nous avons eu quelques difficultés pour mettre la main sur tous ses livres notamment en Algérie. Malek Bennabi a le plus souvent écrit ses ouvrages en langue française qui est sa langue d'écriture. Plus tard, ses ouvrages seront traduits en langue arabe mais les traductions seront de qualité variable. Nous nous sommes aperçus aussi que la réception intellectuelle de la pensée de Bennabi est différente dans le monde musulman arabe. Ainsi, nous avons fait le choix de nous

concentrer sur l'œuvre de Bennabi en français avant d'utiliser des sources secondaires. Les idées de Bennabi sont souvent éparpillées dans son oeuvre, il y a donc un travail de reconstitution de ses idées à opérer. Nous avons choisi d'être dans un premier temps bienveillant avec sa pensée afin qu'elle ne soit hachée.

Ensuite, nous avons voulu la comparer et la situer à travers des études d'histoire de la pensée islamique, de l'islam contemporain et du Maghreb. Nous avons également comparé sa pensée avec des études sur le réformisme, des travaux de philosophes de la religion et des penseurs musulmans de sa génération. Nous avons utilisé les écrits des disciples de Bennabi car, au-delà du constat de leur dimension apologétique, ils demeurent un témoignage important pour la compréhension de sa pensée.

Enfin, après l'analyse et la comparaison de la pensée de Bennabi, nous avons formulé des conclusions et des hypothèses personnelles. Il s'agit d'être critique à la fois sur les incohérences, les contradictions, les paradoxes, les limites, les silences, les impensés et les fragilités de sa pensée mais aussi sa cohérence, sa pertinence et sa singularité.

Difficultés

La première est le choix de nous concentrer en premier lieu sur la pensée de Bennabi dans le texte. Plusieurs raisons nous ont poussées à agir ainsi. Premièrement, les ouvrages des disciples de Bennabi sont le plus souvent apologétiques. Ils critiquent très peu leur maître et leurs travaux ne permettent pas de le situer, avec précision, dans son contexte historique. Même les travaux plus sérieux ne font pas autre chose que présenter, de manière juxtaposée, les grandes idées de l'écrivain algérien. Deuxièmement, les travaux universitaires sur Bennabi sont trop peu nombreux ou trop généraux pour être une aide décisive à la compréhension de Bennabi. Troisièmement, Bennabi cite peu ses sources et ses influences intellectuelles, en effet, pour les besoins de la lutte idéologique, il ne veut pas donner des informations aux forces coloniales. La difficulté a été d'émettre avec prudence des hypothèses sur de potentielles influences. Nous nous sommes ainsi fier davantage aux lectures qu'ils citent lui-même dans ses mémoires.

La deuxième est relative à notre relation avec Bennabi. Nous avons deux approches avec ce dernier : la première est l'utilisation de ses idées dans le cadre d'une pensée confessante, la seconde est la recherche scientifique que nous menons depuis six ans à l'université française. Nous avons découvert la pensée de Malek Bennabi en 2007, elle était impressionnante. Nous avons alors cherché à connaître les idées de cet homme atypique, puis

à les faire connaître en invitant ses disciples à venir animer un séminaire universitaire à Paris en 2011. Bennabi était assez méconnu et il y avait si peu d'études universitaires sur lui que ces deux raisons nous ont poussées à entreprendre un projet de recherche sur la pensée de cet intellectuel à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE) dès 2012. Nous voulions étudier son œuvre et sa notion " d'idée religieuse", non plus dans un cadre confessant ou apologétique mais dans un cadre scientifique et universitaire. Ainsi, nous avons soutenu à l'EPHE notre mémoire de Master 2 en 2015. En 2016, nous avons publié un premier livre, représentant une partie de notre recherche, intitulé *Malek Bennabi, quand l'islam fait l'histoire* aux éditions AFPI. En 2017, nous avons publié un second ouvrage, introductif à sa vie et son œuvre, intitulé *Malek Bennabi, une vie au service d'une pensée* " aux éditions Albouraq.

Plan d'étude

Pour tenter de répondre à notre problématique, tout d'abord, nous introduirons Bennabi par l'analyse de l'état de la société algérienne colonisée par la France durant sa formation intellectuelle. Au cours de notre développement, nous proposons trois grandes parties pour étudier la vie et la pensée de l'intellectuel algérien.

Dans un premier temps, nous verrons la vie et l'œuvre de Malek Bennabi. Nous voulons le situer dans son contexte algérien mais aussi dans l'islam contemporain. Ses conditions de vie ont une influence réelle sur sa pensée. Nous estimons qu'il est important d'accorder une place de choix à l'histoire de sa vie.

Dans un deuxième temps, nous analyserons sa vision religieuse, ses approches socio-historiques de " l'idée religieuse ". Nous mettrons en exergue l'imbrication qu'opère Bennabi entre religion, histoire et société. Chronologiquement, c'est d'abord sa vision religieuse qui influence sa vision de l'histoire. Quant à cette dernière, elle orientera ensuite sa vision sociale. Il s'agit ici de comprendre les fondements et les finalités de sa pensée.

Dans un troisième temps, nous nous intéresserons à l'impact de " l'idée religieuse " dans le projet de société de Bennabi. Nous analyserons à la fois son influence dans le monde des idées, au sein de la société et pour la civilisation humaine. Autrement dit, il est question d'observer l'impact direct de " l'idée religieuse " dans le projet de société de Malek Bennabi.

Enfin, dans un dernier chapitre, nous aborderons l'héritage de sa pensée de 1973 à 2018 afin de tenter de comprendre pourquoi la pensée de Bennabi a encore une actualité.

Chapitre Introductif :

Contexte colonial
durant
la formation
intellectuelle
de Malek Bennabi
(1905-1939)

Chapitre introductif : contexte colonial durant la formation intellectuelle de Malek Bennabi

Au cours de ce chapitre, nous verrons dans un premier temps l'histoire de la colonisation en Algérie. Dans un deuxième temps, nous analyserons la politique musulmane de la France en Algérie. Dans un troisième temps, nous étudierons les différents courants politico-religieux musulmans en Algérie durant l'entre-deux-guerres.

1) Histoire de la colonisation en Algérie

Tout d'abord, il sera question de la colonisation européenne du monde. Ensuite, nous rappellerons le contexte de l'Algérie avant l'arrivée des Français. Enfin, nous observerons le contexte colonial à partir de la naissance de Malek Bennabi en 1905.

A) La colonisation européenne du monde

Nous avons rappelé que la colonisation a eu deux âges, la colonisation algérienne se situe dans le second qui est le fruit de l'industrialisation extraordinaire en Europe. En effet, la croissance économique passe de 1 à 2 %, la croissance démographique fait passer la population européenne de 200 millions d'habitants à 400 millions sans oublier les 50 millions d'européens qui ont émigré dans le monde. Ce second âge a été impacté par les progrès techniques, transports et télécommunications, et de la révolution industrielle à la fin du XIXème siècle en Grande-Bretagne et en France. L'historien Vermeren observe un déséquilibre des rapports de force mondiaux :

" les deux principales puissances financières du monde, possèdent les trois quarts des investissements extérieurs et la moitié du stock d'or mondial. Cette poussée massive déséquilibre les rapports de forces mondiaux, notamment au plan technologique. L'Empire ottoman est l'une des premières puissances à en faire les frais. Au cours du XVIIIème siècle, il recule face à la Russie et à l'Angleterre, puis la perte de ses provinces s'accélère après l'expédition d'Egypte : Grèce, Algérie, Balkans, Caucase...Par deux fois, le souverain d'Egypte, Mehémet Ali, menace de prendre Constantinople. Des réformes (ou Tanzimat) s'imposent pour sauver l'Empire. " ¹⁵

15 VERMEREN, *La France en terre d'islam*, p.24

Au XIX^{ème} siècle, la colonisation est, en plus d'être une diversion à la crise économique européenne, une recherche d'espaces et de débouchés pour les hommes et les produits d'Europe, surtout en période de crises économiques. En effet :

" Deux cycles dépressifs traversent le XIX^{ème} siècle, de 1830 à 1848, puis de 1873 à 1893, période dite de la " grande dépression ". Les deux grandes poussées de la colonisation, inaugurées par l'expédition d'Alger en 1830, puis la conférence de Berlin en 1884-1885, correspondent à ces crises. A certains égards, la colonisation est une diversion à la crise. Pour autant, ce nouvel âge colonial ne correspond plus au capitalisme marchand et commercial de l'Ancien Régime, mélange de Colbertisme et de monopoles. Le capitalisme libéral et industriel, qui prévaut depuis les révolutions atlantiques de la fin du XVIII^{ème} siècle, s'est substitué au mercantilisme. " ¹⁶

Désormais, la Grande-Bretagne et la France utilisent les canaux du libéralisme : l'émigration suite à la crise de la pomme de terre en Irlande, la ruée vers l'or, l'imposition de traités de libre-échange via la politique canonnière comme avec le Japon. Seuls les Etats-Unis et l'Allemagne ont réussi à échapper à cette loi du plus fort. Ainsi, la colonisation devient une question de standing entre nations rivales, une question de prestige, de compétition militaire et nationaliste. Pour Vermeren, leur objectif est de créer l'empire colonial le plus puissant :

" Les empires coloniaux sont un couronnement du pouvoir acquis sur le champ de bataille ou dans les usines d'Europe. L'émergence des nouvelles nations industrielles, l'Allemagne, les Etats-Unis, puis le Japon, couronnent leur marche productive par la constitution d'un empire et même, dans le cas de l'Allemagne, par une revendication impériale, qui n'a jamais intéressé le chancelier Bismarck. Coloniser, c'est s'imposer comme nation dominante et porter haut son nationalisme. Posséder un empire, c'est intégrer le club des " puissances ", dans le cadre d'une compétition mimétique. [...] La vraie compétition n'est pas économique à ce niveau mais résulte d'un jeu planétaire de géostratégie, ponctué de conférences internationales. D'ailleurs, la guerre mondiale éclate quand la course aux colonies est terminée...En 1914, sur le continent africain, seuls l'Ethiopie et le Libéria échappent à l'ordre colonial. " ¹⁷

L'historien Vermeren nous rappelle le contexte de la colonisation française en Algérie en 1830, suite notamment aux humiliations européennes envers la France après la période

16 *Ibid.*, p.25

17 VERMEREN, *La France en terre d'islam*, p.28

napoléonienne. Ainsi l'Algérie a été une opportunité pour la Monarchie de Juillet mais aussi pour les pays européens de voir l'armée française s'occuper au Maghreb :

" Pour la France, l'abandon de l'empire colonial, en dehors de quelques " îles à sucre ", est antérieur à la tourmente révolutionnaire. Au lendemain du blocus et de l'occupation de son territoire en 1815, la France est isolée en Europe. La Grande Armée a disparu, la marine est contingentée et surveillée. Des missionnaires poursuivent, seuls, leur action de conversion, par exemple au Sénégal, mais l'impulsion missionnaire mondiale est affectée. En métropole, l'heure est à l'expansion économique et politique des droits obtenus sous la Révolution. L'armée ronge son frein, mais les perspectives de sortie du territoire sont minces. [...] La défaite de Napoléon, le congrès de Vienne et les coalisés ont interdit à la France tout mouvement de troupe en Europe. L'armée française est réduite et surtout consignée à domicile. Aussi, en 1830, quand " l'opportunité algérienne " se présente, elle s'en empare, soutenue par les Britanniques, qui justifient cette opération par la sécurisation de la Méditerranée. L'armée française, qui piaffait d'impatience, découvre un nouveau champ d'expansion. La monarchie éloigne ainsi le risque bonapartiste et militaire ; les Européens ne sont donc pas hostiles à cette dérivation. L'Armée d'Afrique, fondée en 1834, devient le cœur battant de l'armée française pour plus d'un siècle, guerres mondiales exceptées. Une telle situation se reproduit au lendemain de la défaite humiliante de 1870 face aux Prussiens. Après une décennie d'ordre moral, les républicains relancent la colonisation pour consolider le régime et rivaliser avec la puissance britannique. L'armée, notamment la marine, y trouve, une seconde fois dans le siècle, l'occasion de reconstruire son honneur et sa gloire. " ¹⁸

B) Situation de l'Algérie avant l'arrivée de la France

L'Algérie a fait partie de l'Empire ottoman durant trois siècles, le lien était autant politique que religieux. L'Algérie a été soutenue par l'Empire ottoman et les troupes de Barberousse¹⁹ face à la menace des forces chrétiennes espagnoles. L'Algérie n'était pas un royaume de tribus barbares et de confréries archaïques comme elle a souvent été présentée, mais au contraire, nous dit l'historien algérien Mahmoud Kaddache, l'Etat algérien s'est formé avant même l'arrivée des français :

"C'est au cours de ces trois siècles qu'a émergé l'Etat algérien. Ses frontières se sont précisées, et ont distingué nettement notre pays, - héritier du Maghreb

18 *Ibid.* pp.23-29

19 Kheïreddin dit Barberousse, corsaire et grand amiral de la marine des Ottomans (1466-1546).

Central -, de ses voisins de l'ouest et de l'est : le Maroc resté en dehors de l'Empire ottoman et la Tunisie détachée du domaine des beylerbeys d'Alger en 1587. L'Algérie a d'abord été une régence, royaume-province de l'Empire ottoman, puis un Etat jouissant d'une large autonomie, souvent indépendant, tantôt appelé royaume, tantôt république militaire, tantôt régence par les historiens, mais toujours reconnaissant l'autorité spirituelle du Calife d'Istanbul, chef des croyants." ²⁰

L'Algérie avait une administration divisée en trois beyliks. Le pouvoir était, en fonction de la relation entre Alger et la Porte Sublime, réservé à un bey nommé par Istanbul. Deux ordres dominaient la vie politique au sein de la société : les Janissaires et les *Rais* des mers. La non-participation des Algériens au pouvoir était vécue normalement, les Algériens s'occupaient davantage de leurs tribus et de leurs confréries. Des révoltes populaires pouvaient éclater assez fréquemment, surtout quand la pression fiscale atteignait son paroxysme. L'historien rappelle la situation de l'Algérie avant la colonisation française :

"L'Algérie, pays méditerranéen, a été sur le plan économique au même niveau que les autres pays méditerranéens. Le pays tout entier a connu une riche vie agricole qui lui permettait certaines années d'exporter le surplus de sa production céréalière. Fort de sa marine, l'Etat algérien a pu résister aux convoitises étrangères et s'enrichir de la course. La fin de cette période se situe dans un cadre plus vaste, celui de la décadence de l'Empire ottoman miné par les convoitises des puissances européennes et les révoltes des nationalités dominées, et celui du retard accumulé par les pays méditerranéens face aux progrès scientifiques et techniques des pays européens." ²¹

Après l'imbroglio entre le Dey d'Alger, la famille Bacri et le consul français Deval, la France décide d'attaquer Alger. Le débarquement d'Alger a lieu en juillet 1830 et suite à l'acte de capitulation du Dey, la France occupe de manière restreinte l'Algérie. Elle va conquérir totalement ce pays en 1847 après avoir mis fin à la résistance de l'émir Abdelkader et d'Ahmed Bey. Le rattachement à la France de l'Algérie s'opère en 1848 malgré les actes de résistances des tribus et des confréries algériennes. On met en place des Bureaux arabes pour renforcer la colonisation en associant les populations autochtones. En mettant la main sur les biens des fondations pieuses (les *habous*), la France doit gérer, de ce fait,

20 KADDACHE Mahfoud, *L'Algérie durant la période Ottomane*, Office des publications universitaires, Alger, nouvelle édition 1998, p.233

21 *Ibid.*, p.234

l'institutionnalisation de l'islam et mettre en place une politique musulmane qui varie souvent en fonction de la sensibilité du régime politique à Paris.

C) Contexte de l'Algérie colonisée à la naissance de Bennabi en 1905

Au sortir de la Grande Guerre, la France est encore sous la III^{ème} République. Les institutions politiques françaises sont composées d'un Président de la République, d'un Gouvernement, d'une Chambre des Députés et d'un Sénat. La France colonise l'Algérie depuis 1830, cette dernière est d'abord une administration militaire puis une administration civile au cours du XIX^{ème} siècle. En Algérie, le territoire est dirigé par le Gouverneur Général et il est composé de trois départements et de territoires militaires. Enfin, on trouve en Algérie trois types de communes qui coexistent : Commune de plein exercice, Commune mixte et Douar. Pascal Le Pautremat le rappelle :

" L'Algérie, dans sa partie Nord, est divisée en trois départements : Constantine, Alger et Oran. Les trois préfets civils relèvent du ministère de l'Intérieur, par l'intermédiaire du gouverneur général. La structure administrative est identique à celle de la métropole, avec des préfets assistés de conseillers généraux et de sous-préfets. Le Sud algérien est formé de quatre territoires militaires, officiellement créés le 24 décembre 1902 : Aïn Sefra, Ghardaïa, Touggourt et les Oasis sahariennes (Ouargla). Ils sont administrés par les commandements militaires qui relèvent du gouverneur général. " ²²

Dès le début de la colonisation en Algérie, la France doit faire face au défi de l'islam, religion englobant tous les aspects de la vie, pour pérenniser sa colonisation. Elle met en place une politique musulmane pour atteindre cet objectif. Néanmoins, l'issue de la Première Guerre mondiale et l'implication des soldats musulmans redistribuent, en quelque sorte, les cartes. De plus, la société musulmane commence à s'éveiller et questionne davantage une administration coloniale à l'apogée de sa puissance.

22 LE PAUTREMAT, *La politique musulmane de la France*, p.229

II) La politique musulmane de la France en Algérie

A partir de 1830, la France envisage une politique musulmane pour contrer l'influence de l'islam sur la vie des musulmans d'Algérie :

" Après la prise d'Alger en juillet 1830, le général de Boumont, ministre de la Guerre de Charles X, signe la convention de capitulation avec le dey Hussein. Elle proclame la liberté religieuse en Algérie (article 5) et donc le respect du culte musulman. Or, dès la fin juillet, l'autorité militaire se retrouve investie du pouvoir culturel ottoman laissé vacant. Puis la logique du « contrôle », inhérente au système colonial, se met rapidement en place. Si elle évoque la mise sous tutelle du judaïsme algérien par le judaïsme français institutionnalisé, le contrôle de l'islam, religion redoutée, très mal considérée, inconnue et accusée de « fanatisme », est différent. La guerre de djihad lancée par Abdelkader en 1832 conforte les préjugés français, surtout auprès d'officiers méfiants envers la religion en général. Au XIX^{ème} siècle, le culte musulman est un culte « minoritaire » reconnu en Algérie, et donc en France, mais traité selon une approche sécuritaire, au prix de dérogations systématiques aux lois métropolitaines. " ²³

L'objectif est double, d'une part, permettre une colonisation de populations franco-européennes et, d'autre part, mettre la main sur les ressources du pays avec une législation favorable. Dès lors, l'islam, religion qui régissait la vie des Algériens, devient un culte encadré et surveillé par l'Administration coloniale. Anna Bozzo évoque l'approche que l'administration coloniale avait de l'islam :

" Sous la République, la gestion de l'islam, en tant que " culte " parmi d'autres cultes minoritaires " reconnus ", se conçoit essentiellement à travers une approche sécuritaire qui remonte d'ailleurs aux temps de la conquête. L'islam est perçu comme une menace permanente pour la minorité d'origine européenne, d'où l'adoption de toute une série d'exceptions et de dérogations sur les lois en vigueur, qui nient dans les faits l'égalitarisme républicain et multiplient les mesures discriminatoires à l'égard de la religion du plus grand nombre [Bozzo, 2005]. Cette approche nécessitait un pouvoir fort et centralisé à même d'exercer un contrôle effectif sur la population musulmane, dans toutes ses pratiques, culturelles, culturelles et autres. " ²⁴

23 VERMEREN, *Op.cit.*, p.165

24 BOZZO Anna, *Islam et citoyenneté en Algérie sous la III^e République : logiques d'émancipation et contradictions coloniales* (exemple des lois de 1901 et 1905 dans Pierre-Jean Luizard (dir.) *Le choc colonial et l'islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, 2006, p.202

La France met en place, dès lors, un cadre administratif et juridique pour contrôler les musulmans et renforcer les pouvoirs de l'Administration coloniale. Il n'a cessé de s'adapter aux nouvelles circonstances et d'évoluer à partir de la fin de la Grande Guerre de 14-18.

A) Cadre administratif

En janvier 1918, le Président des États-Unis Wilson propose le droit de tous les peuples à disposer d'eux-mêmes en prônant le règlement juste et équitable des questions coloniales. Le même mois, Jonnart²⁵ revient au gouvernement général en Algérie en incarnant une politique davantage bienveillante à l'égard des Musulmans, en raison de leur participation, active et héroïque, à l'effort de guerre.

1) Efforts de guerre à récompenser

Gilbert Meynier précise au sujet des troupes musulmanes mobilisées que " la guerre de 1914-1918 fut ainsi l'occasion, pour quelque 292 000 jeunes Algériens, de humer pour la première fois les vents de l'extérieur. Parmi eux se trouvaient, outre les conscrits, les travailleurs des " usines de la défense nationale "²⁶. La société musulmane a pris conscience de la disproportion entre le sang versé et ses droits limités en particulier par le code de l'*indigénat*. Le contexte est favorable pour le Parlement français de récompenser les efforts de guerre en octroyant des nouveaux droits politiques aux musulmans " indigènes ". La loi Jonnart consacrait des droits électoraux pour des " indigènes " non-citoyens à l'échelle locale . Elle permettait également une procédure spéciale de naturalisation en dépit de l'opposition des élus européens en Algérie. Charles-Robert Ageron fait l'inventaire des nouveaux droits :

" Dès lors, le Parlement français suivit sans difficultés. L'égalité fiscale entre Musulmans et Européens fut réalisée par la création de nouveaux impôts de type métropolitain. Les lois et décrets de février-mars 1919 accordaient une représentation élue à un plus grand nombre de Musulmans pour toutes les assemblées de l'Algérie (100 000 pour les Conseils généraux et Délégations financières ; 400 000 pour les conseils de douârs). Le nombre des conseillers

25 Charles Jonnart (1857-1927), homme politique et Gouverneur français en Algérie.

26 MEYNIER Gilbert, *Les Algériens et la guerre de 1914-1918* dans Bouchène A., Peyrelou J-P., Siari Tengour O., Thénault S. (dir.) *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Éditions La découverte et Barzakh, Paris-Alger, 2012, p.232

généraux musulmans passait de 6 à 9 (le quart du total), la proportion des conseillers municipaux musulmans, qui était au maximum de un quart depuis 1884, passait au tiers et les conseillers recouvraient le droit de participer à l'élection des maires. " ²⁷

La période était tout autant propice pour offrir des récompenses symboliques comme la création de la Société des Habous et des Lieux saints, de la construction de la Grande Mosquée de Paris, de l'hôpital franco-musulman et d'un cimetière musulman. La Société des Habous et des Lieux saints de l'islam créée en 1917, " allait non seulement s'occuper des biens habous acquis au Hedjaz, mais également représenter l'Islam de France dans toute sa dimension diplomatique. " ²⁸. Son Président Si Kaddour Ben Ghabrit a joué un grand rôle dans la construction de la Grande Mosquée à Paris, symbole d'une France " puissance musulmane ". La Société des Habous et des Lieux saints de l'islam a reçu une subvention de l'État pour mener à bien ce projet à la fois culturel et culturel. Il était présenté comme une dette morale envers les soldats musulmans tombés pour la France pendant la Grande Guerre. L'inauguration a eu lieu le 15 juillet 1926 en la présence du Sultan du Maroc, Moulay Youssef et le Président de la République Gaston Doumergue. La Mosquée de Paris était composée d'une salle de prière, un institut, une bibliothèque, un hammam, une hôtellerie et elle a été pensée comme une sorte d'ambassade de l'islam en France. Quant à l'institut musulman, son inauguration s'est déroulée le 12 août en la présence du Bey de Tunis, Mohamed El Habib. L'hôpital franco-musulman, inauguré en mars 1937, a eu une organisation adaptée aux besoins des " indigènes " nord-africains avec une salle de prière et un cimetière qui lui avaient été adjoints.

2) *Encadrement de l'islam et des musulmans*

Avant la colonisation française, les notables ottomans occupaient les fonctions centrales de l'islam dans les villes en Algérie, comme celles de "cheikh al-islam", d'oulémas dans les assemblées, de muftis, de hakems ou encore de cadis dans les instances judiciaires. Dès lors que cette classe dirigeante religieuse quitte le pays, il n'y a plus, hormis les grandes confréries soufies, d'institution religieuse centralisatrice. C'est l'islam rural, important et vigoureux, qui va remplacer l'islam urbain ottoman et servir de "refuge spirituel" aux

27 AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine (1830-1976)*, éditions P.U.F, 1964, p.71

28 SBAI Jalila, *La République et la Mosquée : genèse et institution(s) de l'islam en France* dans P-J Luizard (dir.) *Le choc colonial et l'islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, p.225

Musulmans algériens après le débarquement d'Alger. Dès 1830, la France réquisitionnait les biens des *habous* qui, jusque-là, avaient pour fonction de financer de manière autonome les activités culturelles des Musulmans d'Algérie. Ce sont des biens immobiliers attribués à des fondations pieuses qui devaient servir, entre autres, à l'entretien de mosquées, des écoles coraniques et à la rémunération des ministres et du personnel du culte musulman. Ainsi, la France incorporait au domaine public les fondations pieuses, privant ainsi les musulmans de la capacité de financer leur propre culte. Ce qui engendrait comme conséquence pour la France, l'administration du culte de l'islam et de l'enseignement théologique musulman. Dès 1851,

" on procéda à une véritable fonctionnarisation du culte musulman : muftis, imams, moudarris, mouzzims, hazzabs, jusqu'aux balayeurs affectés à chaque établissement, constituaient autant d'échelons administratifs, où chaque fonction était rétribuée proportionnellement à son importance hiérarchique. Ces emplois furent très recherchés, surtout pendant la famine de 1865-1867 et durant les périodes de crise économique. Le recrutement de ces « clercs » se faisait exclusivement parmi les diplômés des medersas, qui furent réorganisées à plusieurs reprises, notamment sous la III^{ème} République. ".²⁹

Dans la hiérarchie de l'islam institutionnel, il y a en haut du sommet les muftis puis les imams, les muezzins. Viennent ensuite les adouls, notaires pour les mariages ou les héritages, les moudarrès et, les hazzabs qui enseignent l'islam et la lecture du Coran. Enfin, les balayeurs qui sont affectés pour l'entretien dans les mosquées. L'administration coloniale avait donné la gestion des mosquées à l'islam officiel dont ses membres étaient formés dans les medersas d'État. Ce " clergé ", selon Ali Merad, " ne jouissait en fait d'aucun prestige, et n'exerçait pas sur les populations musulmanes une influence religieuse et morale notable. ".³⁰ Le système de l'enseignement musulman, avant la colonisation française, était constitué de trois niveaux: l'école coranique, la *madrasa* ou la *zaouïa* et l'université islamique de Fès, de Tunis ou du Caire :

" Les sociétés du Maghreb sont de culture orale, en dehors de la religion et des institutions d'Etat, même si les lettrés arabes ou berbères (fqih, oulémas, cadis, etc.) ont un grand prestige, qui tient à la sacralité de l'écrit en arabe et de

29 BOZZO, *Le choc colonial et l'islam*, p.208

30 MERAD Ali, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris-La Haye Mouton&Co, The Hague and Maison des Sciences de l'Homme, p.58-59

l'autorité religieuse [...] L'administration est peu soucieuse de soutenir cet enseignement, qu'elle préfère limiter, sans l'interdire formellement. La quasi-disparition du msid urbain (école coranique) laisse les zaouïas (sanctuaires des confréries) de campagne assurer un filet de transmission. La surveillance des msid et zaouïas est un impératif politique, car la langue arabe enseignée est le monopole des religieux, des lettrés et des institutions religieuses. " ³¹

Le 30 septembre 1850, l'Administration coloniale créait trois établissements musulmans d'enseignement supérieur : des médersas. Elles dispensaient gratuitement l'enseignement des sciences islamiques traditionnelles comme le Coran et la théologie musulmane. On y enseignait aussi le français, l'histoire-géographie et les mathématiques. A la fin du cursus, en général, on grossissait les rangs du personnel pour le culte, la justice musulmane et des fonctions administratives secondaires. Les médersas devaient façonner des esprits dociles, reconnaissants envers la France. Les dépenses dédiées au culte musulman comme les rémunérations et l'entretien des lieux de culte par exemple, sont centralisées dans le budget du gouvernement général.

3) Fonctionnarisation du personnel cultuel

Pour Vermeren, il s'ensuit un "phénomène inédit dans l'islam sunnite, la naissance d'un clergé semi-fonctionnarisé, rémunéré et organisé par l'administration coloniale en l'occurrence. L'administration nomme désormais – et donc peut révoquer – les ministres du culte musulman."³²La loi de 1905, de séparation des Eglises et de l'Etat, aurait dû, en principe, sonner la fin des dépenses en faveur du personnel religieux musulman et donc être l'objet d'une rétrocession des mosquées aux musulmans. Il n'en fut rien, au contraire même, la mise sous tutelle de l'islam s'est renforcée. Il était important pour l'administration coloniale de conserver dans son giron les membres du clergé officiel, les mosquées et les médersas quitte à créer un écart entre les principes de la laïcité et le droit des cultes. L'administration décidait ainsi :

" la création de trois associations cultuelles musulmanes, au niveau des trois préfectures, et sous l'égide du préfet, lesquelles, autorisées à collecter des dons, allaient malgré tout continuer à recevoir les sommes inscrites au budget pour le culte musulman. Ce tour de passe-passe fit illusion un temps, même si les plus

31 VERMEREN, *La France en terre d'islam*, p.169

32 *Ibid.*, p.172

avertis ne tardèrent pas à s'apercevoir que, de cette manière, le culte musulman ne bénéficiait d'aucune indépendance et que celle-ci n'aurait été obtenue que par la restitution des biens habous." ³³

L'administration coloniale encadrait également les célébrations religieuses comme les mariages et les *mousses* mais aussi le pèlerinage à La Mecque. Elle exigeait des Musulmans algériens une autorisation préalable. Rappelons que le pèlerinage à La Mecque était organisé par la France afin d'assurer un suivi des pèlerins au contact de la menace panislamique. Elle a invoqué à plusieurs reprises des obligations sanitaires et a créé ainsi de centres d'accueil pour pèlerins par l'intermédiaire de la Société des Habous et des Lieux Saints de l'islam. En France, il fallait aussi encadrer les Musulmans vivant de plus en plus nombreux dans la Métropole. On a créé deux types de structures d'encadrement : la première administrative avec la SAINA (service des affaires indigènes nord-africaines) et la seconde de protection sociale avec les foyers, les infirmeries et l'Hôpital franco-musulman. Les objectifs du contrôle et de la surveillance, dont le service était installé au 6 rue Lecomte dans le XVII^{ème} arrondissement de Paris, consistaient en :

" 1) La recherche et l'identification des conscrits et réservistes rebelles. 2) La surveillance préventive des hôtels, cafés, et restaurants. 3) L'identification des Nord-Africains en métropole et la délivrance de papiers d'identité aux " sujets " et " protégés " français qui en étaient démunis. 4) Les mesures de refoulement et d'expulsion des indésirables. » ³⁴

Le Pautremat insiste également sur les objectifs de surveillance des Musulmans en France. Il s'agissait de :

" surveiller les étudiants nord-africains afin d'anticiper les orientations intellectuelles des Musulmans en France et au Maghreb. Ainsi, pour un meilleur suivi de ces étudiants, " [...] une Commission spécialisée est constituée le 22 février 1935, à l'initiative du ministère de l'Intérieur. " ³⁵

33 BOZZO, *Le choc colonial et l'islam*, p.215

34 SBAI, *Le choc colonial et l'islam*, p.225

35 Le PAUTREMAT, *La politique musulmane de la France au XX^{ème} siècle*, p.326

B) Cadre juridique

René Galissot affirme que, de tout temps, les dominations coloniales se sont fondées sur l'exclusion des droits civils et des droits politiques des populations colonisées, et ce, afin de conserver la prépondérance de la présence coloniale. Pour lui, " le régime colonial institue la différence de statut en maintenant la société colonisée sous statut de droit religieux qui préexiste comme partout. ".³⁶

1) Citoyenneté et statut personnel

La citoyenneté en Algérie est passée par plusieurs périodes. La première s'est déroulée de 1834 à 1865 durant laquelle se côtoyaient des citoyens français, des étrangers ainsi que des sujets nationaux juifs et musulmans. L'acte de capitulation du 5 juillet 1830 stipulait la liberté de culte et le respect des traditions accordés aux habitants de l'Algérie qu'ils soient juifs ou musulmans. En 1834, le 22 juillet, l'ordonnance déclarait l'annexion du territoire conquis à la France. Ainsi, l'Algérie devient une terre française et une seule nationalité y est reconnue : la nationalité française. A la suite de ces deux événements, une articulation entre la citoyenneté et le statut musulman s'est opérée. En 1865, le *sénatus-consulte* de Napoléon III s'adresse aux trois minorités de la condition coloniale : musulmane, juive et étrangère. Il définit un mode spécifique d'accession aux droits des citoyens. Les " indigènes " sont français mais pas citoyens au motif qu'ils ont conservé leur statut personnel confessionnel. Ils sont soumis à la fois au droit civil en tant que français, au droit pénal spécifique en tant que musulman et au système répressif en tant qu'indigène. En effet,

" le statut juridique et politique des Algériens a été clarifié et fixé de façon définitive. Les Algériens sont des « indigènes », c'est à dire des sujets de nationalité française mais privés de citoyenneté, au motif qu'ils ont conservé leur statut personnel religieux. ".³⁷

Ce *sénatus-consulte* a créé une nouvelle typologie des habitants d'Algérie : le national citoyen français, " l'indigène " français non citoyen et l'étranger non national. " L'indigène " est en

36 GALISSOT René, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier du Maghreb. Algérie : Engagements sociaux et question nationale. De la colonisation à l'indépendance de 1830 à 1962*. Paris, Les Éditions de l'Atelier/ Les Éditions Ouvrières, 2006, p.25

37 BLEVIS Laure, *Quelle citoyenneté pour les Algériens ?* Dans Bouchène A., Peyrelou J-P, Tengour O.S., Thénault S. (dir.) *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Paris-Alger, La Découverte et Barzakh, 2012, p.353

quelque sorte, " un sujet national sans la citoyenneté associée, en rupture en tout cas avec le modèle du national citoyen qui s'impose au même moment en métropole. ".³⁸

La deuxième période commence en 1870, le 24 octobre, quand le décret Crémieux est promulgué. Le texte déclare comme nouveaux citoyens français les israélites indigènes " des départements de l'Algérie et les soumet juridiquement au code civil. L'importance du décret réside dans le caractère massif et obligatoire du changement de statut. ".³⁹Le statut personnel musulman est une application des lois personnelles et successorales issues de la Loi musulmane à laquelle la quasi-totalité de la population musulmane d'Algérie lui était restée fidèle.

Enfin la troisième période, en 1919, avec la loi Jonnart qui donne de nouveaux droits aux citoyens " indigènes " pour les élections et propose une voie de naturalisation. En 1936, le projet Blum-Violette prévoit de donner la pleine nationalité à vingt-un mille " Français musulmans " sans renoncer à leur statut personnel.

2) Code de l'indigénat

Symbole de toutes les discriminations des sujets coloniaux en matière répressive, il n'y a pourtant pas de texte rassemblant toutes les sanctions pour leur donner une base légale. Les sanctions pouvant aller des pouvoirs disciplinaires à l'internement administratif en passant par les amendes collectives ou encore le séquestre des biens. Charles-Robert Ageron précise l'historique et les objectifs de ce " code de l'indigénat " :

" Un statut spécial dit de l'indigénat fut peu à peu mis au point et progressivement renforcé. Un Code de l'indigénat (1881) instaura une série de pénalités exorbitantes du droit commun (41 infractions « spéciales aux indigènes » furent définies légalement en 1881 et réduites à 21 en 1890). Le but était de maintenir aux administrateurs civils les pouvoirs répressifs exceptionnels accordés aux officiers pour s'imposer aux tribus encore mal soumises. Mais cette autorisation « provisoire » de frapper sans jugement et pratiquement sans contrôle, accordée « pour sept ans » aux administrateurs de communes mixtes fut renouvelée périodiquement de 1881 jusqu'en 1927. ». ⁴⁰

La justification pour faire durer cette répression spéciale était double : le manque de personnel dans l'administration coloniale et la dangerosité des indigènes. On dénombre entre

38 *Ibid.*, p.215

39 *Ibid.*, p.215

40 AGERON, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, p.61

1898-1910 environ 20 000 punitions par an. Le " code de l'indigénat " fut suspendu en 1914 et en 1919, la loi Jonnart exemptait près d'un demi-million d'Algériens des pouvoirs disciplinaires. Dans l'entre deux-guerres, les musulmans algériens organisaient leur opposition sous forme d'associations, de mouvements ou de partis, la répression des " indigènes " évoluait par conséquent vers des interdictions, des arrestations ou des emprisonnements. En 1927, la loi de 1881 cessait d'être renouvelée et le 7 mars 1944, une ordonnance abolissait toutes les mesures d'exception en Algérie concernant les sujets coloniaux.

III) Éveil de l'opinion publique musulmane aux problèmes politiques algériens

Les raisons de cet éveil sont à chercher dans la Grande Guerre qui a mobilisé beaucoup de musulmans, à la fois, au front et dans les usines françaises. Cette immigration musulmane en France portait en elle, dorénavant, de nouvelles mœurs et aspirations qui allaient bouleverser les structures traditionnelles de la société musulmane algérienne. L'irruption de la presse musulmane en arabe et en français voulait lutter à la fois contre l'inertie politique, le conformisme religieux et la passivité culturelle. Les intellectuels de formation française (les Jeunes Algériens) et les lettrés arabes de tendance réformiste (les Oulémas) émergeaient pour tenter de sortir la masse populaire de l'incertitude et de l'ignorance. Ils affrontaient la résistance des milieux conservateurs et du maraboutisme. Deux options sont proposées après la Première Guerre mondiale : l'occidentalisation de la société musulmane et la restauration de la culture arabo-musulmane en Algérie. Pour Ali Merad,

" L'histoire de l'Algérie, entre la première et la seconde guerre mondiale, est dominée par deux phénomènes d'une portée sociale, culturelle et politique considérable : a) l'éveil de l'opinion publique musulmane aux problèmes politiques algériens ; b) l'apparition, puis le développement d'un mouvement réformiste musulman – orthodoxe – d'inspiration orientale. ".⁴¹

A) Une expérience pionnière : les Jeunes Algériens

Considérés comme une coalescence d'individus, les Jeunes Algériens sont formés dans la culture française. Ils se revendiquaient français et défendaient la politique d'assimilation. Les Jeunes Algériens étaient dans une acceptation d'un dialogue avec la culture et le pouvoir français. Ils avaient adopté la voie réformiste comme voie d'émancipation progressive des populations colonisées. Dès juin 1912, les revendications sont axées autour des propositions suivantes : suppression de tous les régimes d'exception appliqués aux Algériens dont l'*indigénat*, égalité et justice fiscales, augmentation du corps électoral " indigènes ", octroi d'un des deux cinquièmes des mandats dans les assemblées générales, représentation des Algériens au parlement, possibilité d'une " naturalisation " dans le maintien du statut personnel musulman.

41 MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie*, p.13

Les Jeunes Algériens se composaient de trois courants : 1) le premier a la volonté de fusionner la personnalité algérienne dans la personnalité française. Il est porté par Taïeb Ould Morsly et Belkacem Benthami, Hadj Hamou. 2) Le deuxième veut défendre la langue arabe, l'héritage des ancêtres, la foi musulmane et le statut juridique musulman. Ce courant est dominé par M'hamed Ben Rahal, le Cheikh Miloud Ben Mouhoub, Omar Racim. 3) Le troisième est incarné par " l'homme-synthèse " : L'émir Khaled, le petit-fils de l'émir Abd-el-Kader.

La voie de l'émir Khaled, au lendemain de la Grande Guerre, " représentait une synthèse entre l'influence du communisme anticolonial, qui portait le nationalisme par le biais de l'anti-impérialisme, et l'arabisme naissant, exprimant un désir politique mais encore dépourvu d'organisation. Au plan social, il était un pont entre des paysans algériens déracinés et misérables auprès desquels il était populaire et une partie de la petite élite algérienne naissante et instruite qui vivait à l'heure du monde. ".⁴² L'émir Khaled comprend que la proclamation du " droit des peuples à disposer d'eux mêmes " du Président Wilson et la fin de la guerre en 1918 sonnent comme le début de la fin des empires coloniaux européens. Il s'est rapproché des communistes qui, avec la fondation de l'Internationale communiste, mettaient en avant la dimension anti-impérialiste et anticolonialiste de leur idéologie. Les communistes ont également transmis un esprit d'organisation révolutionnaire. L'émergence de la Turquie moderne victorieuse prouvait également qu'une société musulmane pouvait renaître.

B) Les faits marquants au Maghreb et en France dans l'entre-deux guerres (1919-1939)

En 1919, l'émir Khaled, chef de file des Jeunes Algériens, adresse une pétition au Président Wilson demandant l'application en Algérie du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Quelques mois plus tard, les Algériens participent pour la première fois aux élections municipales, l'émir Khaled les gagne dans la ville d'Alger.

En 1920, se fonde le parti libéral constitutionnel le Destour en Tunisie et a lieu le IIème Congrès de l'Internationale communiste dont la huitième condition portait sur la lutte anticoloniale des partis communistes adhérant à l'IC. Le Congrès des peuples d'Orient à Bakou débouche sur une stratégie de front unique anti-impérialiste.

⁴²PEYRELOU Jean-Pierre, *1919-1944 : l'essor de l'Algérie algérienne* dans Bouchène A., Peyrelou J-P., Siari Tengour O., Thénault S. (dir.) *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Paris-Alger, La découverte et Barzakh, 2012, p.323

En 1921, la guerre du Rif débute au Maroc espagnol, les Espagnols sont défaits à Anoual. Abdelkrim El-Khattabi proclame, un an après, la République du Rif qui est une confédération des tribus rifaines au Maroc en guerre contre les Espagnols. Durant ce temps, l'émir Khaled reçoit le Président de la République Alexandre Millerand à la mosquée Sidi Abd er-Rahmane d'Alger et demande une représentation des Algériens musulmans au Parlement. L'année suivante, l'émir Khaled est contraint au départ forcé pour la Syrie sous mandat français.

En 1924, le petit-fils de l'émir AbdelKader participe à un meeting à Paris, demande des droits politiques pour les Algériens musulmans et se rapproche du Parti communiste français. La même année, Abdel-Hamid Ibn Bâdîs créait la revue *El-Chihab* tandis que le PCF réunissait à Paris le I er Congrès des travailleurs nord-africains.

En 1925, Abdelkrim attaque le Maroc français et menace la monarchie Alaouite. Une alliance franco-espagnole, avec des leaders comme Pétain et Franco, se forme contre Abdelkrim. Le 13 mai, Maurice Viollette, radical-socialiste, est nommé Gouverneur général en Algérie et propose d'accorder la pleine citoyenneté française sans renoncer au statut musulman à 100 000 algériens musulmans. Il est rappelé à Paris suite aux pressions des Français d'Algérie.

En 1926, Abdelkrim et les Rifains sont défaits le 27 mai. Le 20 juin, l'Étoile nord-africaine (ENA) se constitue à Paris. Son secrétaire général, Messali Hadj, demande l'indépendance de l'Afrique du Nord. L'année suivante, L'ENA participe au Congrès anticolonialiste de Bruxelles organisé par la Ligue contre l'oppression coloniale. Cette organisation est dissoute finalement en 1929.

A Alger, en 1927, la Fédération des Elus musulmans algériens voit le jour, elle est présidée par Mohamed Salah Bendjelloul.

Au début des années trente, nous assistons démographiquement à une augmentation massive de la population musulmane d'Algérie tandis que celle européenne ne progresse que faiblement. Charles-Robert Ageron note plusieurs changements significatifs au sein de la société algérienne :

- " 1) reflux de la colonisation et arabisation progressive des campagnes et des petites cités de l'intérieur. 2) urbanisation de la population musulmane et augmentation rapide du nombre des « évolués ». 3) accroissement de l'écart

entre les secteurs de l'économie algérienne : secteur moderne en presque totalité européen et secteur traditionaliste musulman."⁴³

En 1930, le " dahir berbère " au Maroc est promulgué, faisant passer le pays berbère sous juridiction française. On organise la fête du Centenaire de l'Algérie française non sans conséquence :

" Le centenaire de la conquête, qui fut célébré d'humiliante manière pour les Musulmans, peut marquer la date à partir de laquelle s'amorça le détachement de l'élite algérienne. Alors que jusque-là elle n'apercevait à ses revendications d'égalité que l'issue de la citoyenneté française, une autre voie lui fut présentée par Messali Hadj, par les 'ulamâ algériens et les champions de l'arabisme ou de la Nation arabe dont l'émir Châkib Arslân fut le plus infatigable. "⁴⁴

En 1931, la crise économique et sociale s'étend à l'Algérie, les productions agricoles et les prix s'effondrent. Maurice Viollette publie *L'Algérie vivra-t-elle ?* et Ferhat Abbas crée le journal *le Jeune Algérien*. Abdelhamid Ibn Bâdis fonde l'Association des Oulémas musulmans algériens. En 1932, l'historien réformiste Ahmed Taoufik El-Madani publie *le Livre de l'Algérie* dans lequel il réfute la présentation de l'Algérie donnée lors du Centenaire. L'année suivante, l'Étoile Nord-Africaine est reconstituée.

En 1934, Habib Bourguiba fonde le Néo-Destour et revendique l'indépendance de la Tunisie. Le 5 août, des affrontements entre juifs et musulmans ont lieu à Constantine. Le Comité d'action marocaine (CAM) dirigé par le nationaliste-réformiste Allal El-Fassi se crée et demande la fin de l'administration directe de la France au Maroc. En 1935, le 30 mars, le Décret Régnier, Ministre de l'intérieur, renforce la répression contre les manifestations antifrancophones.

En 1936, le Parti communiste algérien (PCA) se fonde et le Front populaire remporte une grande victoire électorale, Léon Blum forme son gouvernement et Maurice Viollette est nommé ministre d'État chargé de la politique algérienne. Le 7 juin, le Congrès musulman algérien est constitué par la Fédération des élus, les Oulémas et le PCA pour discuter des réformes avec le nouveau gouvernement Blum. L'historien Ageron décrit le contexte politique de l'année 1936 en ces termes :

43 AGERON, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, p.75

44 *Ibid.*, p.85

" Les élections du Front populaire rendirent en effet espérance aux Algériens musulmans. Compte tenu des projets de l'ancien gouverneur Viollette, la majorité de l'élite algérienne crut que l'émancipation politique, la fin de la sujétion coloniale, pourraient être obtenues par l'égalité juridique dans le cadre français. La Fédération des Élus, les 'ûlamâ et les communistes réunirent dans cet esprit le Premier Congrès musulman (7 juin 1936) ".⁴⁵

La charte du Congrès musulman algérien revendique la suppression des lois et des institutions d'exception, le rattachement de l'Algérie à la France, le collège électoral unique, la représentation des musulmans au Parlement, le cumul de la citoyenneté française au statut personnel musulman, la gestion libre et autonome du culte musulman. Messali Hadj s'oppose à la démarche du Congrès musulman algérien, en effet, il a peur d'une possible désagrégation de la société musulmane en créant une minorité de privilégiés et en oubliant la masse populaire.

En 1937, suite à une nouvelle dissolution de l'ENA par le Gouvernement du Front populaire, Messali Hadj crée le 11 mars le Parti du peuple algérien (PPA). En septembre, des manifestations nationalistes éclatent au Maroc, Allal El-Fassi est arrêté en octobre. En 1938, le 8 février, plus de quatre cent maires et conseillers généraux protestent contre le projet Blum-Viollette en menaçant de démissionner si l'Assemblée votait le projet. Il est finalement abandonné sans avoir été discuté à la Chambre. L'abandon du projet Blum-Violette condamnait à mort la politique d'assimilation. Finalement, un temps s'achevait, celui de la mouvance assimilationniste, pour faire place aux partis politiques nationalistes. Le 9 avril, des militants du Néo-Destour dont Bourguiba sont arrêtés.

En 1939, Maurice Thorez, secrétaire général du PCF, prononce en février un discours sur la " nation en formation " en Algérie. Le 1er septembre, début de la Seconde Guerre mondiale, l'Allemagne envahit la Pologne. Le 26 septembre, l'interdiction des partis nationalistes en Algérie et du PCF en métropole est prononcée. Elle est suivie de l'arrestation des dirigeants nationalistes au premier rang desquels Messali Hadj.

⁴⁵AGERON, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, pp.87-88

C) Les influences intellectuelles et politiques étrangères

L'islamologue Louis Massignon⁴⁶ observe trois types de réactions musulmanes en Afrique du Nord face aux trois grandes puissances coloniales européennes : Espagne, Italie et France. Il constate un lien d'interdépendance entre les pays d'Afrique du Nord et la France, pour lui,

" il est indéniable qu'il y a actuellement entre la France et l'Afrique du Nord une sorte d'interdépendance analogue à celle qui s'est établie entre l'Inde et l'Angleterre, une sorte d'attraction intellectuelle réciproque, un besoin, pour les masses conquises, de trouver la formule de leurs aspirations communes en se servant de la langue même et des institutions de leurs conquérants. " ⁴⁷

La France, dit-il, est le repère à partir duquel les mouvements d'opinions de l'islam d'Afrique du Nord se positionnent. Ils prennent ainsi trois directions principales : 1) vers un mouvement réformiste qui veut laïciser l'islam à la turque, 2) vers un mouvement puritain *salafî* influencé par l'orient (Ibn Bâdîs), 3) vers un mouvement mystique des trois congrégations ('Alawiyya⁴⁸, Derqâwiyya⁴⁹ et Tijaniyya⁵⁰). L'islamologue français rappelle que les discussions entre ces trois mouvements tournent autour de plusieurs points : 1) le nationalisme : l'assimilation complète, la berbérisation et le panarabisme. 2) L'unification d'un front politique commun : califat, congrès musulman annuel. 3) la réforme du droit canon : concordat, femme, *habous* 4) l'enseignement : réforme de la pédagogie et de l'apologétique. Pour Massignon :

" l'Orient exerce encore une influence indéniable sur les musulmans du Maghreb : dans le sens panarabe, qu'il s'agisse de Syriens, comme Chekib Arslan ou d'Égyptiens, comme Ferid Wajdi ; mais la courbe de l'évolution nord africaine incline de plus en plus vers Paris. " ⁵¹

La résistance à l'occupation coloniale évolue du XIX^{ème} au XX^{ème} siècle, passant d'une forme d'organisation sociale traditionnelle, comme celle de l'émir Abd-el-Kader, à un

46 Islamologue français (1883-1962).

47 MASSIGNON Louis, *Opera minora, tome 1*, Paris, Presses universitaires de France, 1969, p.312

48 Ordre mystique musulman fondé par Sidi Ahmad Ibn Mustapha al-Alâwî.

49 Ordre mystique musulman fondé par un chérif idrisside appelé Moulay al-'Arbî al-Darqawi au Maghreb (1760-1823).

50 Ordre mystique musulman fondé par Ahmad al-Tijâni au Maghreb (1737-1815).

51 *Ibid.*, p.316

mouvement national lié au militantisme des partis, des syndicats et des associations. René Galissot considère que la lutte sociale et révolutionnaire est le premier activisme des Algériens venus en France dans les années 20. Deux écoles forment un certain nombre de cadres du mouvement national algérien naissant : le socialisme anticolonial et l'activisme partisan communiste. En 1921, la CGT se scinde en deux : CGT et CGTU (liée à l'Internationale Communiste). Cette dernière participe à la création de l'Étoile Nord-Africaine en 1926. L'historien Galissot conclut que le nationalisme et le communisme deviennent des lieux centraux de débat et de formation au militantisme, mais aussi :

" d'échange et de conflit, bien avant que d'autres courants en arrivent à parler d'indépendance que ce soit l'Association des Oulémas d'Algérie fondée en 1931 et les diverses Fédérations d'élus musulmans et de partis formés autour de Ferhat Abbas (notamment l'Union démocratique du Manifeste algérien créée en 1946). ".⁵²

Le scoutisme joue également un rôle de formation des cadres et d'encadrement des Musulmans. Quelques Algériens, ayant connu le scoutisme dans les associations françaises, ont voulu le mettre en place pour les Musulmans, ce sont " des instituteurs voulant utiliser la pédagogie scout pour améliorer et renforcer leur enseignement créèrent des groupes. ".⁵³ En 1930, le premier groupe est créé à Alger par Mohamed Bouras et Ibn Bâdîs encourage la création d'un groupe de scout. Le scoutisme est lié au renouveau politique et culturel des années 30. L'activité prend tellement d'ampleur qu'en 1939, on fonde la Fédération des scouts musulmans algériens (FSMA).

D) Une diversité de courants de pensée politico-religieux au sein du mouvement national algérien naissant

1) Soufisme et maraboutisme

Il arrive souvent que l'on confonde ou que l'on entretienne la confusion entre le soufisme, le confrérisme, la mystique et le maraboutisme. Avant que le soufisme soit ringardisé ou accusé de trahison par ses adversaires, c'est à partir des confréries soufies que les

52 GALISSOT, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier*, p.30

53 KADDACHE Mahfoud, *Les scouts musulmans algériens, creuset du nationalisme dans Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, p.446

résistances algériennes envers le colonisateur français se font durant tout le XIX^{ème} siècle. Le rôle de l'émir Abdelkader dans l'histoire prouve que le soufisme dans son organisation sociale (*zaouïa*) a su créer une forte cohésion portée par un élan mystique en faveur du djihad contre les français. De plus, les adeptes des confréries sont nombreux au point que le soufisme devient le cadre de l'insurrection algérienne. Malheureusement la résistance d'Abdelkader ne fédère qu'une partie du pays et certaines confréries rivales entrent en conflit ouvert avec Abdelkader. En sa qualité de *chorfas*, ce dernier faisait partie des trois principales figures de l'islam institutionnel (le sultan-calife/les oulémas/les *chorfas*). En Algérie, il y a néanmoins, après 1830, une double allégeance à l'est (sultan à Istanbul) et à l'ouest (Sultan de Fès). Cette double allégeance et ce manque d'unité vont renforcer le rôle des confréries religieuses soufies mais surtout l'influence sociale du marabout. Vermeren nous donne des indications sur le rôle social du marabout :

" L'islam nord-africain se caractérise en outre par sa piété populaire. La manifestation la plus commune de cette piété est le culte des saints ou marabouts (ouali ou m'rabet, mourabitoun), présents à la ville comme à la campagne, dans les plaines comme dans les montagnes. Le marabout est d'abord un saint homme, un personnage historique qui a consacré sa vie à Dieu et aux hommes, qui a respecté les enseignements du Prophète et fait le bien. A sa mort, il fait l'objet d'un culte et d'une légende, souvent miraculeuse. Il est enterré dans une tombe particulière, un mausolée ou « marabout » (par extension), surmontée d'une koubba (« coupole ». Les campagnes et villes du Maghreb en sont constellées : Sidi Abderrahmane à Alger et Casablanca, Sidi El Houari à Oran, Sidi Boumedienne à Tlemcen, Sidi Mahrez à Tunis, Sidi Bou Saïd au nord de La Goulette. Les enfants et descendants mâles du marabout sont les héritiers de ce saint personnage. Ils portent aussi le titre de « marabout », que le saint sans descendance peut attribuer à un disciple. Ils reçoivent des visites et des offrandes, car ils sont porteurs de la baraka. Les marabouts sont vénérés et priés, car ils apportent des bienfaits (aux femmes stériles, aux malades, aux fous, etc.). Enfin, les marabouts sont consultés dans les affaires pénales et civiles, aux côtés des oulémas ruraux. " ⁵⁴

Nous assistons, après la révolte de Mokrani en 1871 et l'avènement de la Troisième République, à une récupération politique des marabouts qui ternit l'image des soufis et des confréries pourtant à l'avant-garde de la résistance algérienne contre la France. En effet,

" Dans les tribus, marabouts et chefs de confrérie sont eux aussi fonctionnarisés

54 VERMEREN, *La France en terre d'islam*, pp.64-65

et instrumentalisés par les militaires et l'administration [...] L'administration encourage la dévotion des marabouts, tout en essayant de la contrôler et de l'encadrer."⁵⁵

Le maraboutisme présentait pour l'Administration coloniale au début du XXème siècle, un double avantage : une forte emprise sur les masses musulmanes et un esprit fermé aux tendances religieuses du Proche-Orient. Il se considère comme dépositaire du " vrai islam ", un islam attaché aux traditions, aux rites et aux coutumes locales. Il fut pourtant suspecté tout au long du XIXème siècle et présenté comme une force militante et fanatique. Le changement intervient à l'approche de la Grande Guerre. La France cherchait à obtenir le loyalisme total des marabouts afin de s'assurer du maintien de la paix en Algérie. Le dispositif sécuritaire à leur encontre est ainsi allégé quand les marabouts prennent position contre la Turquie Ottomane. Ce soutien a particulièrement choqué les musulmans algériens :

" car à l'époque qui nous intéresse, tous les Algériens musulmans protestaient publiquement de leur indéfectible attachement à la France. Mais c'était la déclaration d'hostilité envers la Turquie qui leur apparaissait comme une trahison morale de la Communauté islamique. ".⁵⁶

Cela entachait encore davantage le crédit du maraboutisme auprès de la population musulmane après la Première Guerre mondiale. De plus, il perdait beaucoup d'adhérents suite à l'exode rural au profit des villes de France et aux centres urbains en Algérie. Le maraboutisme était pourtant présent dans toutes les régions algériennes mais la misère économique, l'envie d'émancipation des contraintes traditionnelles, l'attraction pour une conception plus réaliste et individualiste de la vie, sonnaient comme l'affaiblissement de sa grande influence.

Dans les années vingt, le maraboutisme doit se battre sur un double front : l'élite francisée et l'élite arabisée. Pour Merad, "[...] l'empire du maraboutisme sera progressivement ébranlé par les intenses propagandes des modernistes laïques formés à l'École française, et par les partisans du renouveau (*Nahda*) arabo-islamique en Algérie".

⁵⁷Les marabouts, reclus dans leurs *zaouïas*⁵⁸, prônaient les retraites spirituelles, une existence

⁵⁵ *Ibid.*, pp.178-179

⁵⁶ MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie*, p.57

⁵⁷ *Ibid.* p.65

⁵⁸ Des institutions religieuses, sociales et d'enseignement.

de purification dans une vie religieuse collective et ritualisée. Les marabouts ont toujours entretenu un sentiment religieux en Algérie, notamment dans les campagnes, avec un souci constant de perfection morale. La fonction sociale des *zaouïas* est indéniable jusqu'à la fin de la Grande Guerre, à la fois par leur discipline collective basée sur les enseignements de l'islam, l'arbitrage des chefs maraboutiques, l'enseignement des valeurs islamiques, le soutien aux plus démunis et l'instruction des plus faibles.

Néanmoins, l'abus de la crédulité des croyants, le souci de maintenir des privilèges matériels et la compromission avec l'Administration coloniale ont entamé l'influence des marabouts. Pour Mérad, " [...] les faiblesses internes du maraboutisme, l'apparition de forces religieuses, sociales et intellectuelles rivales, les transformations économiques et culturelles dont bénéficia la société indigène, tout cela devait aboutir à l'isolement progressif du système maraboutique en Algérie, au cours de l'entre-deux-guerres. ".⁵⁹ Ni la création de l'Association des 'Ulama Sunnites en 1932, qui revendiquait environ 3 millions d'adeptes en 1935⁶⁰, ni le charisme d'al-'Alâwî de Mostaghanem⁶¹ n'ont permis de rétablir un ascendant. Les marabouts ont perdu le combat intellectuel avec une élite de formation arabe qui a fait de l'opposition au culte des saints son argument décisif.

2) *L'Étoile Nord-Africaine*

Son personnage le plus illustre, Messali Hadj, est né le 16 mai 1898 à Tlemcen. Fils d'un artisan membre de la confrérie des Derkaouas, il grandit :

" [...] dans un milieu arabo-musulman très fervent. Il fréquente l'école de la confrérie religieuse des Derkaouas, école de zaouïa, jusqu'en 1916 et l'école française, mais il ne passe pas son certificat d'études. ".⁶²

En octobre 1923, il émigre à Paris pour trouver un emploi, il prend sa carte au PCF en 1925 et adhère à l'ENA en 1926. Il est élu secrétaire général la même année et en février 1927, il prononce un discours au Congrès anti-impérialiste de Bruxelles dans lequel il évoque l'indépendance de l'Algérie. L'ENA se recrée en 1933 avec un programme mettant en avant

⁵⁹ *Ibid.*, p. 73

⁶⁰ *Ibid.*, p. 61

⁶¹ Sidi Ahmād Ibn Mustāfā al-'Alāoui, il est né en 1869 à Mostaganem en Algérie et mort en 1934 à Mostaganem en Algérie au sein d'une famille Arabe Chérifienne originaire de Mostaganem dans l'Algérie occidentale est un maître soufi algérien[1],[2],[3] (cheikh tarīqa), il est le fondateur de l'un des plus importants mouvements soufis du XXe siècle, la tarīqa 'Alawiyya, une branche de l'ordre Chadhiliyya.

⁶² STORA Benjamin, *L'histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Paris, La Découverte, 2004, p.393

le réforme agraire, l'unité nord-africaine et la lutte pour l'indépendance. Les inspirations sont à la fois démocratique et socialiste aux cotés de celles de l'islam et de l'arabisme. Le mode d'organisation s'inspire du modèle communiste et du centralisme démocratique.

Messali entretient des rapports avec Chekib Arslan et " [...] devient le chef d'un nationalisme à base ouvrière, mais aussi arabo-musulman. ".⁶³ Messali Hadj se réfugie à Genève pour éviter des poursuites judiciaires en 1935 et rentre à Paris après la victoire du Front populaire en 1936. Il s'oppose au projet Blum-Viollette et ne participe pas au Congrès musulman algérien fondé la même année. L'Étoile Nord-Africaine est dissoute en janvier 1937 par le gouvernement du Front populaire.

En mars 1937, Messali fonde le Parti du Peuple Algérien et se distingue " du républicanisme assimilationniste porté par le leader Ferhat Abbas, et du culturalisme religieux véhiculé par les oulémas du cheikh Ben Badis. ".⁶⁴ En juin 1937, Messali Hadj est arrêté et interné en prison à Alger. Dès lors, le PPA et son leader-martyr gagnent en popularité notamment en Algérie, en particulier lorsqu'il a refusé de collaborer avec le régime de Vichy, ce qui lui valu une peine de seize ans de travaux forcés.

3) *La Fédération des Élus*

Elle est fondée en juin 1927 sous l'impulsion de Maurice Viollette, gouverneur général de l'Algérie entre 1925 et 1927, " [...] la première Fédération des élus musulmans devait faire pièce à la puissante Fédération des maires d'Algérie, défendant les intérêts des colons. ".⁶⁵ En 1930, elle se divisait en trois fédérations départementales.

En 1932-33, une nouvelle génération militante incarnée par le Docteur Bendjelloul, issu d'une vieille famille de Constantine, va prendre le pouvoir. Il possédait " une parfaite double culture. Il fut avant tout un homme politique de terrain, peut être le premier professionnel de la politique en Algérie. ".⁶⁶ Il est nommé Président du Congrès musulman algérien en 1936.

Ferhat Abbas est la seconde personnalité incontournable, il fait partie de cette minorité parmi les " indigènes " ayant eu accès à l'université. Abbas devient pharmacien et intègre la bourgeoisie constantinoise. Partisane de l'assimilation et d'un destin commun avec la France, la Fédération des Élus indigènes a eu une grande audience parmi les petits bourgeois et les

⁶³ *Ibid.*, p.395

⁶⁴ *Ibid.*, p.393

⁶⁵ Julien FROMAGE, *Le Docteur Bendjelloul et la Fédération des élus musulmans dans l'histoire de l'Algérie à la période coloniale*, p.398

⁶⁶ *Ibid.*, p.398

" évolués ". Progressivement, Ferhat Abbas a cheminé vers le nationalisme algérien à cause, entre autres, des opportunités d'émancipation citoyenne gâchées par la France. Ainsi,

" le coming-out autonomiste puis nationaliste d'une part importante des leaders de la FEDMC – Fehrat Abbas, Chérif Ahmed Saadane, El-Hadi Mostefaï, Mohamed El-Aziz Kessous dès 1945, Mohamed Salah Bendjelloul en 1956 – paracheva la transition idéologique d'une génération militante qui se définissait comme « intermédiaire » et « sacrifiée » à la cause « indigène », puis à la cause « nationale et algérienne ".⁶⁷

4) *Les réformistes musulmans*

Certains historiens du Maghreb situe le début du réformisme avec l'irruption d'Ibn Bâdîs dans la vie intellectuelle algérienne au début des années vingt. Pourtant, d'autres pensent, à l'instar de Bennabi, que le réformisme algérien a débuté bien avant, à la fin du XIX^{ème} siècle :

" [...] un " islah local ", selon l'historien Allan Christelow, émergeait dans le constantinois avec le cheikh d'origine tlemcenienne Abd al-Qadir al-Majjawi. D'autres personnage pensaient et écrivaient dans le sens de la réforme, notamment les cheikhs Attfiyash au Mزاب et Ibnou Zekri, d'origine kabyle, qui devint mufti de la grande mosquée à Alger. A Constantine même, le mufti Mouloud Ben Mawhud proclamait dans ses conférences au " cercle Salah Bey " (qui réunissait des gens issus d'une élite citadine, français et algériens confondus) d'avant 1914 une « guerre à l'ignorance » fustigeant superstitions et archaïsmes chez ses coreligionnaires. "⁶⁸

Les réformistes en Algérie, dans l'entre-deux-guerres, ont observé l'adoption des mœurs françaises, les nombreux mariages mixtes, la dépersonnalisation sur le plan culturel de l'Administration coloniale ainsi que le dévoiement de l'islam par les marabouts avec leur culte des saints. Ils ont ainsi décidé d'entamer un véritable travail d'éducation islamique et de restauration de la culture musulmane. En effet, " groupés dans les années 1920 autour du Cheikh Abdelhamid Ben Badis (1889-1940) et son successeur à la tête de l'Association Bachir El-Ibrahimi (1889-1965), les oulémas réformistes (*muslihin*) formèrent à la fois une association intellectuelle de lettrés religieux, un mouvement social, de prosélytisme moral, un

67 *Ibid.*, p.70

68 James McDOUGALL, *Abdelhamid Ben Badis et l'Association des oulémas dans l'histoire de l'Algérie à la période coloniale*, pp.388-89

réseau d'écoles, d'éducateurs et d'étudiants, un lieu de sociabilité et de socialisation. ".⁶⁹

Fils d'une grande famille de notables de Constantine, Abdelhamid Ibn Bâdîs, après un pèlerinage et des études en sciences islamiques en Égypte et au *Hedjaz*, s'établit à Constantine en 1914. Il devient Professeur libre à la Mosquée verte tout en refusant de s'inscrire pour un poste officiel. Ibn Bâdîs fonde en 1925 son premier journal *al Muntaqid* (le Censeur) à Constantine et l'Association des Oulémas algériens en 1931 à Alger. Cette association utilise, comme relais de sa mission réformatrice : l'enseignement, la presse et le cercle associatif. Les chefs de file de l'Association des Oulémas aux cotés de Ibn Bâdîs sont Bachir El-Ibrahimi à Tlemcen et Tayeb El-Oqbi à Alger.

L'association des Oulémas musulmans algériens est fondée sous la présidence d'Ibn Bâdîs à Alger le 5 mai 1931. Cette association "apolitique" s'édifie dans un contexte sécularisé, elle veut pour l'Algérie une identité enracinée dans l'islam. Elle a donné un fondement culturel au mouvement national algérien naissant. L'association demandait l'application de loi 1905 et la restitution des biens *habous* afin de garantir l'indépendance du culte musulman. Pour James McDougall, l'influence de l'association des Oulémas dans le mouvement national unifié se situe au niveau culturel :

" L'histoire des réformistes serait plutôt celle d'une longue quête pour une transformation de l'intérieur de la société algérienne en matière de croyances et de pratiques religieuses, dans la distribution du pouvoir symbolique entre d'un islam jugé illégitime (celui des confréries et des marabouts) et d'un islam entendu comme plus éclairé et plus universel, à la fois plus moderne et plus « authentique ». Selon les réformistes, ce serait par une « libération » morale et spirituelle – de la superstition, de l'innovation blâmable (*bid'a*) en religion et de la « corruption » morale induites par la colonisation – que l'Algérie deviendrait véritablement libre. Un programme qui à la fois dépassait et restait en deçà d'une lutte politique pour la restitution d'une souveraineté d'État. "⁷⁰

69 *Ibid.*, p.387

70 *Ibid.*, p.391

Conclusion

Considérant la loyauté des soldats musulmans, la France a voulu récompenser leurs efforts en leur octroyant de nouveaux droits et en créant des édifices symboliques de reconnaissance. Ces derniers restaient insuffisants par rapport au sang versé durant la Grande Guerre et ne faisaient pas contrebalancer la politique de l'administration coloniale au quotidien. Cette politique était animée par une gestion sécuritaire de l'islam en Algérie qui cautionnait par ailleurs les multiples discriminations à l'encontre des musulmans.

Les Algériens, surtout après l'humiliation de la célébration du Centenaire de la colonisation française en 1930, étaient décidés à s'organiser eux mêmes sous les yeux de plus en plus inquiets des Colons qui n'hésitaient jamais à faire pression sur Paris. Les musulmans s'inspiraient simultanément du panarabisme, du panislamisme, du nationalisme maghrébin et du communisme. L'émergence du sentiment national algérien s'est fait, entre autres, par plusieurs types d'expériences : celle des Jeunes Algériens, des ouvriers et des soldats en France depuis 1914, de la guerre du Rif, des expériences nationalistes du Maroc et de la Tunisie, des modèles d'organisation communistes, du renouvellement doctrinal du réformisme musulman ainsi que du panarabisme de Chekib Arslan sans oublier celle de l'AEMNA (Association des Étudiants Musulmans Nord-Africains) à Paris. En Algérie, le rôle de l'émir Khaled est capital du fait de sa filiation familiale qui le relie aux luttes de son grand-père l'émir AbdelKader et lui permet de contribuer à la formulation d'un nationalisme algérien.

Les héritiers ont su, bon gré mal gré, se répartir ses différents contours. Les Oulémas ont offert une résistance culturelle à la France en défendant la culture arabo-islamique et en combattant le maraboutisme et l'islam institutionnel responsables selon eux de l'apathie des Algériens. L'Étoile Nord-Africaine a assumé très tôt l'idée d'une Algérie indépendante en adoptant des modèles d'organisations communistes, et en revendiquant une révolution populaire. Les Élus ont axé leur discours sur la citoyenneté et la démocratie afin que les revendications algériennes soient plus audibles en France. Le soufisme a continué à apporter une sensibilité spirituelle et un réseau de confréries au mouvement national algérien. C'est dans ce contexte que Bennabi grandit et achève sa formation intellectuelle en Algérie et en France. Nous allons maintenant entrer dans l'histoire de sa vie et son œuvre.

Partie I

Malek Bennabi,
témoin
d'un monde en
transformation

(1905-1973)

Partie I : Malek Bennabi, témoin d'un monde en transformation (1905-1973)

Malek Bennabi (1905-1973) a vécu tous les bouleversements mondiaux ainsi que ceux qui touchèrent l'Algérie durant les trois quarts du XXème siècle. En effet, il est un témoin de quatre grandes périodes de l'histoire de l'Algérie : l'apogée du colonialisme français avant la première Guerre mondiale, l'éveil de la conscience musulmane dans l'entre-deux-guerres, le mouvement national algérien après la Seconde Guerre mondiale et l'indépendance nationale après 1962. Dans un premier temps, nous allons aborder la vie de Malek Bennabi puis, dans un second temps, nous étudierons son oeuvre. Il s'agit ici de situer historiquement la vie et la pensée de l'écrivain algérien.

I) Bennabi, sa vie

Nous allons passer en revue les différentes phases de la vie de ce témoin privilégié de l'évolution politique et sociale de l'Algérie au XXème siècle. Nous reprenons la division chronologique que Bennabi a fait de sa propre vie : l'enfant, l'étudiant, l'écrivain. La première partie va de sa naissance en 1905 à 1930, la deuxième de 1930 à 1939 et la troisième, enfin, de 1939 à sa mort en 1973.

A) L'enfant (1905-1930)

1) Période 1905-1919

Bennabi est né le 1er janvier 1905 à Constantine au sein d'une famille traditionaliste et religieuse. Du côté de son père, il dit avoir des origines turques de son aïeul paternel⁷¹. Du côté de sa mère, Hadja Baya, son arrière-grand-mère, ayant survécu à l'entrée des français dans la ville de Constantine au XIXème siècle, mourût quelques années après sa naissance :

" Dans mon milieu familial, j'ai trouvé en effet une aïeule, Hadja Baya, alors centenaire et qui mourra quand j'aurai trois ou quatre ans. Je ne l'ai donc pas connue suffisamment. Mais, en quittant ce monde, elle laissait dans le milieu

71 BENNABI Malek, *Mémoires d'un témoin du siècle*, Alger, Samar, 2006, p.135

familial où je commençais à prendre conscience de ses souvenirs vivants qu'on allait me transmettre dans la famille." ⁷²

Hadja Zoulikha, sa grand-mère maternelle, lui a transmis, avec son art de la narration, l'histoire familiale. L'écrivain algérien dit dans ses mémoires qu'elle représentait sa première école là où sa conscience s'est formée. Il rappelle dans ses mémoires :

" Ma grand-mère, Hadja Zoulikha, me dira notamment quand je serai plus grand comment sa mère, Hadja Baya et sa famille, quittèrent Constantine le jour de « l'entrée des Français ». Les familles constantinoises, une fois leur ville prise, n'eurent d'autres soucis que sauver leur honneur, surtout les familles où il y avait des jeunes filles [...] Mon aïeule a vécu cette tragédie. Son père et sa mère, la poussant devant eux à travers les rues d'une ville en désarroi [...] Et, avec sa famille, elle était allée se réfugier à Tunis, puis à La Mecque, avant son retour en Algérie quelques années après, une fois mariée et ayant des enfants. Elle est morte, mais le souvenir de son épisode tragique que je viens de résumer lui a survécu. On comprend son effet sur l'imagination de ses arrière-petits-enfants comme moi quand il leur était raconté pendant les veillées d'hiver par sa fille, ma grand-mère Hadja Zoulikha, qui a vécu elle-même près de cent ans. " ⁷³

Son grand-père paternel s'était installé au début en Tripolitaine en même temps que la retentissante vague d'émigration des Algériens de Tlemcen et de Constantine à partir de 1911 :

" Mon grand-père paternel, décidé à quitter l'Algérie coloniale, avait liquidé le reste des biens de la famille pour aller s'établir en Tripolitaine. Il partit avec cette vague de migration qui avait affecté vers 1908 certains centres importants comme Constantine ou Tlemcen, traduisant ce refus de cohabitation avec le colonisateur qu'on peut considérer comme le germe de pas mal de manifestations politiques ultérieures, et surtout comme le germe de ce sentiment de résistance qui a explosé le 1er novembre 1954 " ⁷⁴

Le père de Bennabi n'a pas suivi son père, en effet, la mère de Bennabi voulait rester à Tébessa près de sa famille déjà établie depuis un demi-siècle. Son grand-oncle mourut, sa femme ne pouvant garder le petit Malek à Constantine, le rendit à sa famille à Tébessa. Son

72 *Ibid.*, p.39

73 *Ibid.*, p.39

74 *Ibid.*, p.40

père est resté quelques temps sans emploi, sa mère travaillait dans la couture et subvenait aux besoins de la famille. Malek Bennabi rappelle le contexte familial mouvementé et difficile durant son enfance :

" [...] Ce fut un temps très dur pour ma famille. C'est à ce moment-là que mon grand-oncle qui m'avait adopté mourut à Constantine et que sa femme, ne pouvant plus matériellement me garder, me rendit à mes parents avec le déchirement qu'on devine pour elle et pour moi. A partir de ce moment, je devenais petit Tébessien. C'est dans ce nouveau milieu et dans une famille extrêmement pauvre que je fis la connaissance de ma grand-mère maternelle [...] Donc, la bourse familiale était très plate. Et c'était l'ingéniosité et les grandes veillées de couture de ma mère qui nous nourrissaient." ⁷⁵

En 1910, son père Omar Bennabi, ancien élève de la médersa de Constantine, devient fonctionnaire en tant que *khodja* (secrétaire-interprète), auxiliaire musulman de l'administration française dans la commune mixte de Tébessa. Malek Bennabi fait ses études coraniques et primaires françaises. Le régime des deux écoles était, pour lui, très dur en terme de charge de travail. Il doit également faire face à des sentiments contradictoires lorsqu'il compare la dureté des corrections du *taleb* à la douceur de sa maîtresse Madame Buil. Il fréquentait la mosquée durant les vacances et pour la prière du vendredi. Il se confie sur la dureté du rythme de la double scolarité :

" J'avais été mis à l'école française. Mais je continuais à aller à l'école coranique. Il fallait m'y rendre le matin de très bonne heure pour être ensuite à huit heures à l'école française. Le régime était très dur pour moi. " ⁷⁶

Bennabi observait l'engagement d'Abbas Hammama qu'il considérait comme le précurseur de l'idée nationaliste à l'est de l'Algérie et un des pionniers de la résurrection de la langue arabe. Enfant, il avait déjà connu deux villes, pour lui :

" Constantine est demeurée à cause de cela un centre de polarisation de ma conscience dans les années de ma prime enfance. Tébessa va devenir un autre centre de polarisation qui ajoutera sa propre composante psychique à mon être. " ⁷⁷

75 *Ibid.*, pp.40-41

76 *Ibid.*, p.44

77 *Ibid.*, p.42

Lors de ses voyages à Constantine, il fait la connaissance de son grand-père avec qui il se lie d'amitié. Son grand-père, proche des idées du réformisme et du soufisme, " avait pris parti pour le Cheikh Ben Mahanna, le précurseur de l'*Islah* algérien vers la fin du siècle dernier, et il était, avec la même conviction, attaché à la confrérie des Aïssaouas. ". Il aime lire les journaux dans l'épicerie Si Chérif Bargouga et rapporte de Constantine une turcophilie. Le 11 novembre 1918 sonne la fin de la Grande Guerre, il observe déjà que " l'administration coloniale choisissait désormais ses caïds de préférence parmi les anciens tirailleurs."⁷⁸

Bennabi obtient en 1919 son certificat d'études primaires et réussit son examen des bourses pour poursuivre ses études au cours complémentaire de Constantine. Il se remémore :

" Entre-temps, j'avais réussi mon certificat d'études primaires [...] Mais je réussis à l'examen des bourses, ce qui était le plus significatif pour un petit « indigène » que ses parents ne pouvaient pas envoyer au lycée. Avec ma bourse, j'allais pouvoir continuer mes études au cours complémentaire de Constantine, à l'école de Sidi-Djellis où se préparaient pendant un an ou deux les candidats à la Medersa, à l'Ecole Normale d'instituteurs, et les futurs auxiliaires médicaux."⁷⁹

2) Période 1919-1925

On prépare les candidats de Sidi El-Djellis durant un ou deux ans avant de les orienter vers trois choix : la médersa, l'école normale d'instituteurs, l'école des futurs auxiliaires médicaux. A Constantine, il est envoyé chez son oncle Mahmoud avec un plan de carrière déjà discuté en famille qui doit, en principe, le mener à faire carrière dans la justice musulmane. Bennabi se rappelle de l'accueil de sa famille à Constantine :

" Mes parents avaient décidé de m'envoyer chez mon oncle Mahmoud car mon grand-père El-Khoudeir venait justement de mourir [...] L'accueil de mon oncle et de sa femme fut charmant. Je ne sentais plus la hantise de la tannée que mon père m'administrait à chacune de mes incartades. Je ne sentais pas non plus cette timidité excessive qu'imposait aux enfants, dans les familles musulmanes, la présence du père. " ⁸⁰

78 *Ibid.*, p.53

79 *Ibid.*, p.53

80 *Ibid.*, pp.53-54

A l'école de Sidi el-Djellis, le jour de la rentrée, Mr Martin reconnaît Mahmoud, son oncle, un ancien élève. L'enseignant, très heureux de ces retrouvailles, a eu également comme élève le père de Bennabi. Le jeune Malek considère qu'avec lui et dans cette classe, " j'allais mettre le pied dans la seconde étape de mes études."⁸¹

Il apprécie les cours du cheikh Abdelmajid et de Mr Martin qui " allaient former dans mon esprit les deux plis qui déterminèrent à peu près mes penchants dans l'ordre intellectuel."⁸². Cheikh Abdelmajid enseignait la grammaire arabe et la syntaxe quotidiennement à la mosquée à sept heures du matin. La classe de Bennabi a décelé chez cet enseignant " une certaine rigueur contre les usages périmés dans la société musulmane, comme le maraboutisme, et contre les abus de l'administration française."⁸³ A huit heures moins le quart, sa classe prenait un petit déjeuner très rapide et partait en courant à l'école Sidi Djellis pour le cours de Monsieur Martin :

" Ce dernier enrichissait le vocabulaire de ses élèves, leur inculquait le goût et l'art de la composition [...] Quant à moi, il m'avait inculqué surtout le goût de la lecture. Il faisait le prêt du livre tous les samedis après-midi. J'ai lu ainsi chez lui tout Jules Verne et pas mal de romans de cape et d'épée " ⁸⁴

En 1920, on lui enseigne les premiers éléments de culture arabe. Au sein de sa classe, trois clans se forment déjà, celui des méderséens, qui avait, selon lui, un sentiment religieux plus important que les deux autres clans, celui des futurs auxiliaires médicaux et celui des futurs instituteurs.

A cette époque, Bennabi se souvient aussi de l'ambiance intellectuelle et politique, des personnalités qui ont marqué son temps : " on évoquait aussi Ben Rahal⁸⁵ et ses originalités. On parlait naturellement du Docteur Moussa. Mais surtout de l'Emir Khaled, non pas en tant que petit-fils de l'Emir Abdelkader, mais comme porte-parole du peuple algérien."⁸⁶ Il entre en contact avec le réformisme musulman algérien naissant par l'intermédiaire des étudiants d'Ibn Bâdis :

" je fis connaissance avec certains élèves du cheikh Ben Badis qui venaient aussi

81 *Ibid.*, p.55

82 *Ibid.*, p.55

83 *Ibid.*, p.55

84 *Ibid.*, p.56

85 Si M'hamed BEN RAHAL (1858-1928) a été le premier algérien à obtenir le Baccalauréat en Algérie en 1874. Il a consacré sa grande culture et sa notoriété à défendre par la parole et l'écrit les droits civiques, politiques et culturels des Algériens auprès des plus hautes instances des autorités coloniales.

86 *Ibid.*, p.63

de croiser le fer pour la défense de l'Islam. Et j'eus l'impression que nous appartenions à la même lignée d'esprit, ce que je n'éprouvais pas dans les quelques fréquentations de lycéens musulmans que j'avais à ce moment-là." ⁸⁷

Il partageait avec eux des moments au café Benyamina, Bennabi distinguait tout de même les deux courants qu'il nommait "badissiste " et "méderséen ", en référence à Ibn Bâdîs et à la Médersa. Il avait conscience qu'il participait aux débuts de l'émergence de l'école de l'*islah* et de la figure d'Ibn Bâdîs en Algérie :

" Donc notre quartier général était à proximité de ce lieu qui devait devenir le berceau de l'Islah. Et les passages fréquents des élèves de cheikh Abdelhamid devant le café Benyamina nouèrent entre nous des relations [...] Je crois que c'est cette jonction qui constitue le prodrome historique, sinon officiel, de ce qui va être le mouvement réformateur d'une part, et le mouvement nationaliste de l'autre. " ⁸⁸

Ibn Bâdîs avait son bureau dans lequel il recevait ses amis et ses élèves, tout en gérant ses revues " Mountakid " puis " Ech-chihab ". Bennabi rappelle sa sociabilité, sa bienveillance et son raffinement. Pourtant, malgré la proximité intellectuelle qu'il a eue avec les idées et les élèves d'Ibn Bâdîs, Bennabi témoigne de son rapport chargé d'ambiguïtés avec le Cheikh. Par exemple, il ne le considérait pas comme le leader naturel du réformisme algérien :

" Au demeurant, en faisant retour sur moi-même, ce n'était pas lui à cette époque qui représentait à mes yeux l'Islah, mais plutôt cheikh El-Okbi. Je n'ai reconnu mon erreur sur ce point qu'un quart de siècle après. Quand je fis mon examen de conscience sur le sujet, je compris que les raisons de mon erreur résidaient dans un ensemble de préjugés sociaux et d'une information insuffisante sur l'esprit islamique." ⁸⁹

En effet, Bennabi justifie dans ses mémoires ses préjugés et sa réserve envers Ibn Bâdîs. Il considère qu'ils viennent de son milieu social pauvre face aux familles riches comme celle du Cheikh réformiste. C'est la raison pour laquelle il a toujours préféré la personne de Cheikh el-Oqbi que celle du Cheikh Ibn Bâdîs :

87 *Ibid.*, p.68

88 *Ibid.*, p.74

89 *Ibid.*, p.95

" Je croyais être plus près de l'Islam en demeurant plus près du bédouin plutôt que du " beldi ", l'homme conditionné par le milieu urbain. Or cheikh El-Okbi était, à mes yeux, un bédouin, cheikh Ben Badis un beldi. Plus tard, quand la bataille de l'Islah sera engagée et que j'y serai moi-même engagé, il subsistera au fond de ma conscience toujours une réserve sur la personne de cheikh Ben Badis, et le regret que le cheikh El-Okbi ne soit pas plutôt, lui, le chef du mouvement et le président de l'Association des Ulémas. " ⁹⁰

La personne d'Ibn Bâdîs a même fait l'objet de débats intenses avec ses plus proches amis comme Mohamed Ben Saï. Il a fini par faire son mea culpa entre 1939 et 1947 et comprend que " le droit musulman remet la charge de l'imamat simple, c'est-à-dire la direction de la prière, à l'homme de la cité avant de la remettre à l'homme de la tribu." ⁹¹ Durant sa scolarité, la personnalité d'Ibn Bâdîs a tout de même été très importante dans sa formation intellectuelle et plus tard dans son positionnement par rapport à l'Association des Oulémas.

Son esprit avait déjà comme préoccupation fondamentale l'islam, en effet, " une force de rappel qui ramenait tout ce qui me tombait sous les yeux à une préoccupation centrale, fondamentale. L'Islam était cette préoccupation." ⁹². Ses lectures le plongent dans la richesse intellectuelle de la civilisation musulmane mais aussi celle de la civilisation occidentale. Grâce au prêt de livres à la bibliothèque de la médersa, il découvre cette année deux grands historiens musulmans Ibn Khaldoun et Al Mas'udi ⁹³. Ses lectures sont aussi nombreuses que variées, il lit autant Pierre Loti, Claude Farrère et Paul Bourget qu'Ahmed Riza ⁹⁴ et 'Abduh ⁹⁵. Pour les deux intellectuels musulmans, il précise que leur ouvrage *La faillite morale de la politique occidentale en Orient* de Riza et *Rissalat at-Tawhid* d'Abduh lui ont permis de ne pas sombrer dans le romantisme orientaliste, à la mode chez les intellectuels algériens, mais aussi de donner un point de référence entre la situation passée du monde musulman et celle du XXème siècle. En effet, ces deux ouvrages, dit-il :

" marquèrent je crois toute ma génération de la medersa. Je leur dois en tout cas la tournure de mon esprit depuis cette époque. En effet, l'ouvrage d'Ahmed Riza me donnait, avec une abondante documentation sur les splendeurs d'une

90 *Ibid.*, p.95

91 *Ibid.*, p.95

92 *Ibid.*, p.77

93 *Ibid.*, p.87

94 Ahmed Riza, intellectuel musulman d'origine turc né en 1859 et mort en 1930. Il a été le maître à penser du mouvement Jeunes-Turcs et un homme d'État pendant la seconde ère constitutionnelle de l'Empire ottoman. Il était proche des idées d'Auguste Comte.

95 Deux ouvrages : *La faillite morale de la politique occidentale en Orient* d'Ahmed Riza *Rissalat at-Tawhid* de 'Abduh.

société musulmane à l'apogée de sa civilisation, un étalon juste pour mesurer son affligeante détresse sociale actuelle. Et l'ouvrage d'Abdou, je veux parler de l'introduction importante de ses traducteurs sur la richesse de la pensée islamique à travers les siècles, me donnait un point de référence pour juger de son effrayante pauvreté intellectuelle dans le présent." ⁹⁶

Un autre ouvrage a eu sur le jeune Malek beaucoup d'influence, c'est celui d'al-Kawakibi *Oum El-Koura*, " ce n'était qu'une œuvre d'imagination, mais significative pourtant de la prise de conscience qui s'opérait dans le monde musulman, au moins dans quelques esprits comme El-Kawakibi. ".⁹⁷ Une triple culture se forge en lui, à la fois musulmane, occidentale et asiatique. Tout d'abord, il s'est formé par la lecture des œuvres de Rabelais, Victor Hugo, Condillac, John Dewey, Romain Rolland, Courtellemont. Ensuite, il s'est édifié sur la lecture d'Imrou El-Kaïs, Hafez Ibrahim, Eugène Jung, Ibn Khaldoun, Tahtawi, et enfin, il s'est ouvert à la pensée hindouiste à travers Tagore.

L'écrivain algérien prend le temps de revenir sur ses différentes lectures ainsi que les enseignements à la médersa qui l'ont édifié intellectuellement. Les lectures d'Ibn Khaldoun et d'Ahmed Riza, d'Abdou, d'Al Kawakibi sans oublier les enseignements réformistes de cheikh Ben Mihoud à la médersa, ont révélé à Bennabi un Orient historique, une tradition réformiste contemporaine montante du monde musulman. C'était un islam qui s'organisait en vue d'une renaissance. Enfin, il insiste sur la lecture de Tagore qui lui a ouvert l'esprit à une nouvelle vision du monde. Nous verrons que Tagore puis Gandhi seront des points de référence et d'appui autour desquels son discours humaniste va se construire. Il se remémore un des résultats les plus significatifs au sujet de la lecture de Tagore, à savoir qu' " elle m'avait désafricanisé en quelque sorte. Elle avait certainement fait sauter un verrou du colonialisme sur mon esprit. " ⁹⁸.

Ses enseignants l'ayant le plus marqué étaient Cheikh El-Mouloud Ben Mihoub. Ce dernier était l'élève du cheikh Abdelkader El-Médjaoui qui lui-même était élève du cheikh Ben Mahanna, le pionnier de l'*islah* dans le constantinois⁹⁹. Avec le Cheikh Ben Mihoud, Bennabi reçoit les enseignements du réformisme algérien qui ancrent le jeune étudiant dans une tradition réformiste locale. Le second enseignant était Mr Bobrieter, professeur d'histoire de l'Antiquité et de littérature française qui lui a conseillé de belles et bonnes lectures. Il lui a

96 *Ibid.*, pp.64-65

97 *Ibid.*, p.75

98 *Ibid.*, p.77

99 *Ibid.*, p.64

également transmis une culture cartésienne qui a dissipé, dans son esprit, bon nombre de mythes et de superstitions. Il investit des espaces dans lesquels il se forme intellectuellement comme la librairie En-Nadjah, le café Bouarbitt ou la bibliothèque de Mr Dournon. Il apprécie les discussions estudiantines sur la littérature arabe et la littérature française et découvre le journal *l'Ikdam* de l'émir Khaled en ressentant un sentiment nationaliste. Il se considère déjà nationaliste :

" En tout cas, ce que je ressentais clairement à ce moment, c'était un sentiment nouveau, le sentiment qui n'allait plus me quitter toute ma vie et qui me servira d'aiguillon dans mon existence. J'étais nationaliste [...] " ¹⁰⁰

Cette soif de nationalisme était étanchée, entre autres, par le journal communiste "L'humanité". Il entend parler de l'Emir Abdelkrim au Maroc avec beaucoup d'émotions car " l'héroïsme des Rifains vengeait les peuples qui ne pouvaient pas se venger. " ¹⁰¹. Bennabi commence à prendre conscience que le rôle du colon " était d'effacer l'histoire de cet homme (Algérien musulman) sur cette terre pour y faire sa propre histoire " ¹⁰². Il découvre la démarche du Père Zwimmer qui veut christianiser les musulmans, au même moment que les conversions à l'islam d'Etienne Dinet et du Député français Grenier. Bennabi lisait beaucoup et commençait à changer lui-même :

" dans ce milieu changeant, certains traits de mon caractère commençaient à apparaître. J'affichais déjà des opinions, parfois avec une netteté un peu cassante [...] ce trait de mon caractère, je le sais maintenant, est quelque chose d'essentiel dans mon être. Il peut expliquer bien des choses dans ma vie, par la suite, et en particulier ce manque de souplesse que me reprocheront mes meilleurs amis. J'aimais aussi à discuter. Surtout si le thème était scientifique ou religieux. " ¹⁰³

Il remplace son *seroual* par un pantalon, met la cravate et observe le déclin des confréries religieuses : les Kadrias à Tébessa, les Aïssaouas à Constantine. C'est un homme très sensible à l'évènement, " j'en reçois le choc intégralement avec une émotivité qui peut m'arracher des larmes de tristesse même si l'évènement doit en principe me faire jubiler " ¹⁰⁴.

100 *Ibid.*, p.76

101 *Ibid.*, p.93

102 *Ibid.*, p.89

103 *Ibid.*, p.68

104 *Ibid.*, p.98

Il se définit à la fois politiquement comme révolutionnaire et psychologiquement comme conservateur. En 1925, il obtient son diplôme à la médersa de Constantine et n'est paradoxalement pas complètement satisfait. Une vague de tristesse l'envahit quand les résultats furent donnés.

3) Période 1925-1930

Une question demeure en suspens, que faire après la médersa ? Il entreprend avec un ami son premier voyage en France mais il est contraint de revenir. Ne trouvant pas d'emploi, il donne un coup de main gratuitement à son ami *Adel* (auxiliaire de justice) de la *Mahkama* (tribunal) de Tébessa afin d'engranger de l'expérience. Avec quelques Tébessiens, ils avaient commencé à entreprendre des actions d'éducation populaire en faisant le vide des Musulmans autour des bals des européens et en menant une lutte antialcoolique.

En 1927, après plusieurs démarches, il est nommé *Adel* à la *Mahkama* d'Aflou. Son regard se pose sur les grandes qualités des populations d'Aflou, il les observe et les compare avec celles des populations de Constantine et Tébessa. Il relate :

" Aflou a été pour moi l'école où j'ai appris à connaître davantage les vertus du peuple algérien encore intactes, comme elles étaient certainement dans toute l'Algérie avant la dépravation colonialiste. Et, à certains égards, je m'y trouvais en quelque sorte dans le musée où se conservaient encore ces vertus perdues ailleurs au contact avilissant du fait colonial. " ¹⁰⁵

Avant de partir, il conseille aux habitants d'Aflou, pour les mettre en garde contre le colonialisme, de faire valoir le droit sur leurs terres afin qu'elles soit transmissibles aux enfants, sinon " le colon viendra occuper le sol sur lequel est cette tente et vous, vous serez obligés de déguerpir de là puisque aux yeux du droit français, vous n'en êtes pas propriétaires." ¹⁰⁶. Son congé touche à sa fin. A la *mahkama* de Tébessa, on lui apprend qu'un poste d'*adel* était vacant à Châteaudun. Son départ d'Aflou n'a pas été simple :

" Mon départ d'Aflou, quand la réponse du parquet vint, fut touchant. Le brave *cadi* Ben Azouz pleurait de perdre un pensionnaire qu'il avait nourri gratuitement pendant un an. Son fils, Si Amor, était effondré et me traitait d'ingrat, me reprochant d'avoir fait cela. C'est vrai. J'étais fait pour vivre parmi

105 *Ibid.*, p.115

106 *Ibid.*, p.119

ces braves gens de leur vie simple et noble à la fois. Mais je portais un tourment qu'Aflou ne pouvait pas apaiser. Mon départ était donc nécessaire." ¹⁰⁷

En 1928, Bennabi aborde Ibn Bâdîs dans la rue pour lui parler de plusieurs sujets. C'est la première fois que les deux hommes se parlent. Lors de son séjour à Aflou, le jeune étudiant lisait beaucoup la revue " Ech-Chihab " du Cheikh. Au cours de l'entretien, il lui parle du sol dans le Djebel Ammour mais le Cheikh n'a pas, dit-il surpris, accordé à ce problème environnemental plus d'importance que cela :

" Debout, je lui parlais d'un tas de choses. Je me rappelle lui avoir parlé surtout du problème du sol dans le Djebel Ammour. Visiblement, le cheikh n'y attachait aucun intérêt. Il fut évasif et poli. " ¹⁰⁸

Il repart déçu de cet entretien car, au sein de sa famille, presque tous partagent les idées réformistes du savant de Constantine. Il révèle à ce propos que sa mère était islahiste :

" [...] Mon père également. Ma grand-mère, Hadja Zoulikha, écoutait le débat en continuant à égrener son chapelet. Mon beau-frère, le mari de ma sœur aînée, demeurait irréductible sur ses positions maraboutiques. Et cela mettait un froid entre nous deux. Tandis que le mari de ma sœur cadette n'était rien. " ¹⁰⁹

Il observe la polémique entre l'*islah* et le "maraboutisme" et prend clairement partie pour l'islahisme à la fin des années 20. Les Cheikhs Mubarek el-Mili¹¹⁰ et Abou Yaâli Zouaoui¹¹¹ étaient ses champions préférés dans cette dispute intellectuelle. Le jeune Malek est muté à la *Mahkama* de Châteaudun-du-Rhumel d'où il démissionne suite à un différend avec le greffier français du tribunal civil. Le greffier lui reprochait de ne pas le saluer dans la rue. Le penseur algérien avait en effet arrêté de le faire quand il s'aperçut que le greffier ne répondait pas à son salut. ¹¹²

107 *Ibid.*, p.122

108 *Ibid.*, pp.119-120

109 *Ibid.*, p.120

110 Moubarak Mohamed ben Moubarak al-Mili est né le 26 mai en 1898 à El-Milia dans la Wilaya de Jijel en Algérie, il est mort le 9 février 1945. Il a été réformiste et révolutionnaire, il a adhéré au parti de l'Association des oulémas musulmans algériens et il fut un membre influent. El Mili est également un écrivain algérien.

111 El-Cheikh Abdou Yaâla Azzouaoui, né en 1866 à Tizi-Ouzou, membre influent de l'Association des Oulémas Musulmans d'Algérie. Il meurt le 4 juin 1952 à Alger après avoir écrit de nombreux articles et livres sur le réformisme musulman orthodoxe.

112 *Ibid.*, p.123

En 1929, il entreprend une première expérience entrepreneuriale avec son beau-frère mais elle est un échec en cette année de crise économique mondiale.¹¹³ En 1930, lors des festivités du Centenaire de la colonisation française en Algérie, Bennabi décide de rester chez lui :

" A Alger, l'Administration préparait les fêtes du « Centenaire ». Ce jour-là, j'avais décidé de ne pas sortir de chez moi. J'entendis la fanfare traverser la ville [...] L'Algérie entrait dans le second siècle de colonisation. "¹¹⁴

Il voit son avenir bloqué, dans une Algérie française qui se gargarise de sa colonisation tout en continuant d'assujettir les " indigènes " musulmans. Il rêve d'un ailleurs pour se relancer suite à un après-médessa difficile professionnellement. Ses parents, sensibles aux attentes de leur fils, lui disent :

" - Seddik, me dit-elle, tu veux partir ? Je demeurai silencieux. Alors va, ajouta-t-elle, à Paris poursuivre tes études. Mon père continua sa pensée : Tu sais que Ben Stiti, après avoir fait la medersa comme toi, a fait une année à l'École des Langues Orientales. Et il a été ainsi dispensé du baccalauréat pour s'inscrire à la Faculté de droit. Ma mère reprit : « Nous t'enverrons ce qu'il te faut par mois. ». Trois jours après, je prenais le bateau à Bône. " ¹¹⁵

Avant de partir une seconde fois en France, poursuivre ses études, on peut définir Bennabi comme étant un jeune homme de bonne famille, partagé entre Constantine et Tébessa. Il a une double culture et demeure proche des idées réformistes d'Ibn Bâdîs. Le jeune Tébessien envisage une carrière dans l'administration coloniale comme auxiliaire de justice musulmane et possède un goût déjà prononcé pour la pensée musulmane et la pensée occidentale. Il part, en tout cas, en France pour étudier en vue de trouver sa voie professionnelle pour son bien et celui de sa famille.

113 *Ibid.*, p.123

114 *Ibid.*, p.124

115 *Ibid.*, pp.124-125

B) L'étudiant (1930-1939)

En 1930, Bennabi décide d'aller poursuivre ses études en France, sous les conseils et l'aide financière de ses parents. L'objectif était de faire une année à l'École des Langues Orientales, être dispensé de passer le Baccalauréat pour aller directement en Faculté de droit. Il se questionne encore sur son avenir, " je savais que j'étais à un tournant de ma vie, ne sachant encore pas où j'irais."¹¹⁶. Son inscription à l'Institut des Langues Orientales lui vaut un refus qui n'était pas motivé. Il est surpris par ce refus et les propos du directeur de l'école :

" J'étais bon en français et je n'avais rien à craindre en traduction arabe. J'allais donc en confiance à l'École des Langues Orientales [...] Les épreuves ne me parurent en effet présenter aucune difficulté. Mais le résultat fut foudroyant. J'avais échoué. Ce n'est pas tout. Le directeur de l'Ecole me fit appeler dans son bureau pour me prier de ne pas insister à me représenter une autre fois. " ¹¹⁷

Après s'être renseigné, il décide de s'inscrire en filière scientifique dans l'école TSF qui dispense un cycle tous les 3 mois pour les fondamentaux. Cette école comme temple, l'abbé Moreux comme figure du savant et la science en tant que discipline l'ont marqué. Il raconte à quel point TSF avait changé fondamentalement sa tournure d'esprit. L'abbé Moreux, dit Bennabi, " ne m'ouvrait pas seulement la porte d'une Ecole, il m'ouvrait celle d'un monde nouveau où tout est soumis à la mesure, où les qualités essentielles sont l'exactitude, l'observation, le travail ".¹¹⁸ L'école l'a transformé, il n'était plus le même homme arrivé trois mois auparavant, en effet, " je ne rêvais plus de lointain ou d'un titre et d'une situation, je ne rêvais que de science. La médersa m'avait marqué sans pourtant définir ma vocation ".¹¹⁹

Bennabi fréquente l'Union Chrétienne des Jeunes Gens Parisiens (UCJGP) de la rue de Trévisse dans le neuvième arrondissement, la " petite république " était, par sa salle de lecture, ses conférences, un espace d'édification de sa personne :

" Aujourd'hui, après trente-cinq ans, je me rends compte que le vent qui me poussait en septembre 1930 ne me poussait ni à une aventure au lointain, ni vers une sinécure assurée par le diplôme de l'École des Langues Orientales, mais

116 *Ibid.*, p.129

117 *Ibid.*, p.135

118 *Ibid.*, p.136

119 *Ibid.*, p.136

vers un foyer où s'achevait mon édification. C'est là, en effet, que s'opéra ma prise de conscience à l'égard de tous les problèmes qui ont occupé ma vie. " ¹²⁰

Ses réflexions sur la civilisation, celles entre l'âme et l'esprit, ou encore entre la foi et la science commencèrent à ce moment-là au sein de l'UCJGP. En effet, il se confie :

" Elle concentrait mes observations et mes réflexions sur le plan spirituel. Mon esprit établissait spontanément des liaisons, des ponts, entre les valeurs sociales et techniques que j'admirais dans les rues et à l'Ecole, et l'atmosphère où cette jeunesse unioniste retrouvait son âme chrétienne durant la minute du culte dirigée par Nazelle. Je voyais pendant cette minute le splendide rayonnement de l'âme chrétienne et la chaleur de sa foi. " ¹²¹

Dans ses mémoires, il nous parle de ses amis : Hannouz, un kabyle converti au christianisme, Marcelin le normand, Raymond un clerc de notaire, Jean Sanchez d'origine espagnole, René l'artiste. Sa vie s'organisa entre sa chambre, l'École et l'Union " [...] où, en prenant mes repas de midi, je retrouvais mes amis et l'esprit du foyer protestant. Chacun de ces lieux était un pôle de ma nouvelle existence. ".¹²² Il vit dans le dixième arrondissement mais ne se rend pas encore au Quartier Latin.

Son installation à Paris prend une nouvelle tournure quand Abdelmajid Khaldi, arrivé de Tébessa, fait le trait d'union entre lui et le milieu étudiantin maghrébin au Quartier latin. Il se rappelle :

" Là, j'allais reprendre contact avec le milieu algérien, avec ses problèmes, et avec ceux du monde musulman. Au moment où je découvrais le Quartier latin, les étudiants tunisiens – Salah Benyoucef, Thameur, Slimane Benslimane, etc, essayaient d'organiser le foyer étudiantin nord-africain rue Ledru Rollin. Du côté marocain, Belafredj et Mohamed El-Fassi aidaient à cette fusion de « l'élite » nord-africaine." ¹²³

Bennabi observe que le colonialisme ne veut pas de cette alliance d'étudiants maghrébins. Pour l'étudiant, le colonialisme manœuvrait des étudiants " berbéristes " pour

120 *Ibid.*, p.132

121 *Ibid.*, p.138

122 *Ibid.*, p.137

123 *Ibid.*, p.140

casser la dynamique maghrébine.¹²⁴ Parmi les berbéristes qu'il a rencontré, Bennabi donne les noms de Amar Naroun, Mouffok, Mécheri Chérif sans oublier celui d'Hocine Lahmak, compagnon de Massignon. L'étudiant a voulu ensuite lui-même créer un pont entre ce milieu étudiantin maghrébin et celui des étudiants de l'UCJGP.

En 1931, Bennabi et son ami Marcelin lance l'Association Franco-Nord-Africaine avec un bulletin mensuel, financé par Mme de Franclieu. Il visite au printemps à Vincennes l'Exposition Coloniale, " [...] j'allais m'informer de la vie des peuples colonisés, ou pour noter les singularités caricaturales qu'on en donnait." ¹²⁵

Il a vécu intensément et douloureusement le slogan polémique de la maison Alba, une maison de confection angle rue de Montmartre et du Boulevard Saint Denis, affirmant que "Mohamed mourut en reconnaissant qu'il n'y a d'Allah qu'Alba". Bennabi alertait directement Ben Ghabrit¹²⁶ le recteur de la mosquée de Paris. Ce dernier mit une pression envers le négociant qui a retiré l'offense faite aux musulmans.

Vers le 20 décembre, il anime sa première conférence intitulée *pourquoi sommes-nous musulmans ?*, il observe deux clans, celui des " idéalistes " et des " réalistes ". C'est un franc succès, à la fin de la conférence, même s'il est interrogé par un policier. L'intellectuel musulman devient membre du Bureau de l'association des étudiants musulmans nord-africains (AEMNA) après en avoir refusé la présidence.

L'étudiant proposa le nom de Mohamed Ben Saï comme vice-président et celui d'Ibn Bâdîs comme président d'honneur. Au sein de l'AEMNA, il rencontre des étudiants tunisiens : Benyoucef, Thameur, Benslimane – des étudiants marocains : Belafredj¹²⁷, Mohamed El-Fassi, et plusieurs étudiants algériens. Dans ce milieu animé et dynamique, il confie :

" Déjà, je me rendais compte que l'élite musulmane était dévorée par le cancer politique. Elle ne pouvait pas discerner les problèmes vitaux du monde musulman [...] Au Quartier latin, je devenais de plus en plus le " prédicateur ". Je prêchais l'Islam, le Wahhabisme, le Maghrébisme, selon les circonstances. Je prêchais l'Islam sous des étiquettes différentes. En fait, je prêchais l'Islam comme voie d'évolution et de civilisation." ¹²⁸

124 *Ibid.*, p.140

125 *Ibid.*, p.143

126 Ben Ghabrit est devenu responsable de l'institut musulman la Grande Mosquée de Paris.

127 Ahmed Balafrej (1908-1990) est un acteur majeur de la lutte pour l'indépendance du Maroc dont il est, une fois l'Indépendance acquise, le fondateur de la diplomatie marocaine moderne et homme d'État. Il est l'architecte de l'unité du Mouvement nationaliste marocain, principalement du parti de l'Istiqlal, qui amène à l'indépendance du Maroc le 2 mars 1956 et dont il est secrétaire général de 1943 à 1960.

128 *Ibid.*, pp.140-141

L'association des Étudiants Musulmans Nord-Africains faisait ses réunions à son siège rue Ledru Rollin. Elle rassemblait le gotha du futur mouvement national du Maghreb et défendait un nationalisme anticolonial à travers un triple combat politique, religieux et culturel.

En 1931-32, selon l'historien Ageron, il y aurait eu, au sein de cette association, seize causeries dont une animée par Bennabi et intitulée *la femme chez les arabes et dans l'islam*, et une de Mohamed Ben Saï *l'Algérie musulmane vue par la jeunesse*¹²⁹. La génération des étudiants maghrébins comprit que l'ère des colonies touchait à sa fin, ils faisaient déjà la promotion d'un idéal d'unité maghrébine en valorisant la culture arabo-musulmane. Les étudiants insistaient sur la solidarité du *Maghreb* et du *Machreq* et défendaient le projet d'une Union Maghrébine de langue et de culture arabes. Dans une forme de romantisme, l'AEMNA a tenté d'unifier les sentiments de la jeunesse étudiante nord-africaine, ils étaient convaincu que la fraternité musulmane mettrait fin à la domination coloniale. Pour Ageron, cette association a été un foyer intellectuel et idéologique, une école de cadres et un office de propagande nationaliste.

Mohamed Ben Saï¹³⁰, membre de l'AEMNA, arrivé à Paris pour s'inscrire à la Sorbonne, a eu une grande influence sur Bennabi. Il est celui qui a été à la fois un ami, un grand frère mais aussi un guide pour lui, tout d'abord en Algérie :

" [...] il exerça réellement sur moi une influence profonde, surtout quand je fis quelques mois plus tard sa connaissance. Au cours de nos promenades avec lui, Fadli et moi, dans les pins, je l'écoutais. Et sa manière d'utiliser le verset coranique comme interprétation sociologique de l'état actuel de la société musulmane m'impressionna beaucoup. " ¹³¹

Puis en France, lors de leur rencontre à Paris, Bennabi envisage une collaboration intellectuelle après avoir constaté la convergence de leurs positions sur l'islam, le monde musulman et l'Algérie. Il reconnaît que Mohamed Ben Saï, inscrit à la Sorbonne en thèse de Doctorat, est à " à l'origine de ma vocation d'écrivain intéressé par le problème du monde

129 AGERON Charles-Robert. *L'Association des étudiants musulmans nord-africains en France durant l'entre-deux-guerres. Contribution à l'étude des nationalismes maghrébins*. In: Revue française d'histoire d'outre-mer, tome 70, n°258-259, 1er et 2e trimestres 1983. *Le Maghreb et la France de la fin du XIXe siècle au milieu du XXe siècle* (1re Partie) pp. 25-56.

130 Mohamed Hamouda Bensai est né en 1902 à Batna en Algérie et mort en 1998 dans la même ville, il était un essayiste et penseur algérien.

131 *Ibid.*, p.65

musulman."¹³². Malheureusement, ce dernier refusa la proposition de Bennabi. Malgré les convergences, il y avait aussi des divergences notamment sur le Wahhabisme :

" Par exemple, j'étais feu et flamme pour le Wahhabisme. Mon ami m'irritait par sa tiédeur à cet égard [...] Un avenir assez proche montrera, quand la bouée de sauvetage sombrera dans le pétrole, qu'il avait raison [...] " ¹³³

Les grandes discussions passionnantes sur le monde musulman qu'il partage avec Ben Saï lui font un peu oublier ses cours. En décembre, Malek se marie religieusement à Paris avec Paulette Phillipon¹³⁴, alias Khadija, une française convertie à l'islam.

En 1932, Il rencontre Messali Hadj qui veut remonter l'Étoile Nord-Africaine et le qualifie de " maniaque de la manifestation " ¹³⁵. Bennabi est également en contact avec Farid Zineddin, futur ministre aux affaires étrangères de la RAU (République Arabe Unie), investit dans le projet panarabiste de Chekib Arslan, qui lui propose de représenter l'Algérie au sein de " l'Union pour l'Unité Arabe ". On a fait la même proposition à El-Fassi et Belafredj de représenter le Maroc et à Ben Milad la Tunisie.

A l'été 1932, son penchant pour les études théoriques à la TSF le pousse à s'inscrire à l'école d'électricité Sudria. Lors de son retour en Algérie, il critique la stagnation de son pays pris par une fièvre de construction de mosquées et de *madrassa*. Il se confie : " Mes impressions fraîches de Paris portaient déjà cette pointe de critique dirigée contre la stagnation de notre milieu." ¹³⁶ Il ne cache pas sa déception que son père n'ait pas répondu avec plus de flegme à l'injustice de l'administration. Il assiste à la visite de cheikh Brahimi à Tébessa puis à la conférence de Mohamed Ben Saï au Cercle du Progrès fondée par Cheikh el-Oqbi. Le cheikh accusa Mohamed de plagiat, pour lui : " L'Algérien souffre d'un double complexe. S'il est arabisant, ses modèles sont en Orient. S'il est francisant, ses modèles sont en France." ¹³⁷.

De retour en France, sa femme le présente à sa mère à Dreux, une grande lectrice de Balzac. Il est mis en contact, à Dreux qui lui rappelle Aflou, avec l'aspect le plus authentique de la civilisation française. L'écrivain algérien fait la lecture de Spinoza et de Nietzsche et

132 *Ibid.*, p.145

133 *Ibid.*, pp.145-146

134 Première épouse de Bennabi, décédée en 1973 près de Dreux (28), quelques mois avant son mari (Bennabi, malgré un second mariage, ne fait aucune mention de divorce).

135 *Ibid.*, p.150

136 *Ibid.*, p.157

137 *Ibid.*, p.160

continue ses débats philosophiques chez lui avec ses amis, les frères Ben Saï, sans oublier sa propre épouse qui lui :

" apportait en effet sur les choses que je voyais le témoignage de celui qui les voit du dedans, qui les incarne. En effet, elle incarnait les valeurs de civilisation qui étaient, plus ou moins inconsciemment encore, l'objet du plus vif intérêt de ma part. Ces valeurs prenaient davantage leur signification humaine à mes yeux grâce aux témoignages vivants. " ¹³⁸

Il assiste à la conférence de Mahatma Gandhi à Paris. L'étudiant algérien reçoit des nouvelles de son père qui l'invite à rencontrer l'islamologue Louis Massignon :

" De Tébessa, mon père m'informait que son supérieur, l'administrateur de la commune, demandait sa mutation à un autre lieu. Il me priait de passer voir Massignon s'il ne pouvait pas intervenir pour rétablir la situation. Je n'avais jamais vu encore l'éminent orientaliste. " ¹³⁹

Bennabi observe que les idées panarabistes ont perdu en influence. Pour lui, les idées nationalistes ont repris le flambeau. De plus, poursuit-il, le nationalisme algérien se divise en deux, une aile ouvriériste proche de la gauche française et une aile bourgeoise proche du colonialisme. Quant à l'*islah*, il tente de " se frayer un chemin entre les deux sans se douter qu'il devra remettre un jour sa démission morale à l'aile bourgeoise, et qu'il sera finalement pulvérisé par l'aile ouvriériste. "¹⁴⁰. Bennabi et les deux frères Ben Saï n'appartenaient à aucun de deux camps, ils étaient des promoteurs de l'*islah*. L'étudiant de Tébessa croyait encore que " l'Islah pouvait être la version algérienne du Wahhabisme, et je croyais que ce dernier avait la mission de sauver le monde musulman. Je ne voyais l'Islah qu'en tant que projection du Wahhabisme. "¹⁴¹.

D'ailleurs en 1933, s'opère un rapprochement entre l'AEMNA et l'Etoile Nord-africaine. Il fait le point au sujet de son environnement intellectuel et passe en revue chacune de ses connaissances et les échanges qu'il a avec elles :

" [...] Hamouda, c'était le problème idéologique du monde musulman ; avec son frère, j'abordais ses aspects sociaux ; avec celles de l'Union, les problèmes de la

138 *Ibid.*, p.148

139 *Ibid.*, p.148

140 *Ibid.*, p.165

141 *Ibid.*, p.165

culture ; avec mon ami basque, c'était l'art et les origines arabes de sa langue maternelle. Naturellement, à l'École, je ne parlais que technique. " ¹⁴²

En 1934, sa mère meurt, son père est abattu par la disparition de sa femme et ses sœurs n'ont pas accepté son mariage avec Khadidja. Elles voulaient le remarier, semble-t-il, avec une algérienne musulmane qui lui aurait donné des enfants. A la mort de sa maman, il se sent orphelin et les nuits de noces sont impossibles à fêter. Cette année, il fait la connaissance du docteur Khaldi qui deviendra son ami de toujours. Sur la scène politique algérienne, Bennabi est témoin du mouvement historique de démission collective des Elus musulmans. Il assiste aux événements sanglants entre musulmans et juifs à Constantine et, lui-même, a essayé de protéger avec quelques proches certaines demeures juives à Tébessa.

Dans le Maghreb, les mouvements nationaux au Maroc et en Tunisie font des pas décisifs, du côté tunisien, avec l'émulation entre le Destour de Thaalabi¹⁴³ et le Néo-Destour de Bourguiba et, côté marocain, avec la lutte contre le Dahir Berbère menée par Allal al-Fassi. Ses amis de l'AEMNA comme Benyoucef, Ben Milad et Belafredj s'engagent politiquement, le premier avec Bourguiba dans le Néo-Destour, le second avec Thaalabi au sein du Destour et le troisième avec Allal al-Fassi au Comité d'Action Marocaine. Bennabi se projette politiquement après ses études :

" Parmi les intellectuels algériens, je ne voyais qu'en Ben Saï et moi-même les garanties nécessaires pour entrer après nos études dans l'arène politique sans nuire à la ligne islahiste qui me paraissait comme une chose qu'il ne fallait perturber à aucun prix. " ¹⁴⁴

En 1935, il assiste régulièrement aux conférences de Massignon, avec les frères Ben Saï, il avoue au sujet de son groupe que " [...] nous le suivons dans toutes ses conférences sur l'Islam dans Paris. " ¹⁴⁵ Un groupe d'Oulémas d'al-Azhar arrive du Caire pour " [...] se former aux disciplines intellectuelles de l'Occident. " ¹⁴⁶ Bennabi accueille les cheikhs Tadj et Draz¹⁴⁷, il leur posait des questions sur al-Azhar et en échange il participait à leur apprentissage du

142 *Ibid.*, p.176

143 Homme politique et écrivain nationaliste tunisien (1876-1944), fondateur du Destour.

144 *Ibid.*, p.178

145 *Ibid.*, p.192

146 *Ibid.*, p.207

147 Cheikh Mohammad Draz, Théologien azharite, né en 1894 dans le gouvernorat (Kafr El-Sheikh) en Egypte. Draz s'est éteint en 1958 durant un congrès sur la culture islamique à Lahore au Pakistan. Il reçut alors un éloge funèbre de la part des plus grandes personnalités d'Egypte et du monde musulman.

français. L'association des Étudiants Musulmans Nord-Africains recevait chaque semaine des nouvelles de l'Algérie par les journaux.

En 1936, il finit son cursus à l'école d'électricité Sudria d'où il ressortira, à sa grande surprise, sans diplôme. L'École Spéciale de Mécanique et d'Électricité l'informe qu'il n'a pas satisfait à certaines matières. Au même moment, Bennabi écrit un article non publié *Intellectuels ou intellectomanes ?* en réponse à celui, célèbre, de Ferhat Abbas *La France c'est moi*. Bennabi rappelle le contexte :

" Ferhat Abbas venait de publier son article " La France c'est moi ". Je n'avais pas moi-même reçu de pareil choc depuis l'affiche de la maison Alba cinq auparavant. Le cheikh Ben Badis répliqua au " zaïm " dans le " Chihab ". Les Ben Saï et moi, nous fûmes d'accord que cette réplique n'était pas suffisante. Je fus chargé d'en rédiger une, plus ferme. Pour la première fois de ma vie, je faisais un effort d'accouchement intellectuel. Chaque problème pratique ou théorique en exige un. Mais pondre un article, c'était nouveau pour moi. Je lui avais donné pour titre " Intellectuels ou intellectomanes ? "¹⁴⁸.

Lamoudi, responsable du journal à qui Bennabi a envoyé l'article, ne l'a malheureusement pas publié pour ne pas, dit-il, briser la carrière de Ferhat Abbas. Il part à la rencontre de la délégation du Congrès musulman algérien à Paris. Il ne comprend pas la venue de l'association des Oulémas et d'Ibn Bâdîs. Certes, il soutient le Congrès Musulman Algérien qui représente " la plus grande victoire du peuple algérien sur lui-même et sur toutes les forces qui cherchaient à le maintenir dans l'ornière."¹⁴⁹. Malgré tout, il reste sidéré et se pose la question de ce qu'ils sont venus faire. Il fait un compte-rendu de leur discussion à l'hôtel :

" J'entrepris un réquisitoire implacable contre les gens de l'Israh : " Qu'êtes-vous venus faire, vénérables cheikhs ? ". Chacune de mes questions s'adressait au cheikh Ben Badis mais c'était Mr Belkadi qui répondait, fidèle à sa vocation de défenseur habitué au style prétoire. "¹⁵⁰

L'historien Ali Merad donne une autre perception de l'engagement des Oulémas dans le Congrès musulman algérien en 1936 : " Les porte-parole de la communauté musulmane, conscients des perspectives favorables que présentait la situation politique en France, sentirent

148 *Ibid.*, p.208

149 *Ibid.*, p.210

150 *Ibid.*, p.211

l'urgence d'une mobilisation générale de l'opinion musulmane."¹⁵¹ Ibn Bâdîs et le Dr Bendjelloul ont semble-t-il noué des relations de confiance depuis 1934 que même la polémique avec Ferhat Abbas sur l'identité algérienne n'a pu entamer. Ils avaient, selon Merad, un objectif d'unité et de représentativité des différentes sensibilités algériennes. L'assassinat du Muphti d'Alger imputé à l'Association des Oulémas casse la dynamique naissante du Congrès Musulman Algérien.

Bennabi veut quitter la France, en particulier lorsqu'il constate l'écart entre l'accueil réservé aux républicains Espagnols chassés par Franco à celui qui est fait aux Algériens. Il s'en étonne :

" Je m'étonnais naïvement que la population française fût des prodiges de charité à l'égard de ces « étrangers ». Je la voyais cependant si indifférente à l'égard des misères dont souffraient sous ses yeux les travailleurs nord-africains parqués dans les bouges de Paris et de Marseille : des « Français » comme eux, constatais-je avec naïveté. Je ne savais pas que les sentiments des hommes sont gouvernés par des affinités historiques. "¹⁵²

Durant cette période, il fait souvent la navette entre Paris-Dreux et formule un certain nombre d'observations sociologiques notamment après la lecture assidue de Balzac. Il enrichit sa connaissance de la vie française dans ce qu'elle a de plus intime culturellement. Tout en recherchant du travail, il partage ses observations sociologiques avec des étudiants algériens à Paris. Malheureusement pour lui, ils se rabattaient sur le nationalisme de Messali Hadj. Pourtant, il voulait par ses discours :

" au « Hoggar » les ramener à des problèmes fondamentaux de transformation psychologique et sociale sans laquelle il n'y a pas d'État possible. Je prêchais dans le désert. La doctrine nationaliste était une doctrine des buts dont on ne précise pas les moyens, mais je parvenais pas à en faire prendre conscience aux " zaïmillons ". "¹⁵³

Malek Bennabi est une nouvelle fois déçu par l'Association des Oulémas et ne comprend pas pourquoi, au vu de son investissement intellectuel et politique en France pour promouvoir l'idée de l'Islah, les Oulémas n'aient pas pensé à lui pour représenter leur

151 MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie*, p.167

152 BENNABI, *Mémoires*, p.214

153 *Ibid.*, p.211

association :

" Moi-même, bien que j'avais de l'estime pour le brave cheikh, j'étais obligé de constater que les Ulémas n'auraient pas mal agi à la face du colonialisme s'ils nous avaient désigné pour les représenter à Paris. Nous y avons mené le combat islahiste pendant six ans. Le geste aurait imposé à l'Administration de changer à notre égard de tactique. Celle qu'elle avait adoptée était pire pour moi que mille prisons. Elle nous étouffait en silence en évitant de faire le moindre bruit. " ¹⁵⁴

Entre 1936 et 1938, Malek Bennabi éprouve les pires difficultés à trouver un travail et demande plusieurs visas pour le Hedjaz, l'Égypte, l'Afghanistan, l'Albanie à la recherche d'un avenir plus radieux. Par exemple, en 1937, il demande à Maurice Viollette, alors maire de la ville de Dreux, de l'aide pour travailler en tant que technicien en Tunisie. En 1938, Bennabi débat avec le " Zaïm " Bendjelloul sur la responsabilité de la " Fédération des Elus " dans la mort du Congrès Musulman Algérien lors d'une réception à Tébessa. :

" Mais il fut très habile et je fus très maladroit. Pendant que je parlais, il gardait le silence. Mon réquisitoire fut accablant mais tomba dans le vide [...] Le " zaïm " eut la victoire en gardant le silence. Je n'eus que la satisfaction de l'amour-propre. Ce soir-là, il marqua une autre victoire. Après le dîner, il était invité à un thé au " Nadi " où l'attendaient toutes les notabilités de la ville. En arrivant, il se dirigea tout droit vers mon père. Il lui donna l'accolade. " ¹⁵⁵

Après une discussion avec Hachichi Mokhtar en 1938, ce dernier lui propose une offre d'emploi : prendre la direction du centre culturel du Congrès musulman algérien à Marseille. Il l'accepte et met en place un programme d'éducation populaire pour un groupe de travailleurs algériens desquels il obtient des résultats intéressants sur les plans de l'alphabétisation et de la culture. Il partage son expérience :

" Je voyais sur les visages de mes élèves des modifications. En même temps, je sentais chez eux des changements intérieurs. Au bout de deux ou trois mois, ces transformations devenaient sensibles. D'abord sur les visages. Les yeux de mes élèves, quand je les avais connus, étaient un peu vides. Quand un reflet y passait, il était dur, un peu animalesque. Les regards s'étaient humanisés. Ils

154 *Ibid.*, p.215

155 *Ibid.*, p.222

contenaient maintenant le reflet d'une vie intérieure, d'une idée, d'une pensée, d'un sentiment [...] Je vivais une expérience exaltante. " ¹⁵⁶

Il savourait, dit-il, sa première victoire contre le colonialisme mais le centre culturel est victime d'une fermeture administrative.

La Seconde Guerre mondiale approche, le climat social en France est houleux, la LICA (Ligue internationale contre l'antisémitisme) de Bernard Lecache organise une réunion avec les forces de gauche et les travailleurs algériens. Cette organisation veut rallier les travailleurs " indigènes " à la position politique des forces de gauche. Bennabi conseille aux ouvriers algériens de négocier, en contrepartie de leur soutien, la prise en compte de leurs droits d' " indigènes " .

Il se renseigne sur la débâcle du Congrès Musulman Algérien et l'arrestation du Cheikh el-Oqbi. Il constate la somnolence du Cercle du Progrès, siège de l'*islah* à Alger, et que beaucoup de personnes dans son entourage, à l'instar de son père, adhéraient au Parti Socialiste Français à Tébessa. Quant au PPA de Messali Hadj, il commence à installer ses cellules à Alger. Dépité, il voit le nationalisme algérien parrainé par la gauche française, celle des Franc-maçons et des Trotskystes. Pour lui,

" L'Algérie abandonnait le sentier du devoir et s'engageait dans la voie des droits [...] Les gens hurlaient. Ils se défoulaient, dira Fanon trente plus tard. L'Algérie découvrait sa vocation messaliste : hurler et applaudir." ¹⁵⁷

Il fait part, à nouveau, de sa déception envers les Oulémas qui préféraient " pactiser avec quelqu'un qui les trahisse qu'avec quelqu'un qui les critique [...] Les Ulémas payaient à présent la facture de leur voyage à Paris. Les intellectomanes qui les conduisirent un an auparavant, les méprisaient à présent. " ¹⁵⁸. Il comprend la différence de mentalité quant à l'idée de l'*islah* entre une personne formée à l'université en France et une autre dans les universités islamiques : " Et, plus tard, je comprendrais que les idées de l'Islah n'avaient pas le même contenu dans un esprit nourri de logique cartésienne et dans un esprit azharite ou zeïtounien. " ¹⁵⁹.

En 1939, Bennabi publie une revue P.A.S Algérien et crée une " société protectrice de

156 *Ibid.*, p.232

157 *Ibid.*, p.219

158 *Ibid.*, p.220

159 *Ibid.*, p.211

la jeune fille musulmane ". Entre-temps, le Front populaire répandit que Bennabi était un fasciste. Il rentre en France le 22 septembre 1939 en lâchant ces mots : " Terre maudite ! Tu nourris l'étranger et tu laisses crever tes enfants ! Je ne te reverrais plus à moins que tu sois libre ! " ¹⁶⁰

A la veille de la Seconde guerre mondiale, Malek Bennabi est toujours à la recherche de sa voie, de la réponse à sa grande question : que faire ? Après avoir reçu un capital culturel important après de sa famille et à la médersa de Constantine, il pensait pouvoir travailler sereinement en Algérie. Avec son départ en France en 1930, il espérait étudier pour pouvoir ainsi travailler et aider sa famille, mais il n'en fut rien. Il se marie peu de temps après son arrivée en 1931, et sa situation matérielle ne s'améliore guère au cours des années 30. Durant cette décennie, il se sent proche de l'*islah* algérien notamment la version wahhabite du Cheikh El Oqbi. Il est un membre actif de l'AEMNA dans laquelle il côtoie les futurs leaders nationalistes maghrébins ainsi que la figure montante du nationalisme algérien Messali Hadj. Après le Congrès musulman algérien, il est déçu de l'action politique des Oulémas qui y participent aux cotés de la Fédération des Élus et du PCA. A sa précarité sociale, s'ajoute sa détresse face au recul de la réforme culturelle et sociale de l'Algérie. Il entrevoit une bataille politique dangereuse pour les intérêts de la société algérienne, la faisant passer de la démagogie religieuse du maraboutisme à la démagogie politique des " boulitiques " ¹⁶¹.

160 *Ibid.*, p.243

161 Hommes politiques démagogues.

C) L'écrivain (1939-1973)

1) La Seconde guerre mondiale : le déclic de l'écriture pour Bennabi

En 1940, au moment de l'arrivée des Allemands en France, Bennabi vit à Dreux, ses conditions de vie sont difficiles. Depuis environ trois ans il vivait sans ressources. Il voulait se fixer au Hedjaz comme en 1936 mais n'a pas reçu de réponse de l'Arabie Saoudite. Il attend le bouleversement de la Seconde Guerre mondiale afin que sa situation professionnelle change réellement : " J'attendais la guerre, la guerre qui bouleverserait tout et remettrait d'aplomb ma triste destinée, la guerre libératrice qui m'aurait mis à ma place dans mon pays libéré. "¹⁶².

Répondant à un appel à concours international de l'Ambassade du Japon qui récompense le meilleur article sur la civilisation japonaise, dont le prix était l'obtention d'une bourse de six mois, il réalise une étude ayant pour thème *l'islam et le Japon*. Ce travail, son premier écrit du genre¹⁶³, portait sur " un asiatisme fondé spirituellement sur l'islam et matériellement sur la puissance japonaise, pour tenir tête au colonialisme. Il était hors du sujet et hors du format prescrit par les conditions de l'examen, mais il inaugura en quelque sorte ma vie d'écrivain. ".¹⁶⁴

Durant cette première année de guerre mondiale, il travaille dans une usine à Dreux de février à juin 1940. A l'arrivée des Nazis, il procède à l'inhumation de français lors des bombardements du 9 juin. Resté dans la ville de Dreux sans avoir d'autres choix, il se retrouve face à un dilemme à savoir travailler humblement pour gagner sa vie tout en refusant catégoriquement de collaborer avec les Allemands. Devant la défaite de la France, Bennabi n'a pas eu, dit-il, un esprit revancharde mais surtout de l'empathie. Il a même pleuré le spectacle de l'exode des Français, Belges et Hollandais car avec sa famille sans argent, il n'a pas pu quitter la ville. Troublé par ses pleurs pour les français alors que leur gouvernement colonise son pays, une pensée spirituelle vient apaiser son cœur et il se rappelle que :

" Dieu ne frappe pas pour nous donner l'occasion de " savourer " une vengeance, mais pour méditer une leçon et nous améliorer nous-mêmes [...] Et combien de fois je me surpris à prier Dieu pour que leur sort ne devienne pas semblable au mien, au nôtre, en Algérie. Et comme pour m'expliquer à moi-même mon attitude je disais : « Mon Dieu ! Il T'a plu de nous apprendre à

162 *Ibid.*, p.247

163 Bennabi a déjà écrit un article non publié en 1936.

164 BENNABI, *Mémoires d'un Témoin du siècle*, p.254

supporter nos souffrances...Mais les Français qui n'y sont pas habitués ne pourront pas les supporter. Épargne-les".¹⁶⁵

Les habitants de Dreux devaient se rendre à la mairie où la *Kommandantur* avait élu son siège pour effectuer des travaux d'entretien dans la ville occupée. Il leur dit qu'il est ingénieur et après l'examen de ses papiers, on lui dit que le commandant allemand recherche une personne capable de remplir les fonctions de maire de la ville de Dreux. Il se remémore son ressentiment :

" J'avoue que la chose me tenta, non pas que j'eusse jamais le culte de la préséance, mais parce que j'y voyais quelque chose comme une ironie du destin. Moi " l'indigène " colonisé d'Algérie, occuper le fauteuil de Mr Viollette, ancien gouverneur général de mon pays ? " ¹⁶⁶

Il occupe un poste au secrétariat de la mairie de Dreux occupée par les Allemands puis de technicien. Bennabi rappelle qu'il n'a jamais voulu collaborer avec les forces allemandes, " un fait est certain, je n'eus pas un seul instant la pensée opportuniste de chercher à me " caser " dans cet éventuel Empire romain. Pas un seul instant je n'eus l'intention de jouer le rôle lucratif de " chef indigène " sous le spectre de Mussolini ou Hitler. "¹⁶⁷.

La France est défaite et signe un armistice avec l'Allemagne tandis que De Gaulle lance un appel à la résistance depuis Londres. A Mers el-Kébir en Algérie, les Anglais détruisent le 3 juillet la flotte française de peur qu'elle ne tombe aux mains des Allemands. Le 7 octobre, le Gouvernement de Vichy abolit le décret Crémieux, le statut " indigène " est appliqué également aux juifs en Algérie.

A Dreux, il observe la collaboration du premier adjoint au Maire Monsieur Lemoulec sous ses yeux, il est venu proposer ses services. Il est stupéfait d'assister en direct à une leçon de psychologie des peuples :

" J'étais abasourdi. Cent ans de colonisation en Algérie ont engendré « l'indigène » capable de toutes les bassesses. Mais je ne le crois pas encore capable de celle-là, de cette bassesse à laquelle était tombée vertigineusement

165 *Ibid.*, p.248

166 *Ibid.*, p.250

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.247

une notabilité de la Troisième République Française en l'espace de trois ou quatre jours d'occupation. " ¹⁶⁸

Plus tard, c'est Maurice Viollette¹⁶⁹ lui-même, selon Bennabi, qui propose les siens. Il nous relate un échange entre lui et Viollette :

" - Alors, monsieur Bennabi, vous êtes venus nous donner un coup de main ? - Non ! Monsieur le gouverneur général, moi j'ai été réquisitionné par les Allemands. Cette riposte m'avait échappé pour faire sentir à Mr Viollette la différence entre quelqu'un qui vient offrir ses services et un autre qu'on réquisitionne. " ¹⁷⁰

L'ancien Gouverneur d'Algérie serait resté sans voix. Pourtant, Viollette aurait quitté Dreux à l'invasion des Allemands et plus tard il aurait été révoqué en tant que Maire de la ville en décembre 1940¹⁷¹. De plus, il n'aurait sans doute pas été réélu plus tard s'il avait collaboré avec les Allemands. S'agit-il de sa part d'un oubli ou d'une accusation envers Viollette ?

Il témoigne également que beaucoup de français collaboraient avec les Allemands, ce qui choquait très peu dès lors que c'était un français. En revanche, il sent de la part de beaucoup de français une gêne, un soupçon de trahison voire une envie de se montrer patriote sur le dos de Bennabi :

" [...] je savais que " les notabilités " de la ville n'auraient nul souci de voir un des leurs travailler, trafiquer, avec les Allemands, tandis qu'elles penseraient immédiatement qu'un musulman les " vend " si celui-ci entretenait le moindre rapport avec l'occupant. Cette psychologie du bourgeois français qui prête toujours à autrui ses propres tares [...] Bref, chacun à la mairie avait sa raison particulière d'être " patriote " à mon égard. " ¹⁷²

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.251

¹⁶⁹ Né à Janville le 3 septembre 1870, Maurice Viollette a mené, parallèlement à son activité d'avocat, une brillante carrière politique : il fut successivement élu député (1902-1919 et 1924-1929), Conseiller général (à partir de 1904) et Maire de Dreux (à partir de 1908). Nommé Gouverneur général de l'Algérie en 1925, il démissionne en 1927. Elu Sénateur (1929-1938), il est Ministre d'Etat de 1936 à 1938 avant d'être révoqué de ses fonctions de Maire de Dreux le 11 décembre 1940 et conduit en résidence surveillée à Redon (Ille-et-Vilaine) le 1er février 1941. De retour à Dreux quelques jours avant la libération de la ville, il est réélu Maire (1944-1959), Conseiller général puis Président du Conseil général (1945-1960) et participe aux deux assemblées constituantes avant d'être réélu député (1946-1955). Il meurt à Dreux le 9 septembre 1960.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.252

¹⁷¹ <http://www.archives28.fr/article.php?laref=70&titre=papiers-maurice-viollette-1904-1942>.

¹⁷² *Ibid.*, p.252

En 1941, Messali est condamné le 17 mars par le tribunal militaire d'Alger à seize ans de travaux forcés. Maurice Viollette a déjà été révoqué de ses fonctions de Maire de Dreux, on le conduit en résidence surveillée à Redon en Ille-et-Vilaine. Le 1er Avril, la mission de Bennabi à la mairie de Dreux touche à sa fin. Le 14 août, Roosevelt et Churchill adoptent la Charte de l'Atlantique qui, entre autres, stipule le droit des peuples à choisir leur forme de gouvernement. Elle reçoit un grand écho chez les Algériens musulmans.

En 1942, Bennabi ne reçoit plus l'argent habituel de son père, il accepte l'offre d'emploi d'Ahmed Belghoul, du mois de février à juillet, de tenir la permanence de la section musulmane du Parti Populaire Français de Doriot¹⁷³ à Paris rue des Écoles, à côté du Collège de France et de la bibliothèque de Sainte Geneviève. Bennabi n'est pas très emballé par cette proposition de tenir permanence et de soutenir l'initiative de Doriot. Mais la garantie de son ami à savoir que rien ne sera fait contre les intérêts algériens et l'opportunité de travailler à côté de plusieurs bibliothèques prestigieuses, le poussent à accepter cette offre.

En travaillant à proximité des lieux de savoir, il réalise un rêve de jeune homme, ainsi, il tenait la permanence le matin et filait à la bibliothèque jusqu'au soir :

" Je débutai donc dans une permanence de la rue des Écoles, en face du Collège de France, à cent pas de la bibliothèque de Ste Geneviève. C'était un rêve qui se réalisait [...] Le plus essentiel pour moi c'était – une fois ma formalité matinale accomplie – de courir à Ste Geneviève. J'y demeurai jusqu'à la fermeture le soir. Et j'y dévorai, avec mon sandwich du midi, toute la matière qui constitue aujourd'hui mon bagage intellectuel, hormis ma formation scientifique qui datait de mes années d'étudiant [...] Bref, cette période que je passai à la permanence du PPF à Paris m'a permis de réaliser mon rêve de jeune homme. " ¹⁷⁴

Il démissionne quand on demande aux musulmans de jurer fidélité à Doriot sur le Coran. Le 8 novembre, on assiste au débarquement anglo-américain en Algérie et au Maroc, les armées alliées seront présentes en Algérie jusqu'à la fin de la guerre ; c'est un tournant majeur de l'histoire de l'Algérie. Se retrouvant sans emploi, il décide de partir pour l'Allemagne. Il a besoin à la fois de travailler et de quitter la France :

" Mais je dois dire que ce qui me guidait surtout, en dehors de la nécessité d'aller gagner ma vie, c'était mon désir de quitter cette ambiance d'hostilité systématique dans laquelle se meut constamment le musulman de France. Je

173 Jacques Doriot, homme politique français communiste puis fasciste (1898-1945).
174 *Ibid.*, pp.256-257

pris donc toutes les précautions pour ne pas me retrouver avec des Français en Allemagne. " ¹⁷⁵

En Allemagne, il travaille puis entreprend une méditation profonde du Coran, celle qui le préparait déjà à son premier ouvrage *Le Phénomène Coranique*. Il rappelle que " de l'usine, je rentrais directement au camp où, dans ma baraque, je lisais et méditais le Coran. Je ne savais pas que j'étais en train de préparer *Le Phénomène coranique*.¹⁷⁶. On lui propose en décembre 1942 d'être délégué des travailleurs français de la région, ce qui lui permit de quitter un travail pénible. Malheureusement pour lui,

" Beaucoup de Français m'en voulurent quand je pris mes fonctions en janvier suivant. D'autres furent indifférents [...] Mes fonctions me permirent ainsi de sauver quelques Français du camp de concentration pendant l'année de ma vie de délégué à Bomlitz et Wahrode. "¹⁷⁷

En 1943, le 22 janvier, Roosevelt et Churchill rencontrent le Sultan du Maroc à Anfa et rappellent le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Cette déclaration a un grand retentissement en Algérie. En Février, un Manifeste du peuple algérien est rédigé par Ferhat Abbas qui est signé par plusieurs personnalités algériennes. Ce document rappelle le souhait d'une Algérie fédérée à la France après la victoire contre l'Allemagne. Le 26 mai, le Manifeste est présenté aux autorités françaises avant qu'Alger ne devienne la capitale de la France libre. Le général Catroux est nommé gouverneur général de l'Algérie tandis que De Gaulle repousse le Manifeste. Le 30 juin, le général De Gaulle arrive à Alger et rétablit le décret Crémieux le 23 octobre. Le 12 décembre, De Gaulle s'exprime à Constantine en faveur de l'extension de la citoyenneté à certaines catégories de " Français musulmans " et lance une commission des réformes musulmanes présidée par Catroux. Au même moment le parti nationaliste Istiqlal s'est créé au Maroc. Malek Bennabi finit son travail en Allemagne et rentre en France en décembre.

En 1944, Bennabi est placé en détention par les Français après le débarquement des Alliés. Interrogé avec sa femme par les Forces Françaises de l'Intérieur pour collaboration supposée, il est interné avec son épouse au camp de concentration de Pithiviers. Le 11 janvier, le Manifeste de l'Istiqlal demande l'indépendance du Maroc sous l'autorité du sultan Sidi

175 *Ibid.*, p.257

176 *Ibid.*, p.258

177 *Ibid.*, p.258

Mohammed Ben Youssef qui est refusée par la France. En Février, la France réprime des manifestations à Rabat, Fès et Casablanca. La citoyenneté française est étendue à environ 65 000 " Français musulmans " sans l'abandon du statut musulman. On assiste à la fin des mesures d'exception pour les Musulmans algériens et l'extension du second collège à tous les " musulmans Algériens " de plus de 21 ans. Le 14 mars, Ferhat Abbas crée avec succès l'AML (Amis du Manifeste et de la liberté) reprenant les idées fédératrices du Manifeste :

" L'adhésion populaire au projet des AML fut réelle et le mérite en revint aux militants appartenant à la tendance modérée de Ferhat Abbas, au PPA clandestin et à l'association des oulémas."¹⁷⁸

Le 2 juin, à Alger, le CFLN devient le GPRF (Gouvernement provisoire de la République française). Le 6 juin, les troupes alliées débarquent en Normandie et le 15 août, l'armée d'Afrique fait de même en Provence. Le GPRF s'installe définitivement à Paris en septembre, l'Algérie dépend du ministre de l'Intérieur Tixier et du général Catroux (Ministre d'État et de l'Afrique du Nord). Bennabi fait un second séjour en prison, il s'agit pour lui d'un complot. En effet, il se constitue prisonnier le 10 octobre lorsqu'il apprend que sa femme a été de nouveau arrêtée alors qu'il est à Pau chez son ami Khaldi. Il travaille dans une fabrique de parfums.

En 1945, Khaldi est ensuite mis en prison pour avoir écrit *le problème algérien devant la conscience démocratique*. Messali Hadj est transféré en dehors du pays et devient un martyr du colonialisme. Au même moment, s'ouvre la conférence de San Francisco qui aboutit à la création de l'ONU, un des principes fondamentaux de sa charte est le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Bennabi est libéré de prison le 28 avril 1945.

Le 1^{er} mai 1945, les manifestations nationalistes demandant la libération de Messali Hadj sont violemment réprimées. Le 8 mai sonne la fin de la guerre en Europe sur fond de massacres à Sétif et Guelma. Bilan humain : des milliers de morts et d'arrestations dont celle de Ferhat Abbas. Cette tragédie constitue un moment fondateur de l'esprit d'indépendance. Les Algériens se permettaient de contester davantage l'ordre établi à travers l'affirmation d'une identité collective qui remettait en cause l'ordre colonial. Pour l'historien Mohammed Harbi, " la guerre d'Algérie a bel et bien commencé à Sétif le 8 mai 1945. "¹⁷⁹ Bennabi rappelle dans ses mémoires que :

178 TENGOUR O.S, 1945-1962 : *vers l'indépendance dans Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, p.467

179 HARBI Mohammed, article " La Guerre d'Algérie a commencé à Sétif ", *Le Monde Diplomatique*, mai 2005 (<http://www.monde-diplomatique.fr/2005/05/HARBI/12191>)

" Les échos du massacre du 8 mai me parvinrent à Dreux alors que j'étais malade. Pour le moment, mes relations avec l'Algérie, interrompues depuis le 8 novembre 1942 au débarquement américain, s'étaient rétablies, c'est-à-dire que mon père et mes sœurs m'écrivirent. Khaldi Azouz qui terminait sa médecine à Toulouse fut le seul Algérien sans lien charnel avec moi qui m'écrivit. " ¹⁸⁰

Ses relations avec l'Algérie, interrompues depuis le 8 novembre 1942, lors du débarquement américain, s'étaient rétablies. Le 17 août, une ordonnance fixe politiquement à égalité la représentation élue des premier et second collèges, entre colons et indigènes. Bennabi est, faute de preuve, libéré en avril 1946.

2) De son retour en Algérie en 1946 à l'insurrection armée du FLN le 1er novembre 1954

A partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, on assiste à la période historique du mouvement de décolonisation durant laquelle chaque nation colonisée aspirait à s'émanciper. Il s'agit d'un changement spectaculaire pour l'historien Rémond :

" En quelques années, la situation se transforme de fond en comble. C'est un des retournements les plus rapides de l'histoire. Il n'avait pas fallu moins de quatre ou cinq cents ans pour édifier patiemment les grands empires coloniaux : deux décennies suffiront à les défaire. Si l'on cherche un exemple qui illustre la thèse de l'accélération de l'histoire, je n'en sais pas plus approprié. " ¹⁸¹

Le mouvement mondial de décolonisation est une aspiration à l'indépendance et une contestation de l'universalité de la civilisation occidentale. Dans ces mouvements nationaux, en général, les élites sont en contact avec les sociétés européennes et prolongent selon l'historien, à leur insu, le mouvement des nationalités du XIX^{ème} siècle en Europe. Les peuples anciennement colonisés veulent devenir maîtres de leur destin quitte à emprunter l'inspiration idéologique à la philosophie politique de leur ancien colonisateur. Ce retour aux fondements de la philosophie politique a permis aux élites des sociétés colonisées de mettre en exergue les multiples contradictions entre les valeurs des droits de l'homme professées et les pratiques des administrations coloniales.

C'est le temps de la constitution des partis politiques en Algérie après la tragédie du 8

180 *Ibid.*, p.265

181 REMOND René, *Le XX^{ème} siècle de 1914 à nos jours - introduction à l'histoire de notre temps* 3, Seuil, p.20

mai 1945. Ferhat Abbas crée l'Union Démocratique du Manifeste Algérien (UDMA) en 1946, ce parti milite pour l'adhésion à la citoyenneté et aux modalités démocratiques ainsi que pour la proclamation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Messali Hadj rentre à Alger et fonde le MTLD (Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques). Ce nouveau parti obtient 5 sièges aux élections législatives françaises.

Bennabi arrive en Algérie. Il fit la connaissance de Mimouni Abdelkader, fondateur de la maison d'édition En-Nahda. Cette dernière avait déjà assuré la publication de Khaldi *Le problème algérien devant la conscience démocratique*. Il fait un passage à Tébessa en juillet 1946 et ressent un sentiment d'impuissance face à son père appauvri et ses deux sœurs veuves. Depuis 1932, il pense que c'est à la fois de sa faute et celle de l'animosité de Massignon : " Néanmoins, la première idée qui me vint à l'esprit pour sauver ma famille de la misère, c'était de publier *Le phénomène coranique*." ¹⁸² Il finit de le rédiger en octobre 1946 et quitte Tébessa en novembre en compagnie de Khaldi.

Bennabi rentre en France le temps de l'impression du livre, Khaldi l'a précédé pour remettre un exemplaire du livre au Cheikh Draz en vue d'une préface. Une fois rédigée, Bennabi est déçu par cette dernière :

" J'allais bientôt comprendre que nos Ulémas orientaux ont ceci en commun avec les orientalistes, genre Massignon, qu'ils n'aiment pas beaucoup les « profanes » comme moi qui mettent le nez aux études islamiques. La préface de cheikh Draz devait être en effet décevante car le livre méritait, à cause de son caractère nouveau, plus d'intérêt que son auteur me semblera-t-il cependant le préfacier allait consacrer plus de place. " ¹⁸³

En décembre 46, il assiste à une rencontre du parti l'Istiqlal, il devise avec cheikh Draz, Massignon est présent mais ne lui adresse pas la parole. En février 47, il revient en Algérie en laissant de l'argent à son épouse et commence à connaître plus de monde ¹⁸⁴. Il est venu assister à la parution du *Phénomène coranique* qui a été signalé par le professeur Mahdad, Sénateur de l'UDMA et premier critique dans la " République Algérienne ", ce dernier considère le livre comme " le premier produit du génie algérien depuis la conquête " ¹⁸⁵. En revanche, les Oulémas répondent par le silence le plus complet à son premier ouvrage " lequel, par son caractère religieux même, aurait dû faire l'objet d'une critique dans

182 *Ibid.*, p.272

183 *Ibid.*, p.274

184 *Ibid.*, p.274

185 *Ibid.*, p.274

leur journal *Al Bassair*.¹⁸⁶.

La Guerre froide débute en cette année 1947, ce sont deux camps et deux conceptions de la démocratie qui s'affrontent :

" Pour l'Ouest, la démocratie est l'épanouissement des libertés individuelles héritées des régimes libéraux, elle implique le pluralisme des opinions politiques et des formations organisées. Pour l'Est, la démocratie, parce qu'elle met l'accent sur la justice à instaurer et sur l'égalité à promouvoir, entraîne la suspension des libertés individuelles : au lieu de tolérer le pluralisme, elle s'identifie au monopole d'un parti qui exerce une dictature absolue. ".¹⁸⁷

Les États-Unis et l'URSS amplifièrent volontairement leur antagonisme idéologique, leur rivalité géopolitique pour tenter d'exercer une hégémonie mondiale. Ils divisèrent le monde en deux blocs et en assurèrent leur propre sécurité.

La même année s'organise le congrès du MTLD qui débouche sur une organisation tricéphale : le parti légal MTLD, le PPA clandestin et l'Organisation spéciale (OS). Les listes du MTLD remportent aux élections municipales un succès et la France entérine la création d'une assemblée algérienne de 120 membres avec un système de double collègue à l'avantage de la minorité européenne.

En avril 1947, Bennabi est arrêté à Bône. Il n'en peut plus de se sentir traqué. Dès lors en juillet, il fait une tentative d'évasion du pays vers la Tunisie avant d'y mettre fin quelques semaines plus tard. Ensuite, il adhère à l'Entente France-Islam et Brahim Khaldi l'informe d'une enquête d'un fonctionnaire " chargé d'une enquête rapide à mon sujet en vue de ma nomination à un poste au gouvernement général."¹⁸⁸

L'intellectuel algérien publie son deuxième livre *Lebbeik* et devient précepteur du fils de l'entrepreneur Tiar à Alger, un travail qui lui donne le temps d'écrire. Il fait la connaissance de Mlle Sugier qui lui propose d'adapter *Lebbeik* en une pièce de théâtre. Il prépare déjà son troisième ouvrage *Les Conditions de la Renaissance* chez sa sœur la veille de son arrestation le 27 avril 1947. Il révèle l'objectif principal de la publication de son troisième livre :

" J'avais eu peur en effet de mourir dans les geôles colonialistes sans laisser à l'Algérie, à mes frères musulmans, une technique de renaissance, tant je les

186 *Ibid.*, p.275

187 Rémond , *op. cité*, p.170

188 *Ibid.*, p.283

voyais sacrifier leurs meilleurs moyens et le meilleur de leur temps à des futilités. On verra comment le " patriotisme " algérien m'en récompensera." ¹⁸⁹

En décembre, Bennabi donne une conférence chez André Mandouze¹⁹⁰ puis une seconde à laquelle participe Lucien Paye¹⁹¹.

En 1948, Bennabi collabore avec la presse musulmane en Algérie: *La République Algérienne* de l'UDMA de Ferhat Abbas et *Le Jeune Musulman* de l'association des Oulémas dirigé par le Cheikh Bachir El Ibrahim. Le 5 janvier, le comité de libération du Maghreb arabe par l'émir Abdelkrim se constitue au Caire. En Algérie, Marcel-Edmond Naegelen devient Gouverneur général et les élections de l'Assemblée algérienne en avril se finissent en fraude électorale organisée. La « crise berbériste » commence au sein de la Fédération de France du MTLD tandis que Ben Bella prend la tête de l'OS. Il est invité également aux journées de la villa Sidi Madani¹⁹² organisées par le gouvernement général dans lesquelles étaient présents, entre autre, des intellectuels français et musulmans. Lors de ces rencontres, Bennabi débat avec des intellectuels français et algériens de grande qualité comme Albert Camus, Parot, Brice Parrain, Professeur Lecerf, Mlle Sugier, Khaldi, Mimouni, Omar Racim etc. Bennabi rentre avec sa femme en France, sans emploi. Il rencontre Massignon une première fois puis nouvelle fois au Collège de France. En décembre 1948, il anime une conférence intitulée " Ontologie du chiffre arabe ".

En février 1949, il donne une nouvelle conférence " L'Homme, le Sol et le Temps " à l'Association des Etudiants Musulmans d'Alger. Bennabi publie *Les conditions de la renaissance* en 1949, en même temps que celui de Sahli, il veut offrir au peuple algérien " une technique de renaissance ". Son ouvrage fait l'objet de critiques virulentes, qui portent notamment sur le concept de " colonisabilité ". Dans ses mémoires, il fait un compte-rendu de l'accueil de son livre :

1. Critique de l'organe de presse du communisme *Liberté* avec comme titre " Un livre qui plaira à Naëgelen "
2. Critique de Kateb Yacine dans le journal *Combat* qui présente Bennabi comme un intellectuel faussant les esprits jeunes en Algérie

189 *Ibid.*, p.284

190 André Mandouze (1916-2006), universitaire, journaliste catholique et anticolonialiste français.

191 Lucien Paye (1907-1972), diplomate et homme politique français.

192 Rencontres littéraires en 1948 en Algérie entre intellectuels français et musulmans algériens.

3. Critique de *La République Algérienne* UDMA
4. Critique du journal du PPA-MTLD le présentant comme un " intellectomane " myope
5. Communiqué de l'Association des Etudiants Musulmans d'Alger dans le journal *Alger -Républicain* quelques semaines après avoir été applaudi chez eux
6. Critique d'un cheikh de l'association des Oulémas dans le journal *El-Bassair*
7. Article apologétique du muphti El-Assimi

Il n'a réagi à aucune critique ou attaque, se murant dans un silence, il écrit tout de même dans ses mémoires :

" Bref, le " psychological-service " remportait une victoire totale contre la première étude scientifique du " coefficient colonisateur " et de la grave maladie sociale que je dus nommer la " colonisabilité " en indiquant les moyens immédiats – L'Homme, le Sol et le Temps – pour la guérir, alors que le colonialisme était heureux au fond que les mouvements nationaux cherchaient ces moyens dans la lune [...] " ¹⁹³

C'est aussi la fin de sa collaboration avec la maison d'édition En-Nahda après le départ de Salah Ben Saï. Le 5 avril, la poste d'Oran est attaquée par des éléments de l'OS, la " crise berbériste " engendre la dissolution de la Fédération de France du MTLD et l'exclusion de Lamine Debaghine. L'Organisation Spéciale est démantelée au mois de mai et ceux qui n'ont pas été arrêtés entrent en clandestinité. L'année de la mort de l'intellectuel algérien Ali Hammamy¹⁹⁴, Bennabi dresse un bilan plutôt sombre :

" ainsi, vers le fin de l'année 1949, mon travail intellectuel, après la publication de mon troisième livre, non seulement n'avait pas changé ma situation matérielle qui, au point où j'en étais, ne pouvait empirer, mais il avait aggravé ma situation morale en me montrant mon isolement dans un pays où, décidément ; je ne rencontrais qu'incompréhension, hostilité, partisme, machiavélisme. " ¹⁹⁵

L'année suivante, Bennabi est dans une situation matérielle et financière chaotique et difficile. Les quatre mille francs que Mimouni envoyait à sa femme ne sont plus versés et les aides financières de ses amis Salah Ben Saï et Khaldi sont irrégulières. Finalement, le Cheikh

193 *Ibid.*, pp.289-291

194 Ali Hammamy, (1902-1949) écrivain et militant algérien qui a eu de l'influence sur Bennabi.

195 *Ibid.*, p.291

Bachir al-Ibrahimi lui dit que Si Mohamed Khettab met à sa disposition deux-cent mille francs pour publier *Le Phénomène coranique* en arabe. Il a fini entretemps la rédaction de *Vocation de l'Islam* en mai 1950 et rencontre Si Mohamed Khettab à Paris puis à Dreux avec Ben Saï lors de la fête musulmane de *l'Aïd Seghir*. En Juillet, lors de son retour à Tébessa, Si Mohamed Khettab lui remet cent mille francs pour éditer le *Phénomène Coranique* en arabe et cent mille francs pour poursuivre son œuvre intellectuelle. Il avait demandé de l'aide à Ferhat Abbas qui lui dira seulement, trois mois plus tard, de passer voir Boumendjel :

" Voilà tout l'appui moral et matériel algérien que j'obtenais, après trois mois, du " grand patriote " qui ne s'était donc pas soucié si l'unique écrivain ou penseur – je dois appeler les choses par leur nom – que compte la " patrie " algérienne avait pu manger depuis. Cela me rappelle la comédie infâme que tous les " patriotes " avaient joué autour de la dépouille mortuaire du véritablement grand patriote El-Hammamy qu'on enterra avec tous les honneurs en prenant soin toutefois d'enterrer avec lui son œuvre intellectuelle qui attend encore d'être publiée. " ¹⁹⁶

Il a été bouleversé par les écrits d'El-Hammamy qui " était d'une classe qui n'existait pas encore en Algérie [...] les idées que vulgarisaient les articles d'El-Hammamy étaient si proches des miennes. " ¹⁹⁷

Le 12 février 1951, le procès des quarante militants de l'OS s'ouvre et donne lieu à de nombreuses manifestations de solidarité en Algérie. Bennabi publie simultanément quatre articles intitulés *A la veille d'une civilisation humaine ?* Ils représentent la quintessence de son prochain ouvrage *Vocation de l'Islam*. Il participe au mois de mai à une campagne politique sans avoir jamais voté.¹⁹⁸ Alors que les élections législatives de juin se soldent par un truquage dénoncé par les nationalistes, le Front algérien pour la défense et le respect des libertés est constitué. Messali Hadj part en tournée au Proche Orient.

Bennabi reçoit un courrier de son " maître " Mohamed Ben Saï dans lequel il lui confie que ses livres étaient décousus. Son ami lui conseille de " vivre tranquillement au Luat pour mûrir davantage les idées avant de les publier. " ¹⁹⁹. Mohamed Ben Saï lui reprochait également la dédicace dans son premier livre *Le Phénomène Coranique* :

" Le courrier qui s'était établi entre moi et Mohamed Ben Saï me suivit à Alger. Il

196 *Ibid.*, p.293

197 *Ibid.*, p.293

198 *Ibid.*, p.295

199 *Ibid.*, p.297

me rappela " l'offense " de la dédicace de mon premier livre. Il me démontra que mes livres étaient décousus et qu'il valait mieux pour moi " vivre tranquillement au Luat pour mûrir davantage les idées avant de les publier ". Puis, finalement, m'ayant signifié que j'avais dénaturé la pensée coranique, il me pria de le " laisser souffrir tranquillement " ".²⁰⁰

C'est une période difficile où il envisage même de se suicider. Seul un sentiment religieux l'en empêche, de plus, il ne voulait pas blesser ses proches. On lui propose d'enseigner à l'Institut Ben Badis mais il rentre en France au Luat le 21 septembre.

Les temps sont troubles en cette année 1952 et ce dans tout le Maghreb, au même moment Bennabi arrête son récit *Mémoire d'un témoin du siècle* et rédige la deuxième partie de *Vocation de l'islam*. Le 18 janvier, des dirigeants du Néo-Destour et des communistes en Tunisie sont arrêtés, ce qui provoque le début de la lutte armée. Ben Bella s'évade de la prison de Blida tandis que Messali Hadj est expulsé d'Algérie puis assigné à résidence à Niort au mois de mai. En décembre, on se soulève au Maroc contre l'assassinat en Tunisie du syndicaliste Ferhat Hached.

En 1953, le congrès du MTLD reconduit l'OS alors qu'il triomphe électoralement à Alger au mois de mai. Mais en septembre, lors d'une session du comité central du MTLD, Messali Hadj émet ses critiques et demande les pleins pouvoirs. Bennabi est déçu d'être mis de côté, une seconde fois, pour représenter à Paris l'association des Oulémas. Il se pose encore la question :

" mais comment une Association qui se dit représenter l'intérêt religieux et culturel des musulmans algériens n'ait pas pensé elle-même à me confier le mandat de la représenter à Paris où j'aurais pu donner, en même temps que des cours aux pauvres travailleurs et à leurs enfants des cours sur la religion, des conférences sur l'islam à l'intention des Européens et, d'un autre côté, poursuivre mon travail personnel en profitant des grandes bibliothèques dont l'Administration a justement tout fait pour que je m'en trouve éloigné ? ".²⁰¹

Il reprend l'écriture de ses mémoires le 22 septembre 1953 et relate son projet d'évasion à l'été 1952, une aventure qui a duré quatre semaines. Il publie un article le 26 septembre sur la réforme agraire en Égypte. Il est touché par les événements au Maroc et en Tunisie, en Egypte avec Neguib et en Iran avec Mossadegh. Il rédige l'article " De conscience à conscience " et

200 *Ibid.*, p.297

201 *Ibid.*, p.310

revient à Luat le 5 juillet 1953. Le 17 décembre, il reçoit un mandat de son ami Khaldi tandis que les Oulémas ne répondent pas à sa lettre du 4 novembre. Il s'est mis d'accord avec Les éditions du Seuil pour la publication de *Vocation de l'Islam*.

En 1954, dans cette confusion générale, un événement accélère l'histoire, il s'agit de l'insurrection armée du FLN le 1^{er} novembre. Vers la fin du mois de juin Bennabi arrive au Caire puis fait son pèlerinage. Il est reçu par Nasser, Néguib, Sadate et Fayçal d'Arabie Saoudite. En septembre, paraît *Vocation de l'Islam* et en Octobre, il commence la rédaction de *L'Afro-asiatisme*.

3) La Guerre d'Algérie

En 1954, le contexte politique en Algérie était houleux, la société devait faire face à une explosion démographique et un exode rural des musulmans. La France est défaite en Indochine et s'apprête à donner l'indépendance au Maroc et à la Tunisie. Depuis 1945, on a assisté à une évolution des idées et de la mentalité politique sur le colonialisme après les massacres de Sétif et Guelma :

" dans les années qui suivirent 1945, le parti de ceux qui étaient prêts à transiger sur la base d'une position plus favorable au sein du système politique français perdit une bonne part de son influence, et, au sein du parti nationaliste, se constitua peu à peu un groupe révolutionnaire : des hommes pour la plupart d'un niveau d'instruction limité mais disposant d'une expérience militaire acquise dans l'armée française, bien qu'ils aient plus tard été rejoints par des membres de l'élite intellectuelle. Ils fondèrent en 1954 le Front de libération nationale (FLN) et en novembre de cette année tirèrent les premiers coups de feu de la révolution."²⁰²

Cette insurrection armée allait provoquer une crise politique majeure en France, le pouvoir allait passer du politique à l'armée, puis d'une IV^{ème} à une V^{ème} république autour de la figure de De Gaulle. Le 23 mars 1954, le CRUA (Comité révolutionnaire pour l'unité d'action) se crée. C'est ce comité qui prépare l'insurrection quand la France est défaite, le 7 mai, à Diên Biên Phu en Indochine.

Bennabi arrive au mois de juin en Égypte. Lors du congrès scissionniste des " messalistes " du PPA-MTLD, ces derniers décident de se séparer des " centralistes " du comité central. Bennabi publie son livre-clé aux éditions du Seuil *Vocation de l'Islam* et

202 HOURANI Albert, *Histoire des peuples arabes*, Paris, Seuil, 1993, pp.488-489

commence la rédaction de *l'Afro-Asiatisme* au moment de la création dans la clandestinité à Alger du FLN (Front de libération nationale) et sa branche armée ALN (Armée de libération nationale).

Ses fondateurs sont Ben Boulaïd (1917-1956), Larbi Ben M'hidi (1923-1957), Rabah Bitat (1925-2000), Mohammad Boudiaf (1919-1992), Mourad Didouche (1927-1955), Belkacem Krim (1922-1955) auxquels s'ajoutèrent trois autres militants réfugiés au Caire : Hocine Aït-Ahmed (1926-2015), Ahmed Ben Bella (1916-2012), Mohammed Khider (1912-1967). Le 1er novembre, le FLN dirige une série d'attentats en Algérie et distribue son appel invitant les Algériens à la lutte armée pour l'indépendance. La France réagit par des arrestations de nationalistes et des opérations militaires. Le gouvernement français dissout le MTLD en novembre mais en décembre Messali Hadj crée le Mouvement National Algérien (MNA) en réponse à la France et en concurrence au nouveau FLN.

Bennabi est au Caire, en 1955, pour la rédaction de *L'Afro-Asiatisme*. Bennabi sort son dernier article en période coloniale " Lettre ouverte à Borgeaud " le 11 février. Le penseur a des contacts au sein de la ligue arabe qui lui demandent d'écrire sur le pétrole arabe mais il refuse. De la même manière, il ne donne pas suite à la proposition de collaborer avec l'Université de Londres pour un projet d'encyclopédie sur le monde musulman.

Le leader nationaliste algérien Ramdane Abbane rédige en avril un tract appelant les Algériens à l'unité avec le FLN quand une résolution en faveur de l'indépendance des pays du Maghreb est votée à la Conférence des nations afro-asiatiques à Bandoeng en Indonésie donnant naissance au Tiers-monde.

Louis Gardet parle de *l'esprit de Bandoeng* pour qualifier la rencontre des pays africains et asiatiques en 1955 à la conférence du nom de la même ville indonésienne. Les pays des deux continents vivaient la même humiliation face à la colonisation et aux techniques modernes, ils avaient faim d'indépendance et de grandeur. Cette solidarité du monde arabe envers le " Tiers-monde " était vue comme celle d'une communauté de destin face à l'impérialisme et au colonialisme. L'arabisme en plein essor et la solidarité nouvelle afro-asiatique devaient donner aux sociétés musulmanes de nouvelles orientations culturelles, politiques et économiques.

Pour ces pays, l'indépendance politique réelle dépendait de l'indépendance économique, d'où un neutralisme politique vis-à-vis des deux grandes superpuissances en guerre froide. Le second point de la doctrine afro-asiatique est que le sous-développement doit être combattu par les pays "sous-développés" eux-mêmes :

" cette solidarité joue d'abord "contre" l'ennemi commun ; mais elle se double, elle ne peut pas ne pas se doubler d'une amitié fraternelle qui tend à communiquer à l'autre non seulement une aide d'équipement technique, mais aussi et avant tout ces valeurs de culture et de civilisation dont les peuples arabes sont fiers, et dont l'Islam est à la fois la voie d'accès et le fruit. ".²⁰³

Le 26 juillet, le FLN obtient une victoire diplomatique, à l'initiative de quatorze pays africains, on inscrit la question algérienne à l'ordre du jour de l'Assemblée générale de l'ONU. La France riposte l'été en étendant l'état d'urgence à tout le territoire de l'Algérie. En septembre, une " motion des 61 " annonce le retrait de la plupart des élus algériens des différents conseils territoriaux. Durant ce mois, on dissout le PCA et le journal *Alger républicain* est interdit.

En cette année 1956, l'histoire semble s'accélérer à nouveau. En France, le 27 janvier, un meeting pour la paix en Algérie est organisé par le Comité d'action des intellectuels contre la poursuite de la guerre tandis que Guy Mollet nomme son gouvernement. Le 12 février, L'association des Oulémas rallie le FLN, quelques semaines plus tard, le Maroc et la Tunisie obtiennent leur indépendance. Le 16 mars, l'Assemblée nationale en France vote les " pouvoirs spéciaux " en Algérie. Les commandos du FLN multiplient les attentats à Alger quand on découvre des puits de pétrole à Tinguentourine. Le 20 août, le FLN tient le congrès de la Soummam durant lequel est voté la création du CNRA (conseil national de la Révolution algérienne) et celle du CCE (comité de coordination et d'exécution), comme les deux instances dirigeantes du FLN-ALN. On valide deux principes : primauté de l'intérieur sur l'extérieur et primauté du politique sur le militaire. Le 22 octobre, les cinq chefs historiques du FLN sont arrêtés après le détournement de leur avion par l'armée française. A la suite de la nationalisation du canal de Suez, le Royaume-Uni, Israël et la France attaquent l'Égypte qui est soutenue par l'URSS durant l'automne.

Bennabi rencontre avec Khaldi en février Claude Bourdet au siège de " France-Observateur ". Il quitte clandestinement la France en compagnie de Salah Ben Saï quand Ferhat Abbas dissout l'UDMA et rallie le FLN. Au mois de mai, Bennabi arrive au Caire et se met en relation avec la Délégation extérieure du FLN, il travaille quelques temps avec " La voix des Arabes ". Dès le mois de juin, le journal *Rose el-Youssef* publie un article sur son œuvre.

En juillet, Bennabi s'entretient avec Ben Bella et lui demande la possibilité de servir la

203 GARDET Louis, *L'Islam, Religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p.354

Révolution algérienne. Il réitère sa demande par une *Lettre à Messieurs de la Délégation du FLN*, et veut s'engager à la fois comme infirmier militaire au sein des unités combattantes de l'ALN à l'intérieur de l'Algérie mais aussi comme historien de la révolution en marche. *L'Afro-Asiatisme* est publié en français par le gouvernement égyptien et la version arabe sort avec une préface de Sadate²⁰⁴.

En 1957, Bennabi gère la traduction de ses livres en langue arabe avec le libanais Omar Kamel Meskawi et les égyptiens Abdessabour Chahine et Mahmoud Chaker notamment le livre *les Conditions de la Renaissance* qui est édité en langue arabe (*Le Phénomène Coranique* et *Vocation de l'Islam* le seront respectivement en 1958 et 1959). Il anime un séminaire informel de formation intellectuelle pour les étudiants musulmans au Caire.

Il écrit encore une lettre à l'ALN en se plaignant de ne pas être utilisé par la Révolution. Ne restant jamais les bras croisés, il publie au mois de juin un écrit intitulé *S.O.S Algérie* dans lequel il attire l'attention de l'opinion internationale sur les massacres et les tortures des Algériens par le gouvernement français en Algérie, il demande une enquête internationale. Bennabi rédige durant l'été *la lutte idéologique en pays colonisés* (parution en arabe en 1960). En décembre, sur invitation de Sadate, il participe à la seconde conférence Afro-asiatique au Caire.

En Algérie, toujours en 1957, le général Massu reçoit en janvier les pouvoirs de police sur le Grand Alger et organise la fameuse " bataille d'Alger " qui détruira, au prix de massacres, la zone autonome d'Alger de l'ALN. Le 20 janvier, le FLN lance un ordre de grève générale de 8 jours. Le 10 février, Larbi Ben M'hidi, est arrêté et assassiné par les militaires français comme le sera quelques mois plus tard Larbi Tebessi. La France se tourne vers son nouvel avenir européen en signant, en mars, le traité de Rome.

Au mois de juin, Bennabi publie sa brochure *SOS Algérie* et se développent les premiers groupes d'aide au FLN autour du philosophe Francis Jeanson (1922-2009)²⁰⁵ et du militant communiste Henri Curiel (1914-1978)²⁰⁶. La relation s'envenime entre le FLN et le MNA en France avec de nombreuses victimes, Messali Hadj lance finalement le 1er septembre un appel pour l'arrêt des attentats entre le FLN et le MNA. Ramdane Abane²⁰⁷ est assassiné le 27 décembre au Maroc sur ordre des colonels du CCE.

En 1958, Le Maroc et la Tunisie appuient la constitution d'un gouvernement algérien

204 Anouar al-Sadate (1918-1981), homme politique égyptien, il a été président de l'Égypte à la mort de Nasser en 1970.

205 Francis Jeanson (1922-2009), philosophe français engagé aux côtés du FLN.

206 Henri Curiel (1914-1978), militant communiste et anticolonialiste.

207 Abane Ramdane (1920-1957), militant politique et révolutionnaire assassiné en pleine guerre d'Algérie.

lors de la Conférence de Tanger. Le 13 mai, une manifestation pro- " Algérie française " a lieu à Alger qui se conclut par la prise du gouvernement général avec le soutien de l'armée. Le général Salan proclame la création du comité de salut public. Des manifestations de " fraternisation franco-musulmane " sont organisées par l'armée durant lesquelles, on assiste à des scènes de dévoilement publique de femmes musulmanes. De Gaulle prononce lors de son discours, le 4 juin à Alger, la fameuse phrase " je vous ai compris ". La création du GPRA (Gouvernement provisoire de la République algérienne) présidé par Ferhat Abbas a lieu en septembre quand la constitution de la Vème République est approuvée, en France, par référendum. Le conflit est en train de changer de nature. Quelques mois après, un " complot des colonels " de l'ALN contre le GPRA est déjoué et De Gaulle devient le premier président de la Vème République.

Bennabi écrit un mot au Président Nasser lui demandant une intervention pour que la question de l'Algérie soit discutée à Moscou. Il lui adresse également une copie de la lettre qu'il a envoyée à la délégation extérieure du FLN en 1956.²⁰⁸ Il médite beaucoup sur le destin, et au sujet de sa vie, il exprime ce qui le transcende le plus dans la vie :

" [...] c'est l'espèce d'amour que j'ai toujours éprouvé pour les formes supérieures de vie et qui se résument en la civilisation. Le spectacle de la vie civilisée m'a toujours ému. Et si je récapitule ma vie, je trouve qu'elle fut toujours une tentative de passer un peu de cette émotion, de mon amour de la civilisation autour de moi. Et si j'estime à présent les difficultés et les ennuis que m'a valus cette tentative, je comprends combien il est difficile de passer un amour à quelqu'un. " ²⁰⁹

Dans ses carnets, le 26 février, c'est un Bennabi qui doute et perd le goût à la vie :

" Mais je gardais tout de même confiance en quelque chose : j'avais confiance en mon talent d'écrivain. Tout en me promettant de mettre en moi le militant derrière l'intellectuel, je pensais que l'intellectuel était, grâce à son talent, capable de faire vivre le militant [...] Mais, cette fois-ci, j'ai 54 ans et je n'ai plus confiance en ma plume pour me sortir du pétrin...[...] Ma confiance, je dois l'avouer, a fait place à une sorte de répulsion invincible que j'éprouve pour la vie. Je demande constamment à Dieu de m'en délivrer, de hâter mes pas, l'étape me paraissant avoir été un peu trop longue " ²¹⁰

208 *Ibid.*, p.341

209 *Ibid.*, p.327

210 *Ibid.*, pp.329-330

Sadate lui demande de lui remettre une étude comparative entre l'Islam, le Bouddhisme et le Christianisme. Il reçoit la visite d'Anouar Abdelmalek²¹¹. Au mois d'Août, il reçoit une lettre de sa femme qui est désespérée car elle ne reçoit plus d'argent. Elle lui dit des choses entre les lignes, la crise dure jusqu'en septembre lorsqu'elle lui annonce avoir reçu soixante quinze mille francs.

Cette année, il a des mots très durs envers l'élite musulmane qui serait " la poubelle dans laquelle il (le colonialisme) dépose ses ordures."²¹². Cette élite manque de classe et d'encouragements envers les autres générations.

" Je dois comparer cette noble attitude au silence, stupidement hautain, que le sieur Taha Hussein et le sieur El-Akkad ont observé quand je leur avais écrit en leur adressant à chacun un exemplaire des " Conditions de la Renaissance ", édition arabe. Et je n'avais pas l'âge de R. Rolland à son époque. " ²¹³

En effet, il fait la comparaison entre l'attitude de Tolstoï envers Romain Rolland (ce dernier lui avait écrit une lettre pour lui demander conseil, l'écrivain russe prit la peine de lui répondre dans une lettre de 38 pages) avec celle de Taha Hussein et El Akkad envers l'exemplaire de son livre *Les Conditions de la Renaissance* qu'il leur avait adressé.

En octobre, il écrit le *Idée d'un Commonwealth islamique* et revient quelques semaines plus tard sur la vocation de l'intellectuel musulman au XXème siècle. Bennabi voit surgir de ce siècle :

" un monde nouveau et une histoire humaine nouvelle. L'ambition d'un intellectuel musulman doit être de faire participer le musulman à la construction de ce monde nouveau, de l'introduire davantage parmi les forces qui font son histoire. " ²¹⁴

En 1959, Bennabi observe le chassé-croisé entre Messali et Ben Bella : " Moment tragique pour le vieux " zaïm " qui voit les " zaïmillons " dont lui-même est en partie l'auteur, le chasser du trône qu'il avait cru le sien à jamais. " ²¹⁵ Il publie le 10 mai *Le problème de la*

211 Anouar Abdelmalek est né le 23 octobre 1924 au Caire et mort le 15 juin 2012 à Paris. Il a été un sociologue marxiste égyptien copte. Il a publié entre autre Anthologie de la littérature arabe contemporaine.

212 *Ibid.*, p.351

213 *Ibid.*, p.357

214 *Ibid.*, p.356

215 *Ibid.*, p.359

culture au Caire. Pour lui, les savants musulmans n'ont pas encore compris tout le Coran, notamment le sens du verset :

" " Dieu ne change rien à l'état d'un peuple tant que celui-ci n'a pas changé ce qu'il y a en lui-même ". Le monde musulman est la proie d'un débordement inusité du " moi ", et à chaque pas il y a une catastrophe. Quand les " moi " se rencontrent dans nos réunions, leur choc pulvérise les problèmes : il n'y a plus de problèmes, on ne s'occupe que des considérations d'amour-propre ou d'intérêts personnels." ²¹⁶

Durant l'été, la réunion de cent dix jours des dix chefs militaires de l'ALN commence, on désigne un nouveau CNRA. Bennabi s'emporte :

" La Révolution n'a plus son âme ; elle est morte : les " zaïms " ont fait des " moudjahidine " qui entraînent dans les villes algériennes au cri de " Allah Akbar ! " des tirailleurs commandés par les colonels M.C et I., et des tirailleurs campés dans des casernements où ils mangent leur soupe en attendant la fin...de la comédie [...] en somme, depuis 1956, les gens qui dirigent la Révolution ne s'occupent plus de repousser le colonialisme du pays, mais de créer, chacun pour son compte, une zone d'influence. Ce n'est plus une lutte, dis-je, pour repousser l'ennemi, mais une concurrence des " zaïms " dans " l'occupation " du pays. " ²¹⁷

En septembre, le droit des Algériens à l'auto-détermination est reconnu par de Gaulle. Au cours de l'automne, Bennabi finit la traduction de *Vocation de l'islam* en arabe et Frantz Fanon publie *L'an V de la Révolution algérienne*. On a demandé à l'écrivain algérien d'écrire l'histoire de la confrérie soufie des Baktachis²¹⁸. Chez Omar Kamel Meskawi, il lui rappelle le souvenir de la découverte de sa pensée, cela lui redonne espoir et du sens à toutes ses souffrances :

" Mais aujourd'hui, sa confession m'ouvre à moi-même un horizon nouveau sur mes idées : je crois que le monde arabe et musulman les attendait et que dans la mesure où elles paraissaient " folles " ou insignifiantes à ma génération, elles paraissent nécessaires et importantes à la génération de Omar qui me dit comment son jeune frère en avait saisi d'emblée la nouveauté et l'importance.

216 *Ibid.*, p.363

217 *Ibid.*, pp.359-361

218 Ordre religieux musulman ésotérique qui se situe entre le soufisme et le chiisme alévi. Il a eu beaucoup d'influence dans l'Empire ottoman notamment dans la région des Balkans par l'intermédiaire des Janissaires.

En l'écouter, il me semble que moi-même j'ai pris davantage conscience de l'importance de mes idées. Et je crois découvrir à présent le sens de ma vie et de toutes les souffrances endurées [...] " ²¹⁹

L'intellectuel algérien voyage en Syrie, au Liban et s'occupe de la traduction du livre *Vocation de l'Islam* le 22 octobre. Il relate dans ses mémoires une discussion avec des étudiants soudanais qui lui ont posé la question : comment faire pour porter le message de l'islam au monde civilisé en qualité de musulmans non civilisés ? Il leur répond tout d'abord que la question est mal posée puis rappelle que " le monde n'attend pas notre message islamique, lui dis-je, mais tout message qui peut lui apporter du bien. La question est donc de savoir si dans la situation matérielle et morale de l'humanité actuelle il y a une nécessité fondamentale que l'Islam peut satisfaire,"²²⁰. Pour Bennabi, il y a une attente de message islamique pour le monde civilisé. Il considère à la suite de sa conversation avec les étudiants soudanais que sa pensée représente " un effort d'adaptation de la pensée islamique au monde moderne. Je pense que dans cette voie, personne n'a fait quelque chose avant moi. " ²²¹.

En 1960, Bennabi rencontre Mawdûdî²²², leur manière de concevoir le mal au sein de la société musulmane est à peu près similaire, dans le sens où c'est en premier lieu le facteur interne qui prime sur le facteur externe. En revanche, l'intellectuel algérien diverge de l'idéologue pakistanais quand il s'agit d'exprimer plus clairement et précisément lequel des deux facteurs est prépondérant dans le mal de la société. Il se demande alors si Mawdûdî " voit bien l'importance du facteur interne [...] son esprit ne paraît pas dépasser cette constatation : il ne va pas jusqu'à définir le mal, ni à indiquer le remède." ²²³

Il publie la même année *Idée d'un Commonwealth islamique, La lutte idéologique* au Caire et *La nouvelle édification sociale* à Beyrouth. Il n'a plus de nouvelles de sa femme depuis un mois et Il reçoit une lettre de sa femme après un mois sans nouvelles. C'est une journée détestable, il lui répond par une lettre dure. Il publie *la Lutte idéologique dans les pays colonisés* et justifie son nouvel ouvrage :

" Le colonialisme ne réussit pas seulement, grâce à ses instruments musulmans, à saboter les idées qu'il juge dangereuses, mais il réussit également, grâce à ces

219 *Ibid.*, pp.365-366

220 *Ibid.*, p.373

221 *Ibid.*, p.373

222 Sayyid Abu Ala Mawdûdî (1903-1979), journaliste, militant et idéologue de l'islam politique au Pakistan. Fondateur du parti pakistanais Jamaat-e-Islami qui envisageait la création d'un Etat islamique basé sur une application stricte et rigoureuse de la Loi religieuse.

223 *Ibid.*, p.377

mêmes instruments et pour assurer leur sécurité, à isoler l'auteur des idées dangereuses de manière qu'il ne puisse d'aucune façon dénoncer le sabotage en question et mettre en péril ses artisans. " ²²⁴

Il produit des réflexions sur les liens entre la science et le colonialisme puis sur le mécanisme psychologique absent chez les musulmans quand ils importent des produits occidentaux²²⁵. Il donne une conférence à Damas puis se marie avec sa cousine Khadoudja le 11 septembre, sans avoir semble-t-il divorcé de sa première épouse. Le 26 novembre, le ministre égyptien Kamel-Eddin Hussein a parlé à la radio de lui et de ses ouvrages, et le reçoit au Ministère.

En Algérie, du 24 janvier au 1er février 1960, les partisans de l'Algérie française déclenchent " la semaine des barricades ". La France fait exploser la première bombe atomique à Reggane, dans le Sahara algérien et démantèle en France le réseau Jeanson, celui de Curiel prend le relais. En juin, des pourparlers à Melun entre le FLN et le gouvernement français débutent. En décembre, De Gaulle est en Algérie, ce qui provoque à la fois des manifestations européennes et des contre-manifestations algériennes tandis que l'ONU reconnaît à l'Algérie le droit à l'indépendance.

En 1961, dans ce climat sous tension, l'OAS (organisation armée secrète) est créée à Madrid. Le livre de Bennabi *Dans le souffle de bataille* est édité en arabe au Caire. Le 8 janvier, a lieu le référendum sur l'auto-détermination en Algérie qui aboutit à une victoire du oui à hauteur de 75 %. Les généraux partisans de l'Algérie française font un putsch à Alger du 22 au 24 avril avant que n'éclate le 6 juillet, l'affaire de Bizerte²²⁶ entre la France et la Tunisie. Durant l'été, la France et le FLN négocient à Lugrin et lors de la réunion du CNRA à Tripoli, Benkhedda remplace Abbas à la tête du GPRA.

Le 17 octobre 1961, la manifestation pacifique des Algériens à Paris contre le couvre-feu tourne au massacre, plusieurs dizaines de personnes sont tuées par la Police à Paris. En Décembre, paraît le livre *les Damnés de la terre* de Fanon qui décède le 6 décembre à Washington. Il part en 1961 au pèlerinage à La Mecque au mois de mai. En juin, paraît *Taamulat fil mujtamaâ*. Il autocritique son doute systématique quand il retrouve son carnet perdu : " Je retrouve ma carte dans mon carnet d'adresses. Il faut se méfier d'un état d'esprit où

224 *Ibid.*, p.377

225 *Ibid.*, p.386

226 L'affaire Bizerte : crise diplomatique entre la France et la Tunisie indépendante autour de la base navale de Bizerte.

le doute devient systématique." ²²⁷ En octobre, il ramène de l'imprimerie les premiers exemplaires de son nouveau livre *Fi mahab al-maâraqa*²²⁸. Il reçoit une invitation pour participer à la commémoration d'Ibn Khaldoun.

Le 8 février 1962, une manifestation est organisée contre l'OAS à Paris à l'appel du Parti Communiste Français et d'organisations de gauche. Le bilan est tragique : neuf morts au métro Charonne. Le lendemain, Bennabi reçoit une invitation officielle d'Allal al-Fassi²²⁹, Ministre des Affaires musulmanes, pour se rendre au Maroc. L'OAS commet des attentats à la voiture piégée à Oran (35 morts et 50 blessés). En mars, les négociations d'Evian aboutissent à un accord de cessez-le-feu entre le gouvernement français et le FLN.

Bennabi publie, le 16 mars, dans ses carnets une critique sur l'œuvre de Fanon et sa réception chez les leaders de la Révolution algérienne. Il ressent un véritable sentiment paternel envers ses enfants. Bennabi note dans ses carnets de nombreuses réflexions sur le colonialisme, la lutte idéologique, l'indépendance des pays musulmans, l'action concertée, le " choséisme ", la révolution, etc. Il propose également une carte politique et carte psychologique du monde. ²³⁰ Grâce à Mohammed Rifâat, son disciple en Libye, il donne des conférences. Lors d'une discussion chez le cheikh azharite El Baqouri sur la Franc-maçonnerie, il observe une absence totale de critères adéquats dans la vie intellectuelle musulmane au XXème siècle.

Le 8 avril, le référendum sur les accords d'Evian est approuvé à plus de 90 % des français et Salan, chef de l'OAS, est arrêté à Alger. Le CNRA se réunit du 28 mai au 7 juin à Tripoli, la réunion débouche sur une crise ouverte entre le GPRA et l'État-major général (EMG) de l'ALN. En juin, les accords OAS-FLN qui marquent la fin des violences à Alger sont signés et le GPRA destitue l'EMG mais ce dernier s'imposera par la force au cours de l'été 1962. Le 1^{er} juillet, le référendum en Algérie pour l'auto-détermination du pays obtient un oui à 99,72%, le 3 juillet, De Gaulle reconnaît l'indépendance de l'Algérie et le GPRA arrive à Alger. On attend symboliquement le 5 juillet, en référence au 5 juillet 1830, pour fêter l'indépendance de l'Algérie.

227 *Ibid.*, p.388

228 *Dans le souffle de la bataille*

229 Allal al-Fassi (1910-1974), homme politique et intellectuel marocain, figure de proue du nationalisme marocain.

230 *Ibid.*, pp.397-398

4) Après l'indépendance en 1962

Les troupes de l'armée des frontières du colonel Boumedienne prennent le pouvoir à Alger en écartant le GPRA et en imposant Ahmed Ben Bella à la tête du nouvel État. Le 31 octobre, Louis Massignon décède et Bennabi termine sa série de conférences en Libye. Il publie cette année le livre *Naissance d'une société* au Caire.

Bennabi revient en Algérie à l'été 1963 juste après que Ben Bella ait dissout le FLN. L'intellectuel algérien est en effet parti du Caire en juillet, et après un passage à Tripoli, il arrive en Algérie au mois d'août. Le penseur algérien passe par Constantine puis Tébessa où il revoie son père fatigué et appauvri. En septembre, Bennabi est convoqué par le même Ben Bella, élu Président de la République, qui lui demande d'ouvrir un Centre d'orientation culturelle. Ce dernier ne verra le jour qu'à son domicile faute de réelle volonté politique. En décembre, il anime sa première conférence en Algérie intitulée *Idéologie* suivie de deux autres sur la culture et le problème de la civilisation. Au même moment, il savoure la naissance de sa troisième et dernière fille Rahma.

Les années soixante dans le monde musulman sont dominées par cette idée de nationalisme arabe socialiste et neutraliste portée par Nasser jusqu'en 1967. La défaite des pays arabes face à l'État d'Israël, cette année-là, inaugure un tournant dans l'équilibre des forces au Proche-Orient en faveur d'Israël. Bennabi exprime de la susceptibilité suite à une critique de Mohammed Ben Mebarek dans un article consacré au panafricanisme²³¹.

Il partage l'idée avec Cheikh Sadek Hanane, fidèle disciple d'Ibn Bâdîs, de poursuivre l'*islâh* mais avec une perspective historique différente de la perspective politique de l'*islâh* traditionnel uniquement braqué contre le colonialisme :

" Le désarmement moral actuel en Algérie et son effet démoralisant sont la conséquence lointaine des insuffisances de l'Islah algérien et de l'Islah en général à son origine [...] C'est le nouveau chancre de l'Algérie. Le colonialisme qui servait de paravent à toutes nos inerties sociales, morales et politiques, est parti. Mais il nous a laissé ses biens accumulés en un siècle. Et ces biens vacants sont cause aujourd'hui d'une maladie morale, sociale et politique plus grave que le colonialisme lui-même [...] Nous vivons comme de mauvais enfants oisifs d'un père avare qui a laissé en mourant un grand héritage. " ²³²

En octobre, il finit son travail sur le problème de l'idéologie en Algérie, pour lui, c'est

231 *Ibid.*, p.410

232 *Ibid.*, p.411

la " colonisabilité " qui explique à la fois l'efficacité relative du politique musulman et la faillite totale du savant musulman. Le penseur musulman fait une comparaison entre les civilisations musulmane et occidentale :

" [...] les générations musulmanes se succèdent mais ne s'héritent pas. L'esprit occidental se projette dans l'avenir en étant du présent et en gardant un regard sur le passé. Dans la société musulmane post-almohadienne, il n'y a pas de Machiavel soucieux de transmettre un message aux générations suivantes, et il n'y pas d'homme soucieux de devenir à son époque le relais du message à transmettre aux époques futures. " ²³³

Il propose dans ses carnets une réflexion sur Descartes et la pensée matérialiste qui a pour but, de Lucrèce à Descartes, de se rendre maîtres et possesseurs de la nature²³⁴. Au mois de novembre, Bennabi déclare que sa pensée est prise en tenaille entre les courants communistes et colonialistes. Il donne sa première conférence en Algérie depuis son retour à la Faculté de droit, il fait le lien entre inculture et politique, c'est-à-dire que toute la vie publique algérienne repose sur une base d'inculture rendant stérile toute entreprise de construction :

" Avant la Révolution, notre nationalisme est né sur le sol de cette inculture et ne pouvait donc s'incarner qu'en Messali. La Révolution, née également sur le fond de cette inculture, ne pouvait avoir pour dirigeant que Fehrat Abbas et pour théoricien que Frantz Fanon. Et notre héroïsme qui reposait également sur cette base d'inculture, ne pouvait avoir pour toute perspective que l'indépendance. Une fois ce but atteint, le héros demeure sans but et il n'a plus qu'à dévorer son œuvre : nos héros bouffent leur indépendance..." ²³⁵

En 1964, Bennabi publie *Perspectives algériennes* en langues arabe et française à Alger. Il sera nommé au poste de Directeur de l'Enseignement Supérieur et se sent heureux, pour la première fois de sa vie, d'avoir une patrie. Il donne une conférence sur la civilisation en présence du ministre Chérif Belkacem, des ambassadeurs de l'Albanie, la Libye, la RAU et l'attaché culturel d'Italie. Il est présenté par son ami Khaldi devant l'auditoire. Il donne aussi une conférence sur Ibn Khaldoun. La IV conférence de l'UNESCO pour les pays arabes en Algérie est organisée sous la présidence de Bennabi, chef de la délégation du pays d'accueil..

233 *Ibid.*, pp.412-413

234 *Ibid.*, p.416

235 *Ibid.*, p.419

En effet, ce plaisir d'avoir une patrie va être de courte durée puisque le 19 juin 1965, Boumedienne orchestre un coup d'État et chasse Ben Bella du pouvoir. En septembre, il constate la résurrection du maraboutisme après les mensonges des politiques et des religieux. En novembre, son livre *Mémoires d'un témoin du siècle – L'enfant* paraît à Alger. Suite à un discours de Nasser, il considère dans ses carnets que la Palestine est un problème qui a servi admirablement le colonialisme, au point d'en faire l'abcès de fixation du monde arabe. En août, il est convaincu que sa solution est la seule qui peut permettre au monde musulman de sortir de l'ornière, il faut une civilisation pour résoudre le problème du monde musulman.

" Je sais que la solution que je propose à ce problème depuis un quart de siècle est rigoureusement exacte : il faut une civilisation pour résoudre le problème musulman. Toute autre solution n'est qu'un cautère sur une jambe de bois [...] Donc, du point de vue doctrinal, il n'y a pas l'ombre d'un doute dans mon esprit : toutes les solutions qu'on a proposées jusqu'ici au problème musulman sont fausses, sauf la mienne. Et j'ai même le moyen de vérifier la fausseté des autres solutions puisque j'ai leur résultat pitoyable sous les yeux de Tanger à Djakarta." ²³⁶

Tout en ayant trouvé " la solution ", Bennabi se rend compte des lacunes de cette dernière. Elle est presque impossible à mettre en application car elle est confrontée à la fois au colonialisme et à la " colonisabilité ". Pris entre ces deux forces, il se confie sur son dilemme par rapport à son rôle d'intellectuel :

" Et alors, un problème se pose à ma conscience en une alternative douloureuse : 1) Dois-je considérer le problème en simple écrivain qui dit ce qu'il croit juste et laisse le soin, comme Machiavel, aux autres de réaliser la solution ? 2) Ou bien, comme un messenger qui se croit non seulement chargé de transmettre un message, mais aussi de le faire entrer dans les têtes et les cœurs, dussé-je perdre le sommeil, le boire, le manger et même le sang ? " ²³⁷

Seul Dieu avec un miracle pourrait, selon l'intellectuel algérien, résoudre le problème du monde musulman. Pourtant, il est lucide sur le fait que, même si on lui en donnait la possibilité, la tâche se révélerait pratiquement impossible, " c'est que si on me prenait au mot en me disant par exemple : prenez le pouvoir en Algérie pour appliquer votre solution, je crains fort de répondre : J'en suis incapable dans la situation actuelle du monde musulman, à

236 *Ibid.*, p.432

237 *Ibid.*, p.432

moins de me donner pouvoir sur la totalité du monde musulman. ²³⁸. En novembre parait le livre *Mémoires d'un témoin du siècle*. Il écrit parfois en se censurant, en payant l'impôt au " Zaïm " dit-il, que ce soit Nasser, Ben Bella ou Boumedienne.

En 1966, Bennabi voyage en Irak (Bagdad, karbala, Nadjaf, Koufa...) et rend hommage à Sayyed Qotb, exécuté en Egypte :

" Cette belle figure du mouvement « Frères Musulmans » n'est plus. Les bourreaux qui l'ont exécuté ne se doutent pas qu'ils ont libéré ainsi le souffle qui deviendra une tempête au-dessus de leur tête : la tempête qui les emportera. Dans le monde musulman, les intellectuels fuient la responsabilité. C'est ce qui souligne davantage l'héroïsme de Sayyed Qotb qui ne baisse pas pavillon devant la tempête et préfère mourir en martyr qu'en traître. " ²³⁹

Pourtant, les deux hommes auront eu une polémique en Egypte sur le titre d'un livre de Sayyed Qotb. Il n'hésite pas à le critiquer quand ce dernier change le titre d'un de ses ouvrages *Vers une société musulmane civilisée* et retire le mot " civilisée ". Il y voit une forme d'inhibition intellectuelle :

" En voulant faire croire et nous faire croire qu'une société musulmane est, par définition « civilisée » l'homme éminent (Sayyed Qotb) a éludé le problème crucial du monde musulman. Nous le voyons entraîné malgré lui par un état affectif à une attitude apologétique stérile. " ²⁴⁰

Sayyed Qotb lui répond froidement sans le nommer :

" Cette modification a attiré l'attention d'un écrivain algérien (il écrit en français) qui prétendit que les mobiles de cette modification proviennent d'une réaction auto-défensive de l'Islam. Il regrette cette réaction – inconsciente- m'empêche d'affronter le problème sous sa forme exacte. Je ne fais pas de reproches à cet écrivain. Auparavant, j'étais comme lui. " ²⁴¹

La confrérie des Frères musulmans lui en voudra pour plusieurs raisons : 1) la critique de leur idéologie 2) sa proximité avec les hommes du pouvoir Nasser, Neguib et Sadate 3) ses

238 *Ibid.*, p.433

239 *Ibid.*, p.442

240 BENNABI Malek, *L'Afro-Asiatisme*, Alger, SEC, 1992, p.195

241 QOTB Sayyed, *Jalons sur la route de l'islam*, éditions Ar-Rissala, pp.159-161

bonnes relations avec des savants proches du pouvoir comme Cheikh Baqouri et Kamel Din Hussein. Malek Bennabi, quant à lui, critique leur utilisation de l'islam comme instrument politique et leur éloignement de l'expérience de son fondateur Hassan al-Banna.

L'intellectuel algérien est invité en Indonésie alors qu'il est en froid avec le ministre de l'éducation Ahmed Taleb. Il rédige la deuxième partie de *Mémoires d'un témoin du siècle* et voyage à Bagdad. Il fait le point sur la trajectoire de ses idées :

" Pendant les trente années que j'ai vécues depuis la fin de mes études, le colonialisme a voulu détruire en moi les germes de mes idées. Il n'y a pas réussi : mes idées circulent aujourd'hui dans le monde musulman comme la semence de demain. Moi-même, j'ai appelé de toute la force de mon âme la mort pour me délivrer d'un fardeau qui m'a parfois écrasé. "²⁴²

La conversion à l'islam du grand boxeur Cassius Clay, plus connu sous le nom de Muhammad Ali, lui ouvre en 1967 de nouveaux horizons de pensée : " Peut-être que les Noirs d'Amérique sont particulièrement chargés du message de l'Islam pour les temps qui viennent ? "²⁴³ L'ouvrage *L'œuvre des orientalistes* sort à Alger et Bennabi quitte son poste de Directeur de l'enseignement supérieur. Bennabi collabore avec le journal *la révolution africaine* et publie la brochure *Islam et démocratie*.

En septembre, il reçoit une invitation pour l'URSS et rend hommage à Che Guevara. En décembre, l'intellectuel algérien est invité par l'association des Étudiants Musulmans d'Allemagne à Francfort, puis se rend en Angleterre à Leeds à l'invitation du congrès des étudiants musulmans arabes. Il est reçu aussi par le petit-fils de l'Émir Abdelkader. Il médite sur l'islam, le rôle des intellectuels et la possibilité pour les musulmans de faire à nouveau l'histoire :

" L'Islam met les plus fortes responsabilités sur les épaules des intellectuels [...] les musulmans peuvent-ils encore vivre une autre épopée ? Ca me semble difficile dans les conditions présentes. Je ne vois leur retour à l'histoire que sous forme d'une épopée qui marquera la fin de l'histoire. Car, en ce moment, les conditions de leur retour à l'histoire n'existent ni dans leur esprit, ni dans les circonstances générales du monde. A moins d'un miracle ! "²⁴⁴

242 Bennabi, *Mémoires*, p.441

243 *Ibid.*, p.444

244 *Ibid.*, pp.445-447

Lors de la conférence à Francfort au congrès de l'OMSO (association des étudiants musulmans d'Allemagne) en décembre, on lui fait la proposition d'une rencontre " avec Nadawi, Mawdûdî, Nacer d'Indonésie et moi-même. Dans son esprit, il s'agit d'unifier le mouvement islamique sur la base des écrits de Sayyed Qotb, Mawdûdî et les miens. L'idée paraît logique mais je crois qu'elle peut engendrer plus de confusion que d'unité. J'ai répondu par courtoisie que je l'acceptais, mais je n'en pense pas moins. "²⁴⁵.

Bennabi s'entretient avec Boumedienne, le 1er février 1968 et ses ouvrages *L'œuvre des orientalistes* et *Islam et démocratie* paraissent à Alger. Il essaie d'alerter Boumedienne et Kaïd Ahmed²⁴⁶ sur l'existence d'un pouvoir parallèle mais sans succès. Il est par ailleurs un des mentors du premier séminaire d'initiation à la pensée islamique en Algérie. Le 27 mai, la mosquée de l'université d'Alger est inaugurée en sa présence. Il note ses réflexions sur la politique de la Providence²⁴⁷.

Au sujet de mai 68, il souligne que le mouvement marque une crise de la conscience humaine ayant envie de trouver un nouveau but dans la vie. Cette introspection n'est pas faite par les élites musulmanes qui ont, selon Bennabi, toujours un train de retard :

" Nous semblons voués à être l'arrière-garde du monde : quand les peuples dits avancés ou civilisés abandonnent des positions idéologiques périmées, nous faisons mille marches forcées pour les occuper. C'est cela notre marche en avant. Quand les peuples vomiront l'existentialisme, le surréalisme, le progressisme, nous deviendrons sauvagement existentialistes, surréalistes, progressistes. "²⁴⁸

Bennabi participe à un congrès en Égypte où il s'y sent plus connu et apprécié qu'en Algérie et donne même une interview à la radio. Il donne de nombreuses conférences durant le Ramadan dans les établissements scolaires.

En février 1969, il séjourne à Khartoum en présence de cheikh al-Ghazali²⁴⁹, cheikh Sabouni, Bachir Bakri. Au mois de mars, le penseur donne une conférence sur l'œuvre des orientalistes à la salle des Actes et Il a peur pour ses livres²⁵⁰. Cheikh Bouamrane et

245 *Ibid.*, p.456

246 Kaïd Ahmed est né le 17 mars 1921 à Tiaret et mort le 5 mars 1978 à Rabat (Maroc), était un indépendantiste et homme politique algérien, membre du FLN.

247 *Ibid.*, p.459-460

248 *Ibid.*, p.462

249 Muhammad al-Ghazali al-Saqqa (1917-1996) . Il est un érudit musulman sunnite de nationalité égyptienne, auteur de 94 livres et reconnu comme l'un des artisans du renouveau de la foi islamique dans son pays.

Considéré par certains comme l'un des plus éminents savants musulmans contemporains.

250 *Ibid.*, p.472

Abdelmajid Meziane lui apprennent que ses livres sont au programme de l'ENA et de Sciences-po.

Il fait une critique du livre de Ghazi at-Taouba *Al-fiqr al-islami al-mu'âçir*, la pensée islamique contemporaine. Pour l'auteur, il y aurait trois écoles : 1) L'école islahiste Abduh et Bennabi 2) L'école historique et littéraire Taha Hussein et Al-Akkad 3) L'école pédagogique de Hassan al-Banna. Il cite l'auteur :

" [...] " La tendance islahiste (lisez Malek Bennabi) a voulu construire l'homme musulman avec l'école, tandis que l'école pédagogique a voulu que l'homme musulman construise l'école. ". Ce qui est d'ailleurs contraire à ma thèse sur le rôle de l'école dans la diffusion d'une culture. Mais le Mr Ghazi at-Taouba est entré dans le sujet par une fausse porte attribuant comme point de départ à toute ma réflexion la " colonisabilité ", alors que toute mon œuvre porte un titre général " Problèmes de civilisation ", c'est-à-dire qu'elle pose fondamentalement un problème de civilisation comme une seule manière valable de poser le problème du monde musulman, en dehors d'un contexte où il y aurait ou il n'y aurait pas de colonialisme. " ²⁵¹

Il anime la conférence d'ouverture de la 2ème session du Séminaire d'Initiation à la Pensée Islamique le 30 juillet. Il s'autocritique à nouveau, " un pli de mon caractère m'est apparu ce matin au bureau de poste où je suis allé retirer un mandat retourné : je suis contestataire. Je ne laisse passer aucune occasion de protester. " ²⁵²

En 1970, son livre *Le sens de l'étape* sort à Alger. Ses idées sont combattues en Allemagne dans le milieu étudiant notamment chez les Frères Musulmans. Il donne des conférences en Libye sous l'égide de l'Université Islamique et s'entretient avec le Colonel Kadhafi. Il révèle les trois réponses négatives du Président algérien Boumedienne le concernant : il lui a dit non pour être le Directeur de l'enseignement supérieur, non pour quitter le pays en vue d'un poste diplomatique, non pour aller en Libye.

Il donne des conférences, participe à d'autres, et il est invité au Caire par Al-Azhar et Abdelhalim Mahmoud²⁵³. Il critique l'esprit musulman de son époque :

" L'esprit musulman actuel qui souffre par ailleurs d'atomisme, souffre aussi d'un excès d'inertie qui le prive d'autonomie et le rend passif. Si bien que poussé

251 *Ibid.*, pp.474-475

252 *Ibid.*, p.480

253 Abdelhamid Mahmoud est né le 12 mai 1910 et mort le 17 octobre 1978, est le Grand Imam d'Al-Azhar de 1973 jusqu'à sa mort en 1978. Il était connu pour sa modernisation de l'enseignement à Al-Azhar, prêchant la modération et embrassant la science moderne comme un devoir religieux.

même sur la pente d'un raisonnement, il cesse d'avancer dès que votre poussée cesse. Par contre, si vous le poussez jusqu'au bout de la pente, il revient, dans ses raisonnements ultérieurs, sur des positions que vous avez cru acquises. A chaque pas tout est remis en question ; rien n'est définitif. Quand il est pris dans un raisonnement précis, une analyse rigoureuse, la déroboade est encore possible. Cela dépend comment se manifestera cette déroboade, c'est-à-dire en fin de compte cette révolte contre les principes élémentaires de la raison. " ²⁵⁴

Il devient membre de l'Institut des Études Islamiques du Caire et constate une absence nouvelle de solidarité en Algérie, " la société algérienne n'a plus aucune cohésion morale " ²⁵⁵. Il reçoit la visite d'Ammar Talbi ²⁵⁶ qui est revenu du Caire après une thèse de 3 ans. Ce dernier lui dit que sa brochure *L'œuvre des orientalistes* a eu un grand succès en Orient et lui demande de reprendre le livre *le problème des idées*. A la fin de l'année, il voyage en Libye et donne la conférence de clôture au cinquième séminaire d'Initiation à la Pensée Islamique en Algérie.

En 1971, Malek Bennabi voyage au Caire, en Libye et à Beyrouth, année de parution du livre *Le problème des idées dans le monde musulman*. Il s'entretient avec Kadhafi et Kamel-Eddin Hussein, se rend au séminaire d'Oran en présence d'Allal al-Fassi et de Muhammad Mubarak. Ensuite, il part pour les États-Unis pour une série de conférences et de rencontres à Chicago, Los Angeles, Détroit, Washington, Philadelphie. A son retour, il passe en France revoir sa première femme qu'il n'avait plus revue depuis quinze ans. Il revisite sa première femme une dernière fois : " Pendant cinq jours elle m'a narré avec sérénité toute la tragédie de sa vie solitaire, surtout depuis la mort de sa mère quelques mois après mon départ en Égypte en 1956. " ²⁵⁷ Malek Bennabi est invité à l'Université Abdelaziz pour plusieurs conférences. Il est heureux de la parution du roman *Idriss* d'El-Hammamy car " ses idées pouvaient indirectement étayer les thèses de mes livres qui faisaient alors leur apparition. " ²⁵⁸. Il anime une conférence à Constantine sur le rôle du musulman dans le dernier tiers du XXème siècle.

En 1972, il effectue son dernier pèlerinage à La Mecque et Médine, donne une conférence à Riyad et reçoit la visite de Zineb El-Ghazali ²⁵⁹. Il rencontre le mouvement intellectuel et social dirigé par Leila. Durant ce voyage, il a l'idée de publier le livre *le*

254 *Ibid.*, p.495

255 *Ibid.*, p.496

256 Ammar Talbi, disciple de Malek Bennabi en Egypte en 1958 puis en Algérie.

257 *Ibid.*, p.551

258 *Ibid.*, p.498

259 *Ibid.*, p.516 (Zineb al-Ghazali (1917-2005), femme politique égyptienne proche des Frères Musulmans.)

Musulman dans l'univers économique. Le 26 mars, son ami de toujours, Khaldi s'éteint. Cette année, il est en tournée de conférences dans le monde musulman : Damas, Le Caire, Beyrouth, Tripoli et forme une nouvelle génération d'intellectuels comme Jawdat Saïd et Mounire Kobrissi. Les conférences font l'objet de publications intitulées *Majalis Dimashq* et *Le rôle et la mission du musulman dans le dernier tiers du XXème siècle*. Il traduit cette année *Dans le souffle de la bataille*. Il a une pensée pour les fils d'immigrés en France qui ne connaîtront rien de l'histoire de l'Algérie. Il revoit son père à Tébessa qui lui fait à nouveau beaucoup de peine.

En 1973, sa première femme Khadija s'éteint le 26 mai. Il reçoit encore à son âge deux citations à comparaitre. Tout en saluant sa propre fin, il s'éteindra à son tour à Alger, à l'âge 68 ans. Son dernier ouvrage *Le rôle du Musulman dans le dernier tiers du XXème siècle* sera publié après sa mort. Il donne ses dernières conférences à Biskra, Batna, Laghouat, Cherchell avant de quitter ce monde le 31 octobre.

II) Bennabi, son oeuvre

Après avoir étudié la biographie de Malek Bennabi et observé les nombreuses tensions qui ont jalonné sa vie, nous nous intéressons maintenant à son œuvre et ses conditions de vie d'écrivain colonisé. Prendre la plume pour écrire n'était guère chose facile en Algérie après la Seconde guerre mondiale. Bennabi a commencé à le faire avec deux ouvrages : un essai sur une théorie du coran *Le phénomène coranique* et un roman *Lebbeïk*. Pourtant, c'est son troisième ouvrage *Les conditions de la renaissance algérienne* dans lequel il développe sa théorie sur la " colonisabilité " qui le fait entrer de plain-pied dans le monde intellectuel algérien. Bennabi va produire de nombreux ouvrages, des articles dans la presse et publier ses mémoires.

A) Sa production écrite

Nous répertorions une vingtaine d'ouvrages écrits par Malek Bennabi de 1946 à 1973. Il faut noter qu'il est avec une vingtaine de livres un auteur prolifique dans une société où beaucoup d'Algériens sont analphabètes. Il aborde de nombreux sujets comme le Coran, la foi, la Renaissance musulmane, le rôle et les finalités de l'islam, l'afro-asiatisme, la culture, les idées, l'économie, la guerre d'Algérie, l'ambiance intellectuelle, la solidarité des pays musulmans, la lutte idéologique, la société, etc. Les ouvrages sont en général de taille moyenne (dépassant rarement les deux cents pages), d'autres sont plus petits encore.

Voici dans l'ordre chronologique sa bibliographie ²⁶⁰:

1. *Le phénomène coranique*, Alger, 1946 : c'est un essai sur une théorie du Coran.
2. *Lebbeïk*, Alger, 1947 : c'est un roman spirituel autour du pèlerinage d'un pauvre à La Mecque.
3. *Les conditions de la renaissance*, Alger, 1948 : c'est un essai d'une doctrine sur les conditions du renouveau de la société algérienne.
4. *Vocation de l'Islam*, Alger, 1954 : il s'agit d'une double analyse des civilisations musulmane et occidentale et une réflexion prospective sur des voies nouvelles de l'islam.

260 Bibliographie proposée à partir des travaux de deux disciples de Malek Bennabi : Abderrahmane Benamara et Nour-Eddine Boukrouh.

5. *L'Afro-Asiatisme*, Le Caire, 1956 : c'est un essai d'une doctrine pour un nouveau groupement géopolitique et civilisationnel des pays africains et asiatiques après la conférence de Bandoeng en 1955.
6. *S.O.S Algérie*, Le Caire, 1957 : c'est une dénonciation des horreurs et des massacres du colonialisme français durant la guerre d'Algérie et un appel en faveur du peuple algérien.
7. *Idée d'un Commonwealth islamique*, Le Caire, 1958 : il s'agit d'un plaidoyer pour un groupement mondial des pays musulmans après l'échec de l'afro-asiatisme.
8. *Le problème de la culture*, Le Caire, 1959 : c'est un essai de définition fonctionnelle de la notion de culture, la rendre plus concrète en vue du renouvellement de l'homme et de l'édification d'une société.
9. *Le livre et le milieu humain*, Alger, 1959 : c'est une analyse sur le sort du livre dans le monde musulman notamment son ouvrage « l'afro-asiatisme ».
10. *La lutte idéologique dans les pays colonisés*, Le Caire, 1960 : il s'agit d'une analyse à partir de son expérience personnelle sur les actions de neutralisation des idées dans les pays colonisés.
11. *La nouvelle édification sociale*, Le Caire, 1960
12. *Réflexions*, Le Caire, 1961
13. *Dans le souffle de la bataille*, Le Caire, 1961 : c'est un recueil d'articles en langue arabe.
14. *Naissance d'une société : le faisceau des relations sociales*, Le Caire, 1962 : c'est une étude sur les mécanismes qui transforment un groupe d'individus en société.
15. *Perspectives algériennes*, Le Caire, 1964 : trois textes sur la civilisation, la culture et l'idéologie à l'heure de l'indépendance de l'Algérie et de sa reconstruction.
16. *Mémoires d'un témoin du siècle – L'enfant*, Alger, 1965
17. *L'œuvre des orientalistes et son influence sur la pensée musulmane moderne*, Alger, 1967
18. *Islam et démocratie*
19. *Le problème des idées dans la société musulmane*, Le Caire, 1970 : c'est un essai sur le rôle des idées dans l'édification d'une civilisation.
20. *Mémoires d'un témoin du siècle – L'étudiant*, Beyrouth, 1970
21. *Le sens de l'étape*, Alger, 1970
22. *Le musulman entre la rectitude et l'égarement*, Beyrouth, 1972 (recueil d'articles en langue arabe).

23. *Le musulman dans le monde de l'économie*, Beyrouth, 1972

24. *Majalis Dimashq* dont Le rôle du musulman dans le dernier tiers du XXème siècle

D'autres livres de Malek Bennabi sont des inédits :

1. *Carnets 1958-1973* (suite autobiographique)

2. *Pourritures*

3. *Vocation de l'islam II*

En revanche, certains de ses ouvrages non pas été retrouvés :

1. *P.A.S Algérien* (1938)

2. *L'islam et le Japon dans la communauté asiatique* (1940)

Plusieurs recueils d'articles de Malek Bennabi ont été publiés par quelques-uns de ses disciples, nous pensons à Omar Benaïssa, Abderrahmane Benamara et Nourredine Boukrouh :

1. *Pour changer l'Algérie*, Alger, 1989

2. *Colonisabilité*, Alger, 2003

3. *Mondialisme*, Alger, 2004

Bennabi a publié environ 150 articles publiés dans quatre périodiques :

1. **République algérienne** (1948-55) environ soixante

2. **Jeune musulman** (1952-54) environ une quinzaine

3. **Révolution africaine** (1964-68) une cinquantaine

4. **Que sais-je de l'islam** (1970-73) une douzaine

Ses articles traitent de sujets aussi riches que variés, ils parlent des problèmes de la civilisation, de politique et de géopolitique, de culture, de la société, de l'économie et enfin de spiritualité. Enfin Malek Bennabi, dès 1951, publie ses mémoires en trois parties : la première *l'enfant*, la deuxième *l'étudiant*, la troisième *l'écrivain* à laquelle on a ajouté ses carnets intimes. Bennabi considère ses mémoires comme un témoignage :

" Ce livre est simplement un témoignage que je veux livrer aux générations qui viennent. Mais je l'écris de façon que ma génération elle-même le connaisse, le discute et le critique. Car un témoignage n'est valable que s'il est contrôlé par les contemporains. Sinon, il peut n'être que le mensonge d'outre-tombe d'un maniaque de la persécution ou d'un aspirant à une auréole posthume...Je raconte donc simplement ce que je sais pour l'avoir vécu, vu, entendu et pensé. " ²⁶¹

Nour-Eddine Boukrouh, qui a publié les mémoires de Bennabi en 2006, rappelle que ces derniers ne sont pas autobiographiques :

" Ils renferment les éléments inconnus qui complètent ou éclairent sa pensée. Les carnets surtout, éphémérides de son quotidien pendant les quinze dernières années de son existence, nous révèlent l'arrière-plan d'une pensée où ont été relégués les sentiments inexprimés, les jugements les plus crus et tout ce qui pouvait passer en son temps pour " politiquement incorrect " [...] Ce n'est pas une autobiographie écrite indépendamment de l'œuvre, mais une partie intégrante de celle-ci. " ²⁶²

En conclusion, il faut rappeler plusieurs points concernant son œuvre. Premièrement que Bennabi écrivait en langue française, ces ouvrages ayant été traduits en langue arabe dans un second temps. Deuxièmement, les livres, malgré des efforts de certaines maisons d'édition, sont difficiles à acquérir, ainsi il est difficile de réunir l'ensemble de son œuvre. Nous avons, de plus, noté des différences entre les éditions d'un même livre. Son disciple Nourredine Boukrouh nous dit, malgré les difficultés d'acquérir ses livres, que nous avons aujourd'hui la possibilité d'accéder à quasiment toute son œuvre. Troisièmement, l'Etat Algérien n'a pas encore mis en place une véritable politique d'édition des ouvrages de l'un de ses plus grands intellectuels au XXème siècle. Nous allons maintenant nous intéresser aux conditions de vie d'un écrivain en contexte colonial.

261 *Mémoires*, p.17

262 *Ibid.*, p.22

B) Un écrivain colonisé qui pense la renaissance de sa société

Après la Seconde guerre mondiale et suite aux massacres du 8 mai 1945, les intellectuels algériens invoquent de grands personnages de l'histoire algérienne comme Abdelkader et Jugurtha. Ils veulent proposer des modèles de résistances afin de redonner confiance au peuple. Avant de théoriser la " colonisabilité " en 1949, Bennabi est un écrivain colonisé qui passe au-dessus de tous les déterminismes sociaux pour écrire. Il vit dans une grande précarité sociale, sans emploi fixe.

L'écrivain voulait continuer l'œuvre des Oulémas pour la réforme culturelle et sociale en Algérie au sein d'une génération d'intellectuels algériens musulmans, colonisée et d'expression française. Sa mission avait un caractère mystique, il voulait en effet transformer l'âme de son peuple, à travers un verset coranique, pour qu'il se libère à la fois de sa " colonisabilité " et du colonialisme. Il n'envisageait pas de témoignage spirituel des musulmans algériens auprès de Dieu et des hommes sans cette double libération. La parole Divine intériorisée et appliquée par les musulmans d'Algérie pouvait et devait faire l'histoire.

1) Ses conditions d'écrivain colonisé

Écrire dans un contexte de colonisation et dans la langue du colonisateur est un acte politique, une démarche militante de résistance. Formés dans les écoles des colons et des colonisés, les écrivains algériens se retrouvent face à un premier dilemme et non des moindres : la langue d'écriture. En effet, le choix n'est pas aisé surtout que ce dernier, quel qu'il soit, sera interprété de diverses manières. Écrire en langue française peut être considéré comme de la trahison tout comme écrire en arabe peut être perçu comme une forme de repli sur soi. Écrire pour qui ? Écrire pourquoi ?

L'écrivain algérien doit se projeter dans ses objectifs, sonder ses intentions avant même de projeter d'écrire et de rencontrer son public. La langue est d'une importance capitale, elle est un outil pour transmettre son propre univers culturel. L'écrivain algérien est déjà dans un état de souffrance avant d'écrire, doit-il choisir la langue arabe dans une société où ses coreligionnaires sont en majorité analphabètes ou lisent peu, ou, doit-il s'exprimer dans la langue des colonisateurs qui manifestent du dédain à l'égard de sa situation de colonisé ?

Malek Bennabi fait le choix de s'exprimer en langue française et porter auprès de toutes les consciences, celle du colonisateur comme celle du colonisé, les aspirations profondes du peuple algérien sans animosité aucune. Albert Memmi témoigne de la difficulté

du choix de la langue d'écriture pour l'écrivain colonisé :

" S'il s'obstine à écrire dans sa langue, il se condamne à parler devant un auditoire de sourds. Le peuple est inculte et ne lit aucune langue, les bourgeois et les lettrés n'entendent que celle du colonisateur. Une seule issue lui reste, qu'on présente comme naturelle : qu'il écrive dans la langue du colonisateur. ".²⁶³

De plus, l'écrivain colonisé vit la plupart du temps dans des conditions matérielles précaires, écrire pour lui n'est pas un luxe, un plaisir ou une coquetterie mais une nécessité, un besoin d'atténuer une douleur intérieure. L'écriture est également une thérapie pour soi et sa communauté en mettant des mots aux maux dont on ressent la douleur mais dont on ne sait expliquer les causes. Les uns militent politiquement dans les structures dédiées à cela : partis, syndicats, associations tandis que d'autres militent avec leur plume à l'instar de Malek Bennabi. Le militantisme part d'une même prise de conscience mais s'exprime par des modalités aussi différentes que complémentaires. En effet,

" L'émergence d'une littérature de colonisés, la prise de conscience des écrivains nord-africains par un exemple n'est pas un phénomène isolé. Elle participe de la prise de conscience de soi de tout un groupe humain. Le fruit n'est pas un accident ou un miracle de la plante, mais le signe de sa maturité. ".²⁶⁴

Écrire pour un colonisé est ainsi une nécessité, une contribution à la revendication de sa société colonisée mais il passe alors du drame d'homme au drame d'écrivain. Effectivement, il se sent seul et ne pense pas dans un espace intellectuel organisé avec son public, ses institutions et ses financements. Il doit organiser son propre espace intellectuel et définir son agenda. L'écrivain, s'il choisit de se battre contre sa condition de colonisé, vit dans une double marginalité : sa communauté d'origine et sa communauté d'accueil. Il se démène sur un double front : d'une part, en utilisant les armes intellectuelles et politiques du colonisateur en assumant la négativité de son statut de colonisé, d'autre part, en faisant la promotion d'idées nouvelles auprès des autres colonisés.

Il a la responsabilité, en introduisant des idées nouvelles issues d'un autre univers culturel, de respecter la résistance culturelle du peuple qui veut préserver son identité. Durant

263 MEMMI Albert, *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985, p.126

264 *Ibid.*, p.127

la colonisation, Memmi affirme que le colonisateur est une maladie de l'homme européen, et en attendant qu'il se soigne un jour lui-même, le colonisé n'a d'autre choix que la révolution pour détruire la colonisation, l'espace dans lequel se déploie cette maladie. En effet, " pour vivre, le colonisé a besoin de supprimer la colonisation. Mais pour devenir un homme, il doit supprimer le colonisé qu'il est devenu. Si l'Européen doit annihiler en lui le colonisateur, le colonisé doit dépasser le colonisé."²⁶⁵

2) *Les influences du réformisme musulman orthodoxe chez Bennabi*

Bennabi se dit islahiste (réformiste) de tendance wahhabite, il partage des affinités intellectuelles avec plusieurs des religieux de l'association des Oulémas en Algérie au premier rang desquels Ibn Bâdîs, El-Mîlî, El-Oqbi. Ces derniers l'ont influencé dans la maturation de sa pensée.

Ibn Bâdîs, que Bennabi a rencontré à Constantine, possédait un grand charisme. Il imposait une réflexion sur le destin religieux et politique de l'Algérie et proposait un idéal de vie sociale en phase avec les sources de l'islam. Pour lui,

" la prospérité d'une société est conditionnée donc par un enseignement dynamique qui vise la formation d'une personnalité saine, équilibrée et un esprit critique qui n'accepte pas toutes les idées ; il en opère une sélection pour ne garder que celles qui se présentent sous un aspect rationnel. "²⁶⁶

Bennabi semble s'être inspiré de cette notion de discernement rationnel pour élaborer ses concepts " d'idées mortes " et " d'idées mortelles ". El Mîlî est un historien et doctrinaire, il publie *Histoire ancienne et moderne de l'Algérie* et un traité sur l'associationnisme et ses divers aspects. Ali Merad dit d'El Mîlî qu'il :

" apparaît avant tout comme le penseur (ses amis disent : le "philosophe") du mouvement réformiste algérien. C'est lui qui dota le mouvement d'une somme doctrinale - Risâlat el-Chirk - et d'un instrument historique - Târikh el-Djazaïr fi-l-qadim wa-l-hadith - propres à soutenir efficacement sa propagande religieuse et politique. "²⁶⁷

265 *Ibid.*, p.161

266 SMATI Mahfoud, *Ibn Badis : un projet de renouveau* dans Aïssa KADRA (dir.) *Parcours d'intellectuels maghrébins*, Paris, Karthala, 1999, p.187

267 MERAD, *le Réformisme musulman en Algérie*, p.84

Pour El Mîlî, l'histoire permet de connaître les lois de l'univers et la nature de la civilisation. Cependant, elle doit être fondée sur une recherche rigoureuse loin des falsifications humaines qu'elles soient issues de la mythologie ancienne ou des aveuglements modernes. Bennabi est en phase avec cette nouvelle vision de l'histoire en Algérie et l'articulation opérée entre histoire et civilisation. Il paraît s'inspirer de la capacité d'El Mîlî d'assumer le double rôle d'historien et de doctrinaire.

Enfin, vient le Cheikh el-Oqbi, un savant musulman à l'apolitisme intransigeant qui veut préserver le mouvement réformiste de toute tentation politique et ses journaux de devenir de simples organes d'information politique. Un homme jaloux de son indépendance et intraitable sur ses principes, Merad dit de lui qu'il

" était fougueux, passionné, et ne craignait pas d'être cassant, agressif. Il était de cette race de missionnaires qui croient faire acte d'héroïsme à crier la vérité - leur vérité - à la face de l'adversaire. ".²⁶⁸

Il ne voyait aucune contradiction à s'abstenir de tout engagement politique tout en réformant la société algérienne d'un point de vue religieux, culturel et social. On l'a accusé d'être le principal instigateur du meurtre de Mahmoud Bendali dit "Kahoul", vice-grand mufti d'Alger. Il est incarcéré le 8 août 1936 et prend progressivement ses distances avec les Oulémas. Il meurt le 21 mai 1960 dans une indifférence générale. Bennabi partage avec le cheikh El Oqbi son apolitisme intransigeant qu'il assume à Paris dès 1936 devant la délégation du Congrès musulman algérien. Ils ont en commun ce caractère quelque peu cassant, indépendant et intraitable sur les principes qu'ils défendent.

La liste des Oulémas que Bennabi a rencontré n'est pas exhaustive, d'autres ont sûrement dû l'influencer et l'inspirer également. Mais ceux que nous avons cités ont vraisemblablement apporté davantage dans son édification intellectuelle. Bennabi poursuit l'œuvre de l'*islah* à sa manière et conçoit l'histoire différemment d'El Mîlî. L'histoire ne doit plus uniquement être racontée mais aussi interprétée et poursuivie par chaque génération d'hommes, elle devient ainsi sociale et politique. La réforme culturelle d'Ibn Bâdîs et l'apolitisme intransigeant d'el-Oqbi sont intégrés dans la politique de civilisation de Bennabi.

268 *Ibid.*, p.87

3) Une nouvelle génération d'écrivains algériens d'expression française

Bennabi fait également partie de cette nouvelle génération d'écrivains algériens de langue française qui désirent mettre leur plume au service d'une conscience nationale et d'un projet national d'émancipation. Ils sont souvent de formation autodidacte après leur passage dans l'enseignement de l'administration coloniale. Ils n'hésitent plus après 1945 à produire des ouvrages de plus en plus engagés.

Jean Dujeux²⁶⁹ en cite plusieurs, parmi lesquels Abdelaziz Khaldi (1917-1972) et son livre publié en 1945 *le problème algérien devant la conscience démocratique*. Il est né à Tébessa en 1917 et a fait des études de médecine à Toulouse avant de rentrer en Algérie en 1946. Médecin et militant, il collabore avec plusieurs journaux algériens. Dujeux le considère comme un journaliste pamphlétaire et acerbe. Il était un ami très proche de Malek Bennabi.

Mohamed-Chérif Sahli (1906-1989) publie en 1946 *l'Algérie accuse et le message de Yougourtha* en 1947. Écrivain et militant au sein du courant nationaliste algérien, il tente par ses écrits de redonner confiance aux algériens après les massacres du 8 mai 1945.

Kateb Yacine, quant à lui, sort son livre *Abdelkader et l'indépendance algérienne* en 1948. Cet écrivain algérien né à Constantine, de double culture, a été un compagnon de route du PCA.

Dujeux cite également Abdelkader Mimouni qui publie *Le Manifeste algérien* en 1949 et Ali El Hammami (1902-1949) l'auteur du livre *Idriss*. Ce dernier semble, avec Khaldi, être les plus proches de la sensibilité intellectuelle de Malek Bennabi. Cette littérature est finalement une prise de conscience politique des écrivains qui accompagnent et alimentent intellectuellement le mouvement national algérien après 1945.

4) Une mission intellectuelle et mystique

Bennabi conçoit son rôle intellectuel, en contexte de colonisation, comme une mission à remplir. Il dit dans ses mémoires qu'il fait face à un problème de conscience :

" [...] un problème se pose à ma conscience en alternative douloureuse : 1) dois-je considérer le problème en simple écrivain qui dit ce qu'il croit juste et laisse, comme Machiavel, aux autres le soin de réaliser la solution ? 2) ou bien, comme un messager qui se croit non seulement chargé de transmettre un message,

269 DUJEU Jean, *La littérature maghrébine d'expression française*, Paris, Presses Universitaires d'expression française, 1992

mais aussi de le faire entrer dans les têtes et les cœurs, dussé-je en perdre le sommeil, le boire, le manger et même le sang ? ".²⁷⁰

Cette manière de se voir semble être une constante chez l'intellectuel musulman. Selon l'universitaire Samir Bouzib, l'intellectuel musulman est attiré par le rôle " du héros civilisateur "²⁷¹, " celui qui annonce les temps nouveaux, la cité de demain ; celui qui programme et trace les voies du changement, les chemins pour la civilisation future. "²⁷². L'intellectuel se pose comme un " héros civilisateur ", capable de lire le futur qui porte le changement et oriente les pratiques sociales. Le " héros civilisateur " construit et planifie l'avenir, il se veut législateur de l'avenir. Il se voit comme promoteur du beau, du juste et du vrai en étant à l'avant-garde révolutionnaire et " tente de gouverner la réalité par la pensée en tout lieu et en tout temps. ".²⁷³

Ses idées seraient des graines qui poussent sur le champ de la société. Il se voit comme un soldat au front, et se sent responsable de la décadence du monde musulman. Il s'imagine double martyr, à la fois de la mauvaise foi des politiques et de l'ignorance du peuple. Enfin, l'intellectuel musulman a souvent la prétention d'être organique avec la nation :

" Comme tout héros qui sait se faire respecter, l'intellectuel arabe n'a de compte à rendre à personne ; ses limites sont celles de la vérité dont il est détenteur. C'est un être à part, doté d'un esprit exceptionnel, d'où sa primauté par rapport aux autres membres de sa communauté, y compris à toute autorité politique. Et s'il arrive à notre héros de vouloir réconcilier «le philosophe et le politique», d'établir «des ponts entre l'intellectuel et le prince», de réunir connaissance et action politique et d'appeler même à «la direction morale réciproque», c'est pour graver le tout sur son bouclier d'intellectuel engagé qui lutte contre le temps et la décadence civilisationnelle. ".²⁷⁴

Bennabi a vécu en France dans les années trente, il est fort probable que l'engagement des intellectuels français comme André Malraux et Romain Rolland l'ait également inspiré. Ces esprits agissaient pour lutter contre la crise de civilisation en France dans l'entre-deux-guerres. Ils exaltaient l'action de l'homme afin qu'il retrouve sa dignité et se sublime par son

270 MESKAWI Omar Kamel, préface *Malek Bennabi*, Damas, Dar al-Fikr, 2008, p.29

271 BOUZID Samir, *L'intellectuel et l'image du héros civilisateur* dans Aïssa Kadra (dir.) *Parcours d'intellectuels maghrébins*.

272 *Ibid.*, p.345

273 *Ibid.*, p.348

274 *Ibid.*, p.348

héroïsme. En effet,

" [...] beaucoup d'intellectuels se persuadent que la crise leur confère un rôle privilégié, une « mission » de direction de conscience d'une société dont les bases vacillent, qu'il leur revient en quelque sorte d'indiquer à leurs contemporains la voie à suivre pour sortir de la crise. ".²⁷⁵

Omar Benaïssa considère que Bennabi a connu trois grandes phases durant son parcours intellectuel. La première phase est celle où il réalise sa condition de colonisé, la seconde phase est celle de la compréhension des facteurs de " colonisabilité ". Enfin, la troisième phase " est celle où il a vu que le problème est en réalité le problème de l'humanité entière, que le destin de l'islam se confond avec le destin de l'homme. Comme dans un mariage à l'échelle de la terre, les peuples sont unis pour le pire et pour le meilleur."²⁷⁶.

Dans ses écrits, l'intellectuel algérien ne se laisse jamais aller à l'injure, qu'il ait une critique adressée au colonialisme ou à la " colonisabilité ". Il est capable d'avoir du recul face aux événements. Omar Benaïssa qualifie sa plume de patiente et courageuse face à la compréhension d'un problème à résoudre. En effet, " Bennabi ne se laissa jamais décourager par la complexité du problème à résoudre [...] L'évènement n'est pour lui qu'un prétexte. Bennabi s'appuie sur lui pour dégager une idée directrice qui n'est jamais réductible à l'évènement."²⁷⁷.

La vocation de l'intellectuel, selon l'écrivain algérien, est de dire la vérité quel que soit le prix à en payer. Il doit, dans une époque où on aime les intellectuels organiques, pour être efficace et bien remplir sa mission, donc demeurer "seul et libre"²⁷⁸. L'intellectuel doit toujours, selon Bennabi, donner à son auditoire les moyens de juger ses idées.

La critique " est une attitude intellectuelle : ce n'est pas un échange de coups...de plumes, de phrases - une moudjadala - mais un échange de raisons. Et comme telle, elle doit demeurer par ailleurs objective. "²⁷⁹. Même quand l'intellectuel soutient un régime politique, un mouvement ou un leader politique, il tente toujours d'avoir avec eux un soutien critique. Même si il n'est pas toujours écouté, son rôle est d'alerter et d'éveiller les consciences.

275 BERSTEIN S. et MILZA P., *Histoire du XXème siècle, la fin du monde européen, 1900-1945*, Hatier, 1996, p.284

276 BENAÏSSA Omar, postface de *Malek Bennabi, mondialisme*, éditions Dar El Hadhara, Alger, 2003, p.25

277 *Ibid.*, p.256

278 *Ibid.*, p.111

279 *Ibid.*, pp.112-113

5) *Ses zones d'ombre*

Pourtant dans la vie de Malek Bennabi, malgré ses efforts pour donner les moyens de juger ses efforts personnels et intellectuels, il y a un certain nombre de zones d'ombre. Tout d'abord, il écrit ses mémoires en 1951 après la polémique suscitée par la notion de " colonisabilité " qui l'a beaucoup marqué.

Premièrement, en France, il a souvent eu tendance à expliquer toutes ses difficultés par la théorie du complot, par une lutte idéologique contre ses idées et sa personne, entre les forces du colonialisme et celles de la " colonisabilité ". Louis Massignon, le grand orientaliste, est désigné comme celui qui a entravé sa marche intellectuelle. Pourtant, cela ne l'empêche pas d'assister à beaucoup de ses conférences à Paris et de lui demander du travail. Il écrit ses mémoires plusieurs années après ces évènements, dès lors se pose la question : n'y-a-t-il pas une forme d'aigreur personnelle ? Massignon n'est-il pas au fond une excuse à ses échecs personnels et professionnels ?

Deuxièmement, Bennabi cite rarement ses sources et se gargarise de ne pas le faire dans le cadre de la lutte idéologique où il se persuade qu'il faut cacher les influences de sa pensée pour la préserver des attaques du colonialisme. Il pense avoir fait un pied de nez à Massignon mais une autre question se pose : comment connaître la pensée de l'homme quand ce dernier ne nous laisse que peu de sources bibliographiques ? N'est-ce pas contradictoire avec l'éthique qu'il a promue à savoir de donner les moyens de juger son œuvre ?

Troisièmement, Bennabi rapporte que les forces de gauche le traitaient de fasciste dans les années 30. Il reste néanmoins vivre dans la ville occupée par les Allemands et travaille avec eux à la mairie. Par la suite, il travaille dans l'association de Doriot qui a collaboré avec les nazis et il est allé travailler en Allemagne. Enfin, il a été arrêté par les FFI puis incarcéré. Dès lors, ne peut-on pas se poser la question de sa " collaboration " ou d'une possible collaboration avec le nazisme ? On sait que Chekib Arslan, dont Bennabi partageait ses idées, a soutenu le nazisme à l'approche de la 2^{ème} Guerre mondiale, était-ce le cas de Bennabi ? Sans oublier le fait que Bennabi se soit inspiré dans sa pensée de Spengler et des penseurs allemands (Goethe, Nietzsche) et que les intellectuels musulmans des années 30 étaient admiratifs du dirigisme de fascisme. Etait-ce aussi le cas de Bennabi ? Ses élèves se sont insurgés contre cette supposée affinité de Bennabi :

" L'accusation de collaboration adressée à Bennabi est un mensonge qui a été proféré dans les circonstances très exceptionnelles qu'a vécues la France à la Libération. Bennabi a été victime d'une délation mensongère provenant du

mairie de Dreux Maurice Viollette qui avait effectivement collaboré au début de l'occupation. Mais à la Libération, quand les FFI (Forces Françaises de l'Intérieur) se contentaient d'une justice expéditive dont les excès furent atténués par les troupes américaines, Viollette a cru pouvoir se disculper en dénonçant des innocents. Par ailleurs, Bennabi avait travaillé en Allemagne en 1942-1943 dans le cadre de la « relève ». Cette pratique consistait à obtenir la libération d'un prisonnier par les Allemands en envoyant quelqu'un pour travailler en Allemagne en échange. Et cette participation à la libération d'un prisonnier ou d'un résistant était plutôt appréciée par les chefs de la véritable Résistance. Enfin, Bennabi a bénéficié d'un non-lieu quand la justice française est revenue à plus d'impartialité en tenant compte de la grande propension à la délation qui avait marqué la fin de l'occupation." ²⁸⁰

La question est posée, pourtant nous n'avons aucun argument recevable pour confirmer un hypothétique soutien envers les régimes totalitaires.

Quatrièmement, il s'installe en Egypte, Bennabi dit qu'il a fui la France pour ensuite se rendre en Inde pour la promotion de son livre *L'Afro-asiatisme*. L'intellectuel algérien ne nous dit pas pour quel motif il a été interdit de quitter le territoire français. Pourquoi n'est-il pas rentré en Algérie directement, territoire français, auprès des siens pour aider la Révolution ? Il nous dit également qu'il veut aller en Inde mais reste finalement en Egypte. Il est en contact avec la Délégation extérieure du FLN au Caire, dès lors se pose une nouvelle question, cherchait-t-il une place au sein de cette délégation ? Lamoudi, un dirigeant historique du FLN, aurait dit de lui comme d'autres qu'il cherchait à se faire une place. De plus, il a apprécié Hassan Al Banna dans son action sociale mais s'éloigne des Frères Musulmans quand il se rapproche du pouvoir nassérien hostile à la confrérie. Les Frères musulmans lui en ont toujours voulu de maintenir des relations avec Nasser, Sadate et des Oulémas du pouvoir pendant qu'eux se faisaient emprisonner.

Cinquièmement, auteur proluxe, il écrit sur " l'afro-asiatisme " mais écrit très peu sur la Guerre d'Algérie en cours avant 1957 et *S.O.S Algérie*. Il critique les " zaïms " du FLN et leur trahison des idéaux de la révolution, tout en demandant aux mêmes " zaïms " une aide financière et la possibilité de participer à la révolution en tant qu'historien ou infirmier sur le front. Dès lors, on peut se demander pourquoi demande-t-il la permission, à des personnes qu'il considère comme des traîtres de la révolution, de participer à une guerre à laquelle il

280 SELLAM Sadek, article *Malek Bennabi et la Révolution algérienne* publié sur Oumma.com, le 20 juin 2012 (<https://oumma.com/malek-bennabi-revolution-algerienne/>)

peut s'engager librement depuis 1954 ? De plus, il ne parle jamais de la déclaration du FLN dans ses objectifs et ses moyens clairs qui tranchent clairement avec l'abstraction de sa pensée. Il faut rappeler également qu'il a eu plus de facilité à développer des relations avec des dirigeants arabes (Nasser, Sadate, Kadhafi) qu'avec les dirigeants de l'Algérie (Ben Bella/Boumedienne).

Sixièmement, en Algérie, au sein de sa famille, Bennabi a eu une relation extraordinaire avec sa maman, mais avec son père c'était loin d'être le cas. Il a eu des attentes vis-à-vis de son père. Malek Bennabi ne semble pas tellement fier de lui, lui adressant peu de compliments, alors que son père lui envoie des mandats jusqu'en 1942 ! Ses sœurs n'ont jamais accepté son mariage avec Paulette Phillipon avec qui il aurait divorcé dans les années 60, est-ce à cause des enfants qu'ils n'ont pu avoir ? Il se marie avec sa cousine sans nous dire s'il a divorcé de sa première femme. Il a toujours attendu que le mouvement national algérien le prenne en charge (Oulémas, Ferhat Abbas, FLN, etc.) mais il n'a jamais manqué une occasion de critiquer ses membres. Au final, son rôle dans la révolution algérienne est très mince, voire quasi-inexistant. On peut parler d'une occasion manquée, ses critiques envers la Délégation extérieure du FLN peuvent être vues comme une diversion afin de masquer son manque d'action. Son envie de reconnaissance a pris le dessus au point de le rendre jaloux quand Fanon a du succès auprès du FLN. Il a manqué à Bennabi la même envie de dénoncer le colonialisme qu'il a eu pour la colonisabilité.

Conclusion

Malek Bennabi a semblé, dans sa vie, être constamment tiraillé entre deux espaces, deux temporalités ou deux tensions contradictoires. En effet, il est formé dans deux écoles : française et algérienne. Bennabi a baigné également dans deux univers intellectuels différents, occidental et musulman ainsi que dans deux villes algériennes différentes : Constantine et Tébessa. Quand il débarque en France en 1930, il découvre deux mondes étudiants : l'Union Chrétienne des Jeunes Gens Chrétiens et le Quartier latin. Par ailleurs, il tente de former les ouvriers immigrés algériens à Marseille autant qu'il essaie de conseiller les élites politiques algériennes du Congrès musulman algérien à Paris. Quand il commence à écrire, il critique à la fois le colonialisme et la " colonisabilité ". Cette double critique a été considérée comme un manque de fidélité au nationalisme algérien. En Égypte, il crée des ponts entre le *Maghreb* et le *Machreq*. Bennabi se plonge dans le passé pour mieux comprendre le présent et préparer des voies nouvelles pour l'avenir de la société algérienne.

La période allant de la Seconde Guerre mondiale à sa mort n'a pas été celle de la reconnaissance espérée au vue de sa production intellectuelle. Sa productivité n'a pas été récompensée par les dirigeants des partis politiques algériens comme ceux du FLN. Durant la Guerre d'Algérie, il ne vit pas en Algérie mais en Égypte à proximité de la Délégation extérieure du FLN avec laquelle il ne s'entend pas. On lui reproche encore la " colonisabilité ", ses néologismes blessants sur les politiques, sa plume trop indépendante et de penser davantage à l'afro-asiatisme qu'à la révolution algérienne en cours. Bennabi n'a finalement pas joué de rôle majeur dans la révolution, son caractère difficile, contestataire et tranchant l'explique en partie. Il espérait des débats de fond sur la marche à suivre de son pays mais, en période de guerre pour l'indépendance, c'est un luxe que le FLN ne s'est pas permis, par peur de se disperser ou de se diviser. Il semble être davantage reconnu dans les autres pays musulmans, sa pensée était lue telle qu'elle, sans aucune polémique et avec moins d'enjeux. Néanmoins, malgré ses rencontres avec plusieurs dirigeants musulmans comme Nasser, Kadhafi, Sadate, sa pensée n'a pas été mise en œuvre. Mais était-elle comprise ? Pouvaient-ils d'ailleurs mettre en application sereinement ses théories, basées sur des expériences concrètes de vie, dans un climat politique aussi instable ? Nous allons maintenant mesurer les difficultés ou non de sa compréhension en nous penchant sur sa pensée elle-même et le rôle de " l'idée religieuse " dans l'œuvre de Bennabi.

Partie II

Imbrication de la religion, de l'histoire et du social

Partie II : " L'idée religieuse " fruit d'une imbrication de la religion, de l'histoire et du social

Les deux premiers ouvrages de Bennabi, *le Phénomène Coranique* et *Lebbeïk*, posent les bases philosophiques de sa pensée. Tout d'abord, son premier ouvrage *le phénomène coranique* veut justifier rationnellement le Coran et la mission prophétique à une époque d'après-guerre où l'idéologie communiste colorée d'athéisme séduit la jeunesse des pays musulmans. Son deuxième ouvrage *Lebbeïk* insiste beaucoup sur la spiritualité et comment l'islam peut changer la vie d'un homme à l'approche de son départ à La Mecque. Pour Bennabi, la religion possède une place centrale, elle est un phénomène cosmique qui régit la pensée et la civilisation de l'homme. La religion, dit-il, semble ainsi :

" imprimée dans l'ordre universel comme la loi propre à l'esprit qui gravite sur diverses orbites, depuis celle de l'islam unitaire jusqu'à celle du fétichisme le plus rudimentaire, autour d'un même centre, toujours éblouissant et à jamais mystérieux. "²⁸¹

Omar Kamel Meskawi, un de ses disciples les plus connus de Malek Bennabi, rappelle qu'il a développé sa thèse centrale sur la religion dans *Le phénomène coranique*. Cette dernière est bien enracinée dans une vision islamique du monde et de l'homme. Meskawi considère que :

" ses efforts intellectuels ultérieurs en théorisation sociale et culturelle sont principalement une élaboration et une justification de la thèse centrale sur l'homme et la religion qu'il a développée dans le présent livre. (Coran 30 : 30). "²⁸²

Bennabi pose sa thèse centrale en n'hésitant pas à formuler des critiques contre le rationalisme cartésien et le scientisme, notamment la dichotomie créée entre la science et la religion, entre la raison et la révélation. Il commence à critiquer dans le cadre de ce qu'il nomme *la lutte idéologique* – il le fera davantage dans les autres livres – l'attitude imitatrice des savants musulmans qui se forment à l'école orientaliste. Nous allons voir au cours de cette

²⁸¹ BENNABI Malek, *Le phénomène coranique, essai d'une théorie sur le Coran*, éditions El Borhane, Alger, 2008, p.326

²⁸² *Ibid.* p.30

deuxième partie, la vision religieuse et spirituelle de Bennabi, puis sa conception de " l'idée religieuse" comme moteur de l'histoire, et enfin, la fonction sociale que Bennabi attribue à " l'idée religieuse ".

I) Sa vision religieuse et spirituelle

Dans cette première partie, il s'agit de mettre en exergue la vision religieuse et spirituelle du monde de Malek Bennabi. Tout d'abord, nous verrons comment l'intellectuel musulman définit le phénomène religieux, ensuite comment il considère la Parole divine colligée dans le Coran. Enfin, nous analyserons son rapport avec la figure du Prophète de l'islam dont ses actes et ses paroles sont devenus la seconde source de l'islam dans la Loi islamique.

A) Le phénomène religieux

Bennabi répertorie, dans un premier temps, les différentes expressions de la religion dans la vie des hommes. Dans un second, il analyse ses expressions de la religion dans un monde qui est divisé en deux sur le plan cosmique et de la cosmogonie.

1) Différentes expressions de la religion

Pour Bennabi, le phénomène religieux est déroutant pour ceux qui ont des conceptions cartésiennes de la vie humaine. Pourtant, il envisage la religion de manière large, c'est-à-dire en prenant en compte toutes les formes d'expression religieuse, au sein de laquelle il rassemble dans un même cadre, le panthéisme, le polythéisme et le monothéisme. Ainsi, son objectif intellectuel est d'établir :

"la nature éternelle du phénomène religieux en tant que caractéristique de la nature humaine. D'où la description de l'homme comme un animal religieux ou homo religiosus*." ²⁸³

Il en veut pour preuve toutes les traces de pensées religieuses dans l'histoire de l'homme, à

²⁸³ *Ibid.*, pp.24-25

commencer par les lieux de culte comme le dolmen, le temple ou encore la mosquée. " L' idée religieuse " a toujours, selon lui, influencé l'architecture, les lois comme les sciences de l'homme. De plus, il affirme que toutes les civilisations sont nées à l'ombre des édifices religieux avant de rayonner dans les universités, les laboratoires et les parlements politiques. Enfin, " l'idée religieuse " oriente toutes les cultures du monde en modelant ses coutumes par une préoccupation métaphysique. Ainsi, il tire une première conclusion, à savoir que :

"Totémismes, mythologies et théologies sont autant de solutions proposées au même problème qui hante la conscience humaine chaque fois qu'elle se trouve saisie de l'énigme des choses et leurs fins dernières."²⁸⁴

Aristote affirmait que l'homme est un " animal politique ", Bennabi affirme au contraire que l'homme est un " animal religieux ". Il pose deux questions : Est-ce inné en l'homme ? Ou devient-il croyant ? A partir de ces deux interrogations, l'intellectuel algérien divise l'humanité en deux types d'individu : 1) Celui qui regarde le sens religieux de l'homme comme une donnée originelle de sa nature 2) Celui qui regarde la religion comme un simple accident de la culture humaine. Dans la vision cosmique de Bennabi, le débat se situe donc entre deux religions : " le déisme et le matérialisme, entre la religion qui a Dieu pour postulat et celle qui a postulé la matière."²⁸⁵. Sur cet aspect, il est en phase avec la vision islamique du monde au sein de laquelle l'humanité est divisée en deux (croyant ou incroyant), sauf qu'il ne jette pas l'anathème sur les " incroyants " car il les considère comme de croyants d'un matérialisme en lutte contre le déisme.

2) *Un monde divisé en deux systèmes : physique et métaphysique*

Cette lutte entre le déisme et le matérialisme va donner lieu au cours de l'histoire à l'élaboration de deux visions du monde, de deux systèmes philosophiques. La première possède Dieu comme base de vérité absolue, la seconde postule au contraire que c'est la matière. C'est une bataille, dit-il, pour le sens ultime de la vie, la définition de la nature de l'homme sans oublier l'origine et le destin du monde.

Pour le système physique, Bennabi rappelle que la matière n'est plus contingence, ne procède de rien, elle est créée. La réflexion est davantage axée sur les évolutions car, dit-il, "

²⁸⁴ *Ibid.*, p.72

²⁸⁵ *Ibid.*, p.73

par axiome, la matière est la cause première d'elle-même, d'abord et d'autre part, elle est le point de départ des phénomènes de la nature."²⁸⁶. L'intellectuel algérien rappelle que la matière était dans un état initial, désorganisée, désintégrée et neutre électriquement. Son organisation a été une étape de son évolution puis il y a eu quatre-vingt-onze transmutations dans la chaîne. Une certaine quantité de matière organisée mais inerte devient une matière organique vivante, le protoplasme. Elle aboutit à une transmutation biologique et devient homme. Cette interprétation de l'histoire de l'origine de l'homme ne prend pas en compte, selon le penseur musulman, le souvenir adamique, tout comme son déterminisme biologique ignore la reproduction animale, du couple voire de la pigmentation de l'homme. Il conclut ainsi, " la théorie physique ne fournit aucune justification de cette dualité qui conditionne cependant la fonction reproductrice animale. ".²⁸⁷

Au sujet du système métaphysique, Bennabi affirme qu'il pose un principe distinct de la matière : Dieu. Il est le créateur et l'ordonnateur du cosmos, la cause première à partir de laquelle procède tout ce qui existe. Ce principe éclaire l'origine de la matière et va créer un déterminisme indépendant de toutes les propriétés de la matière. Il en découle, selon lui, un système parfait, cohérent et harmonieux sans les lacunes et les contradictions qu'il a relevées dans le système physique. Tout en répondant aux exigences philosophiques de l'esprit humain, soucieux que les choses et les phénomènes coexistent dans une cohérente synthèse, le nouvel axiome du système métaphysique :

" jette en outre un pont par-delà la matière, vers un idéal de perfection morale vers quoi n'a cessé de tendre la civilisation comme vers son but essentiel. La création de la matière résulte ici de l'ordre impératif d'une volonté suprême qui, selon le mot de la Genèse, dit à toute chose " Sois* ". " ²⁸⁸

La comparaison de ces deux systèmes n'est donc pas pour le penseur musulman, une comparaison entre deux sciences mais entre deux croyances : celle qui défie la matière et celle qui fait intervenir Dieu. Bennabi conclut que la matière, la science, le scientisme ne répondent pas à la question de la finalité, seule la pensée religieuse peut dire quelque chose d'intelligible (Dieu sait) dans l'infini immatériel. Il semble s'inspirer à la fois du verset coranique " A chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre [...]"²⁸⁹,

²⁸⁶ *Ibid.*, p.74

²⁸⁷ *Ibid.*, p.77

²⁸⁸ *Ibid.*, p.79

²⁸⁹ S.5, V48. " Et sur toi (Muhammad) Nous avons fait descendre le Livre avec la vérité, pour confirmer le Livre qui était là avant lui et pour prévaloir sur lui. Juge donc parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne

mais aussi du sociologue français Emile Durkheim. Dans son ouvrage *les formes élémentaires de la vie religieuse*, le sociologue français avance certaines idées que Bennabi pourrait avoir reprises. Il faut rappeler que du temps de Durkheim, la sociologie était devenue une science dans un contexte d'interrogation sur le devenir religieux dans les sociétés occidentales. Dans la préface de son livre, il est rappelé que :

"L'étude de la religion dans des sociétés réputées simples était mieux à même de mettre au jour les ressorts essentiels de la religion que l'étude de celle-ci dans les sociétés complexes de la modernité occidentale. Depuis 1895, Durkheim était persuadé que la religion était un phénomène central dans la vie sociale (il écrit même, dans une lettre : " ce fut pour moi une révélation ") " ²⁹⁰

Durkheim voulait offrir une explication sociologique de la religion tout en rendant compte de la spécificité de ce phénomène social. Généralement, la religion était abordée des points de vue de la philosophie ou de la théologie. Le sociologue reconnaît que les religions ont perdu leurs fonctions cognitives et leurs fonctions d'encadrement social des activités humaines. Pourtant, elles proposent et pérennisent toujours le lien social au sein d'une société, la religion est pour Durkheim "une dimension structurelle et pérenne du lien social. "²⁹¹.

Le sociologue donne de la religion une définition assez large. Pour lui, une société est à ses membres, ce qu'un dieu est à ses fidèles. Le religieux est ainsi une dimension intrinsèque de la société (" l'idée de la société est l'âme de la religion "). Elle a comme fonctions sociales l'intégration sociale, que ce soit l'attestation ou la protestation de l'ordre social. Pour certains, Durkheim superpose voire confond deux ordres : la société religieuse et de la société civile. Il semble vouloir inscrire l'ordre social dans l'orbite du sacré en insistant sur l'aspect dynamique du sentiment religieux qui fait penser étrangement aux notions de " vérité authentique " et " vérité travaillante " de Bennabi.

Durkheim est allé au cœur des dispositifs religieux pour saisir les mises en forme sociales du religieux. Il a recherché l'idée d'une " Transcendance laïque " débarrassée des oripeaux théologiques de la religion mais en gardant ses dimensions de force et de foi. Pour lui, comme pour l'écrivain algérien, il n'y a pas de fausses religions, elles sont toutes vraies à leur façon. Ils ne jugent plus les religions du point de vue du vrai ou du faux mais les étudient

suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue. A chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il veut vous éprouver en ce qu'Il vous donne. Concurrencez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Allah qu'est votre retour à tous; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergiez. "

²⁹⁰ DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, éditions PUF, Paris, 1912, p.5

²⁹¹ *Ibid.*, p.7

comme des phénomènes sociaux liés à certaines conditions de vie. Pour Durkheim,

"Le fidèle qui a communié avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence, soit pour les vaincre. Il est comme élevé au-dessus des misères humaines parce qu'il est élevé au-dessus de sa condition d'homme ; il se croit sauvé du mal, sous quelque forme, d'ailleurs, qu'il conçoive le mal. Le premier article de toute foi, c'est la croyance au salut par la foi. "²⁹²

Durkheim et Bennabi semblent également d'accord sur le fait que la science a certes réduit les fonctions cognitives de la religion, lui a contesté sa prétention à régenter les entreprises de connaissance, mais elle ne peut empêcher les hommes d'agir et d'être portés par la foi religieuse. Dans la préface du livre de Durkheim, on insiste sur ce paradoxe de son approche :

" Alors que, d'un côté, elle semble réduire la religion au social, de l'autre elle semble ramener le social au religieux en considérant qu'une société ne peut tenir que par une sacralisation du sentiment collectif. " ²⁹³

L'analyse de Durkheim qui tente à la fois d'humaniser la religion tout en sacralisant la société rejoint celle du penseur musulman. La religion est vue comme une manifestation naturelle de l'activité humaine. Pour lui une religion est " un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. "²⁹⁴. La religion fait toujours la distinction en choses sacrées et profanes, met en avant les notions d'âme, d'esprit, de personnalité mythique, de divinité nationale et même internationale. Elle envisage également un culte négatif avec les pratiques ascétiques et propose des rites d'oblation et de communion.

Chez Bennabi, il semble ne retenir qu'une partie de l'analyse de Durkheim pour justifier la fonction sociale de la religion. De plus, il ne va pas aussi loin dans l'analyse qu'un historien des religions comme Odon Vallet. Ce dernier considère que toute religion remplit

²⁹² *Ibid.*, p.13

²⁹³ *Ibid.*, p.13

²⁹⁴ *Ibid.*, p.65

socialement trois grandes fonctions ²⁹⁵:

1. *Perpétuer la vie* : la religion aurait pour premier objectif, nous dit Vallet, de conjurer la mort et de susciter la vie.
2. *Conserver la mémoire* : la religion a toujours honoré les morts, transmis leurs mémoires et permis la création de liens forts entre les générations de croyants. La religion, dit-il, est souvent la gardienne d'une culture menacée par la modernité ou la révolution. La religion permet aux hommes de vénérer des ancêtres communs ainsi que leurs principes en entretenant la flamme du souvenir. Elle préserve également des langues anciennes, le souvenir de peuples disparus et la tradition.
3. *Sanctifier les alliances* : Vallet rappelle que les religions relient les hommes entre eux et avec Dieu. La religion articule l'idée de transcendance avec celle de l'immanence. Historiquement, la religion a permis la mise en place de lois avec des contraintes, de collecter l'impôt, de sauvegarder la famille et le mariage, de maintenir un ordre social, de réaliser l'union des soldats et d'offrir une mystique du combat.

En analysant trois grandes fonctions de la religion, nous observons que Bennabi insiste surtout sur la troisième fonction : sanctifier les alliances. Il cherche également à conserver la mémoire mais uniquement celle des premières générations de l'Islam. Bennabi met de côté la Tradition musulman qui serait une gangue étouffant " l'idée religieuse ". Nous entons, dans sa conception de " l'idée religieuse", une approche philosophique de la religion. La religion musulmane, comme toute les autres, a une fonction sociale. Avec ce postulat de départ, l'écrivain algérien aborde le Coran puis la Tradition prophétique.

²⁹⁵ VALLET Odon, *Les religions dans le monde*, éditions Flammarion, Paris, 2003

B) Le Coran, base d'une " vérité authentique "

Son premier livre est *Le phénomène coranique*. Cela en dit long sur le besoin qu'exprime Bennabi de poser les fondements de sa pensée sur un effort de réflexion, *ijtihâd*, des sources scripturaires de l'islam. Dans un premier temps, il se positionne sur le cadre restreint de l'exégèse coranique puis dans un second, il présente son approche intellectuelle du Coran.

1) Cadre restreint de l'exégèse classique du Coran

Bennabi déclare comme premier postulat concernant le Coran qu'il n'a subi aucune altération, ni d'apocryphes, en effet, la fixation intégrale du texte coranique a été faite du vivant du Prophète. Le Coran est un ensemble voulu et réfléchi, bien ordonné et prévu, " paraissant découler d'un plan pré-établi. "²⁹⁶. Il ne s'éloigne pas de l'histoire officielle du texte coranique fixée par la Tradition musulmane. Le Coran est pour Bennabi le seul livre religieux " qui jouit de nos jours du privilège d'une authenticité indiscutable."²⁹⁷.

Il compare même cette source scripturaire aux autres textes religieux et affirme que " de toutes les religions, il est, en effet, la seule dont les sources aient été fixées dès l'origine, du moins quant à l'essentiel : le Coran."²⁹⁸. Pour l'écrivain formé à Constantine, le poids et l'impact du livre saint de l'islam sont vérifiables dans l'histoire même de la pensée religieuse et, plus récemment, dans la ferveur des musulmans représentant au XXème siècle environ un quart de l'humanité.

L'Histoire retient également que la civilisation musulmane, dont l'impulsion a été donnée par le Coran, est venue, déclare Bennabi, " clore le cycle des civilisations de l'Antiquité et inaugurer celui des civilisations techniques modernes ! "²⁹⁹. Pour lui, il faut étudier la révélation coranique et la vocation prophétique dans le cadre large de la tradition monothéiste dont l'islam serait le couronnement. En effet, le Coran, comme livre révélé pour les Musulmans, est à étudier dans l'histoire générale du mouvement prophétique et des religions du Livre. Ce n'est pas encore le cas à son époque.

De plus, Bennabi constate l'influence des idées techniques de la culture occidentale. En effet, la renaissance musulmane ne se rendrait pas compte que ces idées influencent à la

²⁹⁶ *Le phénomène coranique*, p.298

²⁹⁷ *Ibid.*, p.110

²⁹⁸ *Ibid.*, p.107

²⁹⁹ *Ibid.*, p.299

fois la vie matérielle mais aussi spirituelle des individus. Il interpelle dans *le Phénomène coranique* :

" [...] beaucoup de jeunes Musulmans lettrés puisent aujourd'hui leur édification religieuse, et parfois leur impulsion spirituelle même, à travers les écrits de spécialistes européens. Les nombreuses études islamiques qui paraissent en Europe, sous la plume d'éminents orientalistes, sont un fait indéniable. Mais, imagine-t-on la place capitale que ce fait occupe dans le mouvement des idées modernes des pays musulmans ?"³⁰⁰

Le danger est réel pour les pays musulmans de voir leurs élites intellectuelles, bientôt promoteurs de la renaissance musulmane, s'exposer sans aucun esprit critique aux idées maitresses de leurs professeurs occidentaux et orientalistes. Ainsi, par ce canal peu visible,

" l' " orientalisme " pénètre profondément toute la vie intellectuelle des pays musulmans en déterminant, à un degré important, leur orientation historique. "³⁰¹

Pour Bennabi, il s'agit d'une crise grave par laquelle passe la culture musulmane, l'influence de l'orientalisme sur l'esprit religieux est néfaste pour elle, qu'elle soit dictée par la nécessité bibliographique ou par affinité intellectuelle. Les sources locales de la culture musulmane se sont épuisées et elles logent désormais dans les bibliothèques nationales européennes. Dans le contexte dans lequel écrit Bennabi, c'est un nouvel aspect de la colonisation européenne qu'il révèle. Cet aspect de la colonisation a pour conséquence une forme de subordination de la pensée de certains leaders de la culture musulmane à leurs maîtres occidentaux.

Après avoir mis en garde contre l'influence de l'orientalisme sur les maîtres de la culture arabe, il propose d'élargir le cadre de l'exégèse à d'autres disciplines scientifiques. Pour lui, " le cadre de l'exégèse classique devait être sagement modifié pour circonscrire les exigences d'une pensée cartésienne."³⁰². Par exemple, le recours à la stylistique pour trouver au miracle du Coran une base rationnelle n'est pas pertinent. En effet, ce critère classique est aujourd'hui caduc car ce n'est plus un argument décisif étant donné que personne ne comprend la langue et la culture arabes de l'époque prophétique. Les esprits des élites musulmanes sont

³⁰⁰ *Ibid.*, p.40

³⁰¹ *Ibid.*, p.41

³⁰² *Ibid.*, p.43

positivistes comme le prouvent les tentatives de Tantawi Jawhari³⁰³, 'Abduh, Rashîd Ridâ :

"Leur souci de porter, néanmoins, dans l'ancien système une tournure d'esprit nouvelle, quoiqu'il n'ait pas modifié essentiellement l'exégèse classique, n'a pas manqué d'entretenir toutefois, parmi les élites musulmanes alléchées par le renouveau littéraire, un intérêt assez vif pour les débats religieux. " ³⁰⁴

Pendant très longtemps, la conviction rationnelle des intellectuels musulmans envers le Coran s'est placée sous l'égide de la théologie musulmane. Bennabi veut, dans une époque où règne le " cartésianisme " et à la lumière de leur expérience historique, que les intellectuels musulmans édifient eux-mêmes la base rationnelle pour étudier le Coran. C'est clairement un appel à l'effort d'interprétation, *ijtihâd*, pour une nouvelle doctrine de l'exégèse. Elle prendra en compte, selon lui, les convictions et les idées des élites et du peuple pour donner de l'amplitude à cet *ijtihâd*.

Cette démarche participative, pourrait-on dire, est en soi une nouveauté dans la forme. La doctrine de l'exégèse est restée après la mort du Prophète de l'islam, une affaire de savants. Elle est aussi une nouveauté dans le fond car elle critique la démarche de la théologie musulmane qui a toujours brandi les différents miracles du Coran, *i'jâz*, comme fondement de la doctrine de l'exégèse coranique. Seulement, pour Bennabi, certains miracles sont devenus obsolètes.

Premièrement, l'époque n'est plus de convertir de nouveaux adeptes à l'islam mais surtout d'éviter que des musulmans quittent l'islam et répondent aux sirènes des idéologies séculières comme le communisme. Deuxièmement, il faut définir l'*i'jâz* non plus d'un point de vue technique, lexical et historique mais à partir d'une perspective historique, sur le temps long à travers l'histoire religieuse de l'humanité.

Pour l'intellectuel algérien, l'impact de l'*i'jâz* a disparu avec le temps, il est devenu au fur et à mesure une question d'étude scientifique et technique réservée à une petite élite. Il avait perdu entre-temps son goût naturel, spontané et son effet comme celui sur Omar Ibn Al-Khattab, futur Calife, alors qu'il s'apprêtait, selon la Tradition musulmane, à assassiner le prophète de l'islam. L'*i'jâz* est ainsi une preuve, un moyen de transmission qui produit aussi un effet historique. Mais les effets des miracles sont limités dans le temps par une sagesse divine que ce soit pour Moïse, Jésus ou encore Mohamed. Les raisons de l'*ijâz* sont les mêmes :

³⁰³ Tantawi Jawhari, savant musulman qui a proposé une exégèse scientifique du Coran (1862-1940).

³⁰⁴ *Ibid.*, p.44

" [...] Ce qui a changé c'est seulement la forme dont ces raisons se vêtent en réponse aux conditions psychosociologiques entourant la nouvelle religion et relevant du milieu [...] " ³⁰⁵

Au XXème, l'islam exprime toujours le besoin de transmission et de prosélytisme qui font partie intégrante de ses finalités. Pour être à la hauteur cette fois-ci de l'exigence du coefficient missionnaire de l'islam et faire vivre le miracle du Coran, il manque ainsi aux musulmans :

" la disposition naturelle des Arabes de la *djâhilia* aussi bien que la capacité scientifique et technique des savants de la période abbasside, le Coran n'a jamais perdu son caractère miraculeux. Comme nous l'avons déjà dit, l'*i'jâz* constitue pour le Coran un aspect de son essence, plutôt qu'un accident de coïncidence historique. " ³⁰⁶

Le Coran est ainsi pour Bennabi un phénomène, c'est-à-dire un événement qui peut se répéter dans des conditions identiques et avec des conséquences semblables.³⁰⁷ Bennabi semble nous dire que les effets du Coran sont encore possibles de nos jours. Il justifie la renaissance musulmane de la civilisation musulmane sur la base d'une nouvelle lecture l' " idée religieuse ". Il propose de lire le Coran comme s'il se révélait pour la première fois, c'est-à-dire de profiter de la fraîcheur et l'immédiateté de la Révélation coranique. Après ce bref diagnostic, Bennabi peut ainsi présenter son approche intellectuelle concernant le Coran.

2) Approche intellectuelle envers le Coran

Tout d'abord, Bennabi examine le contenu et la structure psychologique du Coran, au-delà de la forme linguistique et de l'aspect littéraire, pour adopter une méthode analytique. Il veut atteindre trois objectifs : 1) permettre au musulman d'établir sa conviction et sa foi sur une base solide d'une perception adéquate du Coran comme un livre révélé et aux non-musulmans qui veulent aborder le Coran pour des raisons scientifiques, 2) proposer une méthode analytique dans l'étude du phénomène coranique afin de procurer, d'une part, aux jeunes musulmans algériens une occasion de méditer la religion et suggérer, d'autre part, une

³⁰⁵ *Ibid.*, p.54

³⁰⁶ *Ibid.*, p.56

³⁰⁷ *Ibid.*, pp.51-52

réforme opportune dans l'esprit de l'exégèse classique ³⁰⁸, 3) offrir une base rationnelle de la foi du musulman en liant le cas particulier de l'islam au phénomène religieux en général, en situant le prophète Muhammad comme le maillon ultime du mouvement prophétique et enfin, en plaçant la doctrine coranique comme l'aboutissement du courant de la pensée monothéiste.

Son travail n'est que l'introduction d'un travail plus grand à poursuivre. Cette entreprise intellectuelle doit être interdisciplinaire et collective tant dans son approche que dans la mobilisation des compétences scientifiques :

"ainsi, la philosophie, l'archéologie, l'histoire, la cosmologie, la sociologie, l'anthropologie philosophique et la psychanalyse sont toutes déployées pour étudier la religion et le prophétisme en tant que phénomènes objectifs qui transcendent tous les contextes historiques et toutes les configurations socioculturelles." ³⁰⁹

Dans son ouvrage *Le phénomène coranique*, il tente de justifier le Coran en déconstruisant deux hypothèses qui rendent le Coran non-miraculeux, un simple texte écrit par un arabe mecquois du VII^{ème} siècle.

La première hypothèse est que le Prophète se serait imprégné à son insu de la pensée monothéiste et l'aurait assimilé à son génie propre pour la mouler dans le verset coranique. Il réfute cette hypothèse avec plusieurs arguments : 1) absence de traces écrites ou de traditions orales sur une influence judéo-chrétienne dans le milieu arabe pré-coranique 2) analphabétisme généralisé dans la société de La Mecque 3) le Coran est le seul document écrit authentique de la période djâlihienne 4) aucun centre culturel monothéiste qui aurait pu diffuser la pensée biblique à proximité des Arabes Mecquois et aux alentours 5) la tradition des *hanîfs* est un cas exceptionnel 6) absence d'une traduction arabe de la Bible 7) pas de lecteurs arabes de l'Hébreu, 8) pas de texte arabe du Pentateuque.

La seconde hypothèse serait que le prophète s'est instruit des écritures judéo-chrétiennes par une information directe personnelle et consciente en vue d'une composition ultérieure du Coran. Il réfute également avec d'autres arguments : 1) impossibilité quand on connaît l'histoire de Mohammed, le prophète n'est pas un érudit qui compilait les documents 2) impossibilité au regard de l'indépendance affichée du Coran à l'égard de Mohammed.

Plus loin, Bennabi insiste sur les notions coraniques qu'il juge remarquables comme les symboles en début de sourate coranique : *alif, lam, mim*, etc. Il fait l'éloge du Coran

³⁰⁸ *Ibid.*, p.39

³⁰⁹ *Ibid.*, p.23

comme le plus parfait modèle littéraire produit par la langue arabe, dans le fond comme dans la forme :

"Rien n'y est incohérence : ni le souffle auguste qui le parcourt d'un bout à l'autre, ni la grandeur impressionnante de ses imprécations, ni ses visions éblouissantes, ni l'ineffable douceur de ses promesses, ni sa pensée toujours transcendante, ni enfin son style étincelant. "³¹⁰

Pourtant le Coran, dit-il, n'est ni un livre littéraire ni scientifique, c'est encore moins un livre d'histoire ou une encyclopédie. Il a son architecture, un ordre intérieur et sa logique. Il appuie son argumentation en soulignant les nombreux paradoxes qui jalonnent le texte coranique :

" on découvre dans le processus de la pensée coranique une substance surprenante et un ordre supérieur qui semblent émaner de la connaissance pure d'où a jailli le verset [...] Ces paradoxes semblent alors placés en avant de l'esprit humain qui progresse, comme des témoignages anticipés de l'essence supérieure de la notion coranique. "³¹¹

Premièrement, il cite plusieurs exemples cités dans le texte coranique comme la parfaite sphéricité de la Terre, le mouvement de la Terre, l'aplatissement des extrémités polaires de la Terre, la loi de réfraction, la raréfaction de l'air, le cycle biologique des espèces vivantes, l'espace qui s'agrandit de plus en plus.

Deuxièmement, il énumère certaines métaphores coraniques comme les nouvelles connaissances géographiques, océanographiques différentes de l'Arabie, son climat, son désert ou encore les versets à portée sociale sur l'alcoolisme.

Troisièmement, il en conclut qu'il y a aussi une unité quantitative du Coran tant sur le plan juridique que sur le plan historique. Pourtant, rappelle-t-il, ses versets sont révélés par intermittence. Malek Bennabi, à l'instar des savants musulmans, y voit une approche pédagogique, une méthode éducative de la part de Dieu :

" C'est, en effet, toute une méthode, la seule méthode éducative possible, pour une période marquée pour la naissance d'une religion et l'aurore d'une

³¹⁰ *Ibid.*, p.303

³¹¹ *Ibid.*, p.311

civilisation. En effet, la révélation va guider pendant vingt-trois années, et pas à pas, la marche du Prophète et de ses compagnons vers ce but lointain."³¹²

La révélation transmise par intermittence au prophète Muhammad va soutenir la première communauté musulmane dans son effort gigantesque. Elle va soulever " leur âme et leur volonté vers l'objectif d'une épopée unique dans l'histoire : elle souligne la grâce d'un verset exprès, la mort d'un martyr ou celle d'un héros."³¹³. Heureusement, nous dit Bennabi, que le Coran n'a pas été révélé d'un seul trait car ce dernier serait vraisemblablement " vite devenu un " Verbe " inerte, une pensée morte, un simple document religieux et non la source vivifiante d'une civilisation qui naît. Son dynamisme historique, social et moral n'a qu'un secret : l'intermittence. ".³¹⁴

Pour l'intellectuel algérien, les aspects littéraires sont nombreux : la qualité de la langue arabe dans le Coran est transmise aux Arabes stupéfaits alors qu'ils sont reconnus pour leur génie poétique. La langue arabe préislamique possédait une belle prosodie arabe et une langue mélodieuse, elle n'exprimait aucune hantise mystique ou métaphysique et ignorait la dialectique et les abstractions de la pensée philosophique, scientifique ou religieuse. Sa terminologie correspondait aux besoins des bédouins, pour Bennabi, " tels sont les caractères généraux de cette langue djahilienne, idolâtre, nomade et continentale, que le Coran va plier néanmoins à son génie propre pour exprimer une pensée universelle."³¹⁵. La langue arabe devait s'enrichir pour répondre aux nouveaux besoins des Arabes qui allaient dominer les civilisations byzantines et perses. Elle va être ainsi confrontée à des problèmes métaphysiques, juridiques, sociaux et scientifiques nouveaux. Le Coran va donc introduire des notions et des concepts permettant à la langue arabe d'être techniquement " organisée pour véhiculer la pensée d'une nouvelle culture et d'une nouvelle civilisation."³¹⁶.

Le Coran a apporté sa terminologie propre, Bennabi insiste sur la nette démarcation entre la langue préislamique et la langue arabo-islamique. En effet, " pour introduire dans la langue arabe sa pensée religieuse et ses concepts monothéistes, le Coran a dû fatalement déborder le cadre classique de la littérature djâhilienne. "³¹⁷. C'est un véritable bouleversement coranique de la langue arabe. A titre d'exemple, la période rythmée va

³¹² *Ibid.*, pp.206-207

³¹³ *Ibid.*, p.207

³¹⁴ *Ibid.*, p.207

³¹⁵ *Ibid.*, p.214

³¹⁶ *Ibid.*, p.215

³¹⁷ *Ibid.*, p.216

remplacer le vers métrique. De plus, la pensée arabe va se renouveler par l'introduction de concepts nouveaux, des notions vont être traduites, assimilées et adaptées à la culture arabe ("le Royaume de Dieu" devient *mûlk* et *Ayyâm Allah* dans le Coran), sans oublier une adaptation des personnages bibliques à l'islam (Potiphar chez Joseph devient *El-Azîz* avec Youssef). Pour Bennabi, le contenu du Coran touche le cœur du croyant et soulève son âme. Il dirige le regard de l'homme vers le passé lointain de l'humanité puis il brosse le tableau saisissant :

" du drame perpétuel des civilisations sur lequel il nous invite à nous pencher nous-mêmes pour nous " préserver de l'erreur ". Son enseignement moral est une conclusion d'un examen psychologique approfondi de la nature humaine dont il nous signale les faiblesses qu'il stigmatise, les vertus qu'il nous invite à admirer à travers la vie des prophètes, ces héros et ces martyrs de l'épopée céleste. ³¹⁸

Le Coran revendique sa lignée monothéiste, une parenté mais aussi une singularité pour compléter ou corriger la donnée biblique. Le Coran se distingue par son idée centrale, l'Unicité divine absolue, là où le judaïsme pourrait faire preuve d'anthropomorphisme et le christianisme de "diluer" l'Unicité divine dans une Trinité. Bennabi insiste sur le fait que les études théologiques autour de la conception métaphysique du Coran vont influencer la culture monothéiste, mais aussi le christianisme par Saint Thomas d'Aquin (XIIIème siècle) et le judaïsme par Maïmonide (XIIème et XIIIème siècle). Il se pose même la question de savoir si la conception métaphysique du Coran n'aurait pas eu comme conséquence indirecte les conflits ultérieurs entre l'Eglise catholique et les Albigeois ou encore entre la papauté et Luther (XVIème siècle).

Un peu plus loin dans son ouvrage *Le phénomène coranique*, Bennabi fait une comparaison entre les trois grands messages du monothéisme sur l'eschatologie. Dans le judaïsme, il y aurait peu de données eschatologiques, dans le christianisme, il relève la notion de Royaume de Dieu. En Islam, le Coran donne un relief saisissant, un drame de la survie aux accents pathétiques, avec un style éloquent et vivant sans oublier un réalisme déroutant.

Sur le plan de la cosmologie au sein de l'islam, l'acte créateur initial est un acte verbal " *Koun fayakoun* ". Il y a une unité de la matière primordiale, cet état initial de cette matière a donné des lois physiques et biologiques puis la matière est devenue énergie, ainsi, il se pose la question suivante : " N-a-t-on pas le droit de regarder la matière, dans son ensemble, comme

³¹⁸ *Ibid.*, p.223

une simple transformation d'un *Koun* générateur ? ³¹⁹.

Sur le plan moral, le Coran encourage le repentir sincère de chaque croyant en promettant le pardon, c'est la " base de la morale rémunératrice des religions révélées " ³²⁰. Le Coran insiste à l'instar des dix commandements du judaïsme et du sermon dans les Evangiles, sur l'obligation de combattre le mal. Pour Bennabi, " Il semble cependant que l'enseignement du Coran s'édifie à la fois sur la valeur morale de l'individu et sur la destinée terrestre du groupe " ³²¹. Le Coran insiste sociologiquement sur le principe de " qui tue un homme, tue l'humanité entière " et sur le principe de libération des esclaves pour mettre fin progressivement à l'esclavage.

Le Coran immobilise la conscience humaine dans un engagement social permanent contre toutes les formes du mal. Par exemple, le Coran cite abondamment l'exemple de " toutes les sociétés défunctes qui ont quitté la scène de l'histoire, leur déclin n'a pas été causé par une baisse des valeurs marchandes mais par une baisse des valeurs morales. " ³²²

Dans son livre " *Lebbeik* ", Bennabi dévoile à travers l'histoire de Brahim l'humanisme musulman. Il met en exergue le principe d'espérance chez l'homme qui serait fondé sur la croyance en Dieu et sa miséricorde. Aucune déchéance ne serait irrémédiable, " quelle que soit sa déchéance une âme musulmane garde ainsi une certaine dignité par ce sentiment qu'elle a de l'opprobre, quand elle y a succombé. " ³²³. Les difficultés de la vie ne sont pas, pour l'écrivain algérien, le fait de Dieu ou du hasard. C'est de la faute de la société civilisée qui empêche ses membres d'accéder au bonheur.

Pour l'intellectuel musulman, le premier mot du Coran consiste à rétablir l'homme dans sa dignité et le remettre sur son trône dans la hiérarchie, en vertu de l'honneur d'être le vicaire de Dieu sur terre. L'homme est libre de ses actions mais aussi responsable vis-à-vis des autres règnes animaux et végétaux. Le Coran opère, dit-il, une rupture avec toutes les formes d'idolâtrie ou d'anthropomorphisme. Le message coranique a voulu libérer l'homme des servitudes face à une nature déifiée.

Mais paradoxalement, le message coranique semble être, pour Bennabi, à l'origine intellectuellement de l'idée en Occident de devenir maître de la nature. Sur le plan historique, l'écrivain algérien conclut que le Coran est un pont jeté dans l'histoire entre les civilisations de l'Antiquité et la civilisation actuelle, entre la pensée empirique de l'Antiquité et la pensée

³¹⁹ *Ibid.*, p.230

³²⁰ *Ibid.*, p.223

³²¹ *Ibid.*, pp.230-231

³²² BENNABI Malek, article Islam dans *Mondialisme*, p.128

³²³ BENNABI Malek, *Lebbeik*, éditions Dar el Gharb, Oran, 2004, p.27

scientifique moderne. Avec le Coran s'achève la pensée monothéiste, elle est son couronnement car son authenticité a été gardée à l'abri des altérations.

Au final Bennabi s'inscrit dans la continuité de la Tradition islamique sur le Coran, l'originalité de son travail sur le Coran se situe peut-être dans la perspective de lutte idéologique envers les dangers de l'orientalisme. En revanche, sur le plan scientifique, désire-t-il une étude collective et pluridisciplinaire du Coran en vue de faire taire les critiques de l'orientalisme et de redonner confiance aux musulmans face au scientisme ? Ou alors veut-il entreprendre d'investir de nouveaux champs de savoir appliqués à l'étude du Coran ?

Son positionnement reste tout de même apologétique, nous observons la difficulté chez Bennabi d'articuler l'idée d'une continuité monothéiste de l'islam avec l'idée de sa singularité par rapport au christianisme et au judaïsme quant à la non-altération de son message. Sa démarche est idéologique car elle envisage simultanément des objectifs scientifiques, psychologiques, religieux, sociaux, culturels voire politique. Son approche donne très peu d'indications quant aux moyens à mobiliser pour redéfinir une nouvelle doctrine de l'exégèse. En effet, comment fait-on pour consulter les idées et les convictions des élites et du peuple sur un sujet aussi sensible que le Coran dans une société colonisée et avec des moyens financiers dérisoires ?

3) *Comparaison avec Mohammed Arkoun*

Il nous paraît utile et pertinent de le comparer à l'approche scientifique du Coran que propose Mohammed Arkoun. L'historien de la pensée islamique rappelle qu'après la Seconde guerre mondiale, au moment où Malek Bennabi commence à écrire, les pays musulmans ont été contraints de développer une idéologie de combat pour se libérer du colonialisme. Le recours à la religion a été, dit-il, un levier idéologique pour les dirigeants, un repaire politique pour les opposants, un refuge moral pour les dominés et un instrument de promotion pour les nouveaux cadres de la société.

Bennabi semble faire partie de cette dernière catégorie au sein de la société algérienne musulmane où l'historien de la pensée islamique. Arkoun observe une disproportion croissante entre la consommation idéologique du Coran quotidiennement et la prise en considération par une pensée libre et critique de tous les problèmes que pose le Coran.

Dans son ouvrage *Lectures du Coran*³²⁴, Arkoun fait une double analyse critique d'un

³²⁴ ARKOUN Mohammed, *Lectures du Coran*, éditions Maisonneuve & Larose, Paris, 1982

ouvrage d'Al Sûyûti ³²⁵ et d'un ouvrage orientaliste sur le Coran. Là où Bennabi a une grille de lecture basée sur la lutte idéologique contre l'Occident et le rôle néfaste de l'orientalisme sur les élites de la renaissance musulmane, Arkoun, dans une démarche plus scientifique, considère au contraire que l'école traditionnaliste et l'école orientaliste sont à dépasser dans l'étude du Coran. Pire même, il les trouve même assez solidaires sur le plan épistémologique, beaucoup plus qu'avec la configuration nouvelle de la connaissance après la Seconde Guerre mondiale.³²⁶ La problématique actuelle pour Arkoun est la suivante :

"Comment interpréter et, éventuellement, dépasser la compétition récurrente entre le pragmatisme et l'empirisme de la raison religieuse qui se réclame d'une connaissance transcendante et intangible, le méthodologisme et le théoricisme de la raison scientifique moderne qui poursuit le projet d'une connaissance positive soumise à un perpétuel retour critique sur elle-même ? " ³²⁷

Autant, dit-il, l'exégèse et l'érudition musulmanes dé-historicisent ou escamotent les problèmes relatifs à la constitution du *Mushaf*, autant elles transcendantalisent les contenus du texte reçu. Autant, au contraire, l'érudition orientaliste s'en tient exclusivement aux données positives de l'histoire du Coran après 632, à la contextualisation linguistique et historique des versets. L'opposition des deux points de vue est radicale : aucune passerelle n'est prévue entre eux, alors que l'approche préconisée par Arkoun intègre :

"à la fois l'exigence théologique des croyants, l'impératif philologique de l'historien positif (mais non positiviste), la perspective de l'anthropologue et le contrôle critique du philosophe. Il n'est pas étonnant dans ces conditions, que les Musulmans aient toujours rejeté – le plus souvent, hélas, sans examen sérieux – les contributions les plus instructives des orientalistes. " ³²⁸

Pour l'historien de la pensée islamique, tout doit être analysé, pensé et situé " par une raison qui ne se coupe ni de l'Absolu vivant pour lequel témoignent tant de traditions, ni des positivités de l'histoire, des sociétés, de la biologie, du monde. "³²⁹. Il découpe l'histoire du Coran et de son exégèse en trois moments décisifs : 1) le temps de la révélation (610-632), 2)

³²⁵ Abū l-Fadl 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr ibn Muḥammad Jalāl al-Dīn al-Khudayrī al-Suyūṭī, né en 1145 au Caire, est un savant égyptien connu pour son œuvre abondante. Il fut un éminent savant et un théologien acharné de renom.

³²⁶ *Ibid.*, p.28

³²⁷ *Ibid.*, p.20

³²⁸ *Ibid.*, p.22

³²⁹ *Ibid.*, p.29

la collecte et fixation du *Mushaf* (632-936), 3) le temps de l'orthodoxie (936-...). Dans son étude du Coran, Arkoun se donne deux objectifs :

1. Enrichir l'histoire de la pensée en mettant en évidence les enjeux cognitifs intellectuels, idéologiques des tensions entre les multiples écoles de pensée.
2. Dynamiser la pensée islamique contemporaine en fixant l'attention sur les problèmes qu'elle a refoulés, les tabous qu'elle a érigés, les frontières qu'elle a tracées, les horizons qu'elle a cessés ou interdit de regarder : tout cela au nom de ce qu'elle a progressivement imposé comme unique vérité.

Pour Arkoun, plusieurs défis se dressent devant le chemin de la pensée islamique contemporaine. Continuera-t-elle à se contenter d'un exposé descriptif et linéaire sur les hommes et les œuvres ? Ou osera-t-elle le saut périlleux vers les analyses structurales et sémiotiques ? Si elle choisit la deuxième option, elle devra, dit-il, dépasser la mentalité ethnocentriste arabe et les exclusives théologiques tout en développant une recherche scientifique où elle interroge les dialectiques entre les notions de Révélation, Vérité et Histoire. Le tout avec en vue la perspective de remembrer la conscience contemporaine et les langages par lesquels elle s'exprime.

Par ailleurs, la confusion faite entre la conscience mythique et conscience historique engendre la conviction que l'outillage de la raison moderne serait identique à celui de la raison à l'œuvre dans le discours coranique. La tâche de la pensée islamique est donc de " renoncer aux discours apologétiques, à l'anesthésie des esprits pour assumer sa juste part dans le combat en cours pour le remembrement du sens, pour une meilleure maîtrise du destin des hommes dans chaque société et dans le mouvement général de l'histoire."³³⁰

Arkoun espère réinsérer les nouvelles approches scientifiques du Coran dans la vie spirituelle des musulmans et dans l'horizon scientifique du philosophe désireux de comprendre le fait religieux comme catégorie de la conscience humaine. Son projet scientifique sur le Coran a besoin, constate-t-il, de chercheurs bien formés, d'un environnement culturel propice et d'une coordination scientifique de grande qualité. Il veut pointer toutes les responsabilités qu'elles soient du côté du colonialisme qui a figé la vie intellectuelle, rigidifié la tradition et favorisé le repli des identités locales. De la même manière, Arkoun pointe celles des idéologies islamiques contemporaines qui ont réduit l'islam à un slogan militant autour des notions de *Dîn (religion)*, *Dawla (Etat)* et *Dunyâ (vie*

³³⁰ *Ibid.*, p.31

temporelle).

Il conclut que le défi scientifique au XX^{ème} siècle est aussi important que le défi linguistique que le Coran semble avoir relevé dans les sociétés arabes du VII^{ème} siècle. Les idéologies islamiques doivent selon lui comprendre qu'aucune relecture ne peut accéder au sens historique intégral des énoncés coraniques. Le projet scientifique d'Arkoun considère les études du Coran comme faisant partie d'une étude plus grande encore, celle des sociétés du Livre.

Il semble peu probable, en lisant *Le phénomène coranique* que Bennabi ait voulu aller aussi loin pour ouvrir de nouveaux horizons cognitifs. Bennabi voulait remobiliser son camp " musulman " contre un camp " ennemi " dans le cadre d'une idéologie de combat qui n'a pas pour seul objectif de faire avancer les sciences du Coran. Il veut, in fine, prouver que le Coran est une "vérité authentique". Il désire justifier l'expérience prophétique comme une "vérité travaillante" inspirante pour la société musulmane colonisée au XX^{ème} siècle.

C) Le prophète de l'islam comme exemple de " vérité travaillante "

Comme beaucoup de savants musulmans, Bennabi distingue le Coran, Parole divine, et le prophète " Muhammad ". Il insiste bien sur l'impossibilité du Prophète d'avoir pu écrire le Coran. Il a répondu à certaines accusations affirmant que Muhammad a rédigé le Coran lui-même. Pour faire la distinction, il conceptualise le " moi mohammadien ". Il concède qu'après la lecture du Coran, " on ne peut plus concevoir le " moi " mohammadien qu'en simple intermédiaire d'une intelligence métapsychique absolue. "³³¹. Nous allons voir ici le mouvement prophétique, le portrait psychologique du prophète et la distinction entre la révélation et la conscience prophétique.

1) Le mouvement prophétique

Pour Bennabi, depuis Abraham, des prophètes sont venus régulièrement parler aux hommes en étant dépositaires d'un message divin reçu par le moyen mystérieux de la Révélation. Il rappelle que les hommes ne peuvent pas entendre la révélation directement, ils ont donc besoin d'une médiation que représentent les prophètes. D'ailleurs, cette exclusivité est en soi une preuve, en effet,

" L'exclusivité de cette révélation et son contenu sont les caractères probants de la mission d'un prophète ; ils constituent par ailleurs le trait particulier du prophétisme qui est la donnée essentielle du monothéisme et sa preuve phénoménale. "³³²

En analysant la mission d'un prophète sur le temps long, elle n'est plus un fait singulier pour Bennabi. Au contraire, c'est " un phénomène continu qui se répète régulièrement entre deux marges de l'histoire, depuis Abraham jusqu'à Mohammed [...] sa répétition dans certaines conditions justifie l'existence générale du phénomène d'une manière déjà plus scientifique. "³³³. Le témoignage du prophète est, selon lui, le premier recours " pour établir tout d'abord l'historicité des faits soumis à notre critique. "³³⁴.

Bennabi veut éviter les excès de la critique biblique moderne qui a, selon lui, généralisé systématiquement le doute cartésien. Les prophètes ont créé avec eux les pseudo-

³³¹ *Phénomène coranique*, p.224

³³² *Ibid.*, p.86

³³³ *Ibid.*, p.87

³³⁴ *Ibid.*, p.88

prophètes, la critique moderne les a tous considérés comme des extatiques.

C'est la raison pour laquelle il tente de révéler les caractéristiques du prophétisme. Premièrement, c'est un absolu psychologique qui élimine tous les autres du " moi " dans la détermination finale du prophète pour son comportement permanent. Deuxièmement, c'est un jugement paradoxal sur les faits de l'avenir dicté par une sorte d'absolu qui n'a aucune base logique. Troisièmement, la continuité de la manifestation prophétique et sa similitude apparente et interne chez tous les prophètes.

Bennabi rappelle que le prophétisme est situé hors du " moi " prophétique, placé hors de leur équation personnelle, indépendant de lui. Le témoignage des prophètes sur eux-mêmes est la preuve de l'authenticité du message.

La tradition prophétique est la seconde source de l'islam, elle n'est pas historiquement aussi certaine que le Coran. On a colligé les paroles et les actes du prophète après sa mort en 632, comme les recueils de hadiths de Bukhârî³³⁵ et Muslim³³⁶. Plus tard, les docteurs de la loi fixeront des catégories : authentique, douteux, faux. Plusieurs récits décrivent les caractéristiques et permettent à Bennabi d'esquisser un portrait psychologique du Prophète Muhammad.

2) Portrait psychologique du Prophète

Pour Bennabi, il s'agit surtout d'esquisser un portrait psychologique. Tout d'abord, il rappelle son enfance et sa jeunesse, son père meurt avant sa naissance, le prophète de l'islam est élevé chez sa nourrice Halima, puis par sa maman. Il perd son grand-père puis il vit chez son oncle Abu Talib. Le prophète a eu des occasions de débauche mais ne les a pas saisies. Il voyage en Syrie et les habitants de La Mecque le surnomme " digne de confiance " : *al-Amin*. Quelques années plus tard, il se marie et effectue plusieurs retraites de méditation. L'intellectuel algérien s'arrête sur son mariage avec Khadija, femme riche et vertueuse, elle surclasse toutes les Koreïchites en vertu, en intelligence et en grandeur d'âme. Sa retraite spirituelle le rapproche des *hanîfs* qui pratiquent l'ascétisme (*al-zuhd*) suivant une tradition abrahamique. C'est une discipline individuelle, qui est différente au sein de la société de La Mecque. Elle est basée sur un syncrétisme païen et un vague monothéisme reflété par le souvenir d'Ismaël.

³³⁵ Muhammad al-Boukhârî connu sous le nom d'imam Boukhari (810-870) est un érudit musulman sunnite perse, spécialiste de la Tradition prophétique (hadiths).

³³⁶ Muslim (821-875) est l'auteur perse du second des deux recueils de hadiths les plus sûrs de l'islam sunnite. Ce recueil est appelé *La collection authentique de Muslim* fréquemment appelé *Sahih Muslim*.

Il était analphabète au moment où il reçoit la révélation coranique à La Mecque. Muhammad entre dans une profonde crise morale, il " n'est pas un esprit systématique à la recherche d'une théorie sur les origines et l'harmonie de l'univers, ni un caractère inquiet à la recherche d'une certitude."³³⁷. Au début, il doute de lui-même, bouleversé, Muhammad va partager ses angoisses avec son épouse Khadija. Après deux ans d'attente de révélation, il vit de nouveau des " moments douloureux, minutes pathétiques pour Mohammed qui cherche désespérément autour de lui et en lui-même la source mystérieuse d'où avait jailli le premier verset du Coran."³³⁸. Pour Bennabi, Muhammad recherche l'état de grâce :

" Sa surprise lors de la première révélation et, cette fois, son accablement devant l'investiture inattendue qu'il recevait sous la forme d'un ordre marquent, pour nous, deux états psychologiques particulièrement intéressants pour l'étude du phénomène coranique par rapport au Moi mohammadien. " ³³⁹

Mohammed accepte sa mission, prêche et attire de plus en plus de fidèles. Il est progressivement mis au ban de sa société puis expulsé. Les morts de Khadija et Abu Talib lui enlèvent un appui moral et un appui matériel qui sont très importants.

Après le serment d'Aqaba, commence l'hégire à Yathrib et la période médinoise. Le prophète arrive dans une société atomisée entre différentes communautés. Il va s'atteler d'abord à créer de la fraternité entre les Mecquois et les Médinois puis avec les tribus juives médinoises. Cette fraternité est pour Bennabi la base d'une nouvelle société puis d'une nouvelle civilisation. Cette première communauté musulmane va être confrontée à de nouveaux problèmes législatifs, religieux et militaires, et son leader Muhammad :

"va se révéler d'une intelligence surprenante, d'un jugement quasi infaillible sur la valeur des choses et de la psychologie des hommes, et d'un caractère que rien ne pourra ébranler. " ³⁴⁰

Bennabi divise la période prophétique en deux, la période mecquoise qui est surtout spirituelle, durant laquelle le prophète appelle et guide des élus et une élite. Quant à la période médinoise, elle " est à la fois la suite de la première et sa conséquence temporelle : le Prophète et le chef vont se doubler maintenant pour appeler et guider des masses populaires.

³³⁷ *Ibid.*, p.131

³³⁸ *Ibid.*, p.136

³³⁹ *Ibid.*, p.137

³⁴⁰ *Ibid.*, p.145

³⁴¹. Il insiste à la fois sur le pacte de la fraternité et la charte de Médine. De plus, le Prophète rend justice en appliquant la loi, prend des décisions politiques et dirige la guerre,

" le prophète est toujours là pour doubler le chef et souligner l'œuvre de celui-ci du trait caractéristique de sa mission qui donne à chaque détail de cette époque la marque spirituelle nécessaire qui la consacre à Dieu. " ³⁴²

Les batailles de Badr, d'Ohod, de Khandaq, de Honeïn et de Tabouk, sans oublier le traité d'Hudaybiyya ont dévoilé le génie militaire et diplomatique du prophète Muhammad. Il envoie également des messages diplomatiques aux grands souverains de l'époque. Ainsi,

" pendant que le Prophète maintenait constamment dans le sentier de Dieu la légion de martyrs qui le suivait, le chef donnait aux héros de son épopée les plus hautes leçons de diplomatie ou de stratégie militaire, faisant des musulmans, avec cette double orientation, les conquérants les plus désintéressés en même temps que les plus éclairés de l'histoire. " ³⁴³

Pour Bennabi, Muhammad est un modèle pour les âmes croyantes, les esprits clairvoyants et les caractères bien trempés, il développe :

" le sens de la responsabilité et le courage de l'initiative en chacun, il exalte la vertu la plus modeste, il signale à l'attention de tous le mérite le plus humble ; l'émulation et la stimulation engage chaque membre de la communauté, selon le mot du Coran, « dans une course vers le bien* ». " ³⁴⁴

Muhammad fait son dernier pèlerinage durant lequel il prononce son dernier sermon d'adieu, " Telle fut la dernière parole qui scella pour l'histoire la réalité de ce " moi " dont nous avons essayé d'esquisser le portrait psychologique afin d'éclairer le phénomène coranique. "

³⁴⁵

3) Distinction entre la Révélation et la conscience du Prophète

Bennabi rappelle que la Révélation se manifestait par une rougeur congestionnée au

³⁴¹ *Ibid.*, p.145

³⁴² *Ibid.*, p.147

³⁴³ *Ibid.*, p.148

³⁴⁴ *Ibid.*, pp.148-149

³⁴⁵ *Ibid.*, p.152

visage de Muhammad. C'était un phénomène indépendant de lui, en effet, sa liberté intellectuelle et sa mémoire sans faille ne pouvait rien face à cette dictée surnaturelle. La conviction personnelle du Prophète paraît :

"avoir été le résultat progressif d'une réflexion attentive, d'un scrupuleux examen des faits et d'une consciencieuse introspection [...] La pensée de celui-ci, sa sincérité, sa volonté, sa mémoire, sa sensibilité et la maîtrise des sens ne sont pas chez lui de vains mots. Bien au contraire, durant toute sa vie, il a manifesté ces qualités éminentes à un degré exceptionnel. " ³⁴⁶

Le Prophète Muhammad avait, dit-il, la certitude morale et intellectuelle que la révélation n'avait pas de source en lui et ne venait pas de sa volonté. C'est un processus qui se révèle comme le sens d'une pédagogie supérieure qui devait amener Muhammad :

" par une adaptation progressive de sa conscience à réaliser peu à peu en lui, la notion intime du phénomène coranique. On semble avoir voulu le préparer méthodiquement à la conviction nécessaire pour sa mission comme l'en prévient ce verset : " Nous allons te révéler une parole écrasante ". Coran LXXIII : 5. " ³⁴⁷

Deux méthodes sont utilisées pour prouver cette distinction, l'une positive, c'est-à-dire, une comparaison objective de l'édification du " moi " mohammadien. L'autre introspective, basée sur l'impersonnalité de la notion coranique et la conviction personnelle du prophète :

" Finalement, l'élaboration de celle-ci (sa conviction personnelle) semble avoir suivi un processus normal en embrassant, d'une part, les observations immédiates et directes de Mohammed sur son cas, et, d'autre part, un critère rationnel d'où Mohammed pouvait dégager sa conviction en appliquant sa raison aux données de son observation. " ³⁴⁸

Pour Bennabi l'islamologie moderne aborde ces études avec un esprit systématique n'ayant pas posé le problème de la conviction personnelle de Muhammad. Elle est pour lui un élément de première importance pour l'intelligence du phénomène coranique. Elle représente,

³⁴⁶ *Ibid.*, p.168

³⁴⁷ *Ibid.*, pp.174-175

³⁴⁸ *Ibid.*, p.178

en effet, " la clé du problème coranique quand on le pose sur le plan psychologique du moi mohammadien. "349.

Muhammad n'a aucune hallucination, le dialogue entre le " moi " mohammadien et la révélation demeure muet dans le discours coranique. Le prophète est tantôt interlocuteur directement intéressé tantôt témoin indirectement intéressé, Bennabi affirme que " nous sommes donc parfaitement en présence de deux notions qui se présentent avec des valeurs différentes aux yeux du Prophète : la notion personnelle qui révèle de son savoir humain, et la notion coranique qui lui est révélée. "350. La démarcation entre la notion coranique et la notion mohammadienne se fait, dit-il, au sein même du texte coranique, " la notion mohammadienne et la notion coranique représentent deux styles chacun avec son cachet, sa facture propre. "351

A la fin de sa mission, le Prophète a fondé à la fois la religion et l'Etat, il a su unifier le peuple arabe dans la structure de la *Umma* et lui a donné le jihad comme but à atteindre. A sa mort, ses successeurs vont poursuivre son œuvre, Abu Bakr va instituer le Califat en ayant vaincu la dissidence arabe. Quant à 'Umar, il va conquérir le monde ancien, perse et byzantin, et maintenir à la fois l'élan conquérant de la *da'wa* religieuse mais aussi de la *'asabiyya* des premiers musulmans Koreichites. Le prophète laisse à la civilisation islamique en pleine ascension un livre, le Coran, et un exemple, sa tradition prophétique.

Comme le dit Arkoun, une société du Livre se met en place avec comme référence un Livre révélé par un Dieu Transcendant qui parle aux hommes. Ce Livre va devenir pour tous les fidèles la Source ultime de toutes les normes idéales de la pensée et la conduite spirituelle, éthique, politique. Plus tard, la définition de ces normes nécessitera une technique de lecture des écritures détenue par les docteurs de la Loi. Ces derniers s'arrogeront le contrôle de l'orthodoxie et de l'orthopraxie des fidèles musulmans.

Conclusion

Bennabi en conclut que l'homme est avant tout un " animal religieux ", il en veut pour preuve toutes les expressions du religieux allant du totémisme au monothéisme. L'influence de Durkheim se fait sentir tout comme celle de l'*islah*, le réformisme musulman orthodoxe. Paradoxalement, Bennabi est plus ouvert à la pluralité des expressions du religieux en dehors de l'islam qu'à l'intérieur où il peut jeter l'anathème sur plusieurs sensibilités de l'islam, notamment le soufisme. Au sujet des deux sources scripturaires de l'islam, Bennabi reformule

³⁴⁹ *Ibid.*, p.178

³⁵⁰ *Ibid.*, p.190

³⁵¹ *Ibid.*, p.193

dans un langage moderne la Tradition musulmane.

Il est plus dans une démarche apologétique, même s'il s'en défend, que dans une démarche scientifique. Son originalité est d'insérer l'exégèse des sources de l'islam dans une idéologie de combat qu'il nomme " lutte idéologique ". Cette dernière semble remplir deux fonctions. La première est d'alerter l'opinion musulmane sur le danger de l'orientalisme. La deuxième est de redonner confiance aux musulmans face au scientisme et les idéologies séculières.

Pourtant alors qu'il critique la mauvaise influence des orientalistes dans son livre *Le phénomène coranique*, il le fait préfacier, de manière contradictoire, par le cheikh Draz formé à al-Azhar tout en maintenant le contact avec l'éminent orientaliste Louis Massignon. Au sujet de la préface du cheikh Draz, dont Bennabi sera déçu, elle nous indique également le regard qu'un savant traditionnel d'al-Azhar pouvait avoir sur le travail d'un intellectuel religieux. Cheikh Draz l'a félicité pour ce travail qui remplit deux objectifs : consolider la base rationnelle de la foi et stimuler spirituellement et intellectuellement la raison du lecteur du Coran. Il reconnaît la qualité d'écriture, la capacité de Bennabi d'articuler foi et raison et d'utiliser la langue française. En revanche, il considère que le travail de l'écrivain est dans la continuité de la tradition exégétique de l'islam depuis quatorze siècles. Bennabi présentait pourtant son travail comme une rupture avec les exégèses de la Tradition islamique. Draz critique le travail de Bennabi sur ses emprunts à l'école orientaliste et sa critique excessive envers le "cartésianisme". Finalement, cheikh Draz ne donne pas plus d'importance que cela au travail de Bennabi. Au mieux, nous sentons chez le cheikh du respect et, au pire, de la condescendance envers le travail de l'intellectuel algérien. Une chose est sûre en revanche est qu'il ne répond jamais à l'appel de Bennabi de poursuivre son travail collectivement.

Bennabi n'est légitimé ni par les savants de l'association des Oulémas algériens ni par un savant azharite. C'est sans doute la raison pour laquelle il donne le sentiment d'essayer de se donner une légitimité religieuse en tant que nouveau cadre de la société entre les oulémas et les militants nationalistes. Il essaye également de se faire une place intellectuelle entre les savants des universités islamiques et les orientalistes. Nous allons maintenant analyser la vision de l'histoire de Malek Bennabi.

II) "L'idée religieuse", le moteur de l'Histoire

Nous avons pu voir précédemment que "l'idée religieuse ", selon Bennabi, était à la base de tout décollage des civilisations. Il affirme ce postulat par rapport à sa lecture de la civilisation qu'il semble dupliquer à l'ensemble des civilisations, au point d'en faire une loi scientifique. Nous verrons, dans un premier temps, la vision de l'histoire de Bennabi. Dans un deuxième temps, nous analyserons le monde des idées et enfin, dans un troisième temps, nous étudierons son esquisse de philosophie de l'histoire.

A) Sa vision de l'Histoire

Tout intellectuel religieux musulman entretient un rapport singulier avec l'histoire de la civilisation musulmane. Dans l'Algérie coloniale, l'idée d'une responsabilité de l'islam dans le retard civilisationnel était répandue. C'est une des raisons qui pousse Bennabi à faire des recherches historiques. Au même moment, durant sa jeunesse, il découvre le réformisme musulman orthodoxe sunnite et Ibn Khaldoun. Nous verrons, premièrement, la place de " l'idée religieuse " entre l'histoire et la civilisation. Deuxièmement, nous comparerons la vision de l'histoire de Bennabi avec celle d'Ibn Khaldoun.

1) " l'idée religieuse " entre l'Histoire et la civilisation

Pour Malek Bennabi, l'histoire a des retours cycliques. Elle alterne les bons et les mauvais jours, des activités intenses et des sommeils profonds. Chaque civilisation doit avoir conscience de la phase dans laquelle elle se situe, de ses chances de progrès comme de ses risques de décadence. Selon l'écrivain algérien, tous les problèmes sociaux se règlent en fonction de la phase civilisationnelle dans laquelle se trouve votre groupe social. Il n'y a donc aucune fatalité ou déterminisme à avoir pour le monde musulman, ce dernier, dit-il, peut vivre un nouveau cycle de civilisation. C'est en effet une autre donnée essentielle de l'histoire.

Pour Bennabi, tout cycle serait défini par des conditions psycho-temporelles propres à un groupe social, ce groupe peut devenir ou redevenir sous certaines conditions une civilisation. Dès que ce groupe social perd les conditions de la civilisation, cette dernière émigre vers d'autres groupes sociaux. Le phénomène de civilisation, en se déplaçant, transfère ses valeurs dans une autre aire géographique.

Ainsi, la civilisation se perpétue " dans un exode indéfini et à travers de successives métamorphoses, chaque métamorphose étant une synthèse particulière de l'homme, du sol et du temps. "³⁵².

Il rappelle que " c'est Ibn Khaldoun qui a dégagé la notion du cycle dans sa théorie des " trois générations " où la terminologie, un peu sommaire, masque la profondeur de l'idée en ramenant les dimensions d'une civilisation à l'échelle de la dynastie, açabya. "³⁵³. Tout en s'inspirant d'Ibn Khaldoun, Bennabi trouve que son analyse est limitée sans trop entrer dans le détail. Il critique Ibn Khaldoun en se contentant de dire au sujet de sa théorie des trois cycles que :

" Bien qu'étroite, cette conception, qui s'inspire probablement de données psychologiques islamiques, nous invite à mettre l'accent sur l'aspect transitoire de la civilisation, c'est-à-dire à ne voir en celle-ci qu'une succession de phénomènes organiques dont chacun a nécessairement, dans un espace déterminé, un commencement et une fin. L'importance de cette conception vient de ce qu'elle permet de raisonner non pas sur les seules conditions de développement progressif, mais aussi sur les facteurs de régression, de décadence ; sur la force d'inertie d'une civilisation. Elle permet d'embrasser un tout dont les phases ne sont pas indépendantes : dans un processus biologique ce sont les causes de vie et de mort, contradictions internes, qui amènent l'être à son plein développement puis à sa désagrégation finale. " ³⁵⁴

Il considère également que l'histoire doit pouvoir inclure la dimension de la Transcendance divine, c'est-à-dire de réfléchir et de méditer sur les finalités du plan Divin. Pour ce faire, il propose d'appliquer à l'histoire une méthode prospective. Sa démarche entre en confrontation avec la conception dite " cartésienne " de l'histoire où Dieu est chassé des préoccupations humaines et au sein de laquelle la question du sens de l'histoire ne se pose plus. Son disciple Omar Benaïssa affirme ainsi que :

" L'histoire s'explique a posteriori, certes, mais en plus elle semble offrir les clefs qui permettent de révéler qu'elle a un but en vue duquel elle fait mouvement. Ce but n'est rien d'autre que la réalisation de la promesse divine de faire triompher le vrai. La fonction sotériologique est inhérente au mouvement même de l'histoire : l'homme va vers son salut. " ³⁵⁵

³⁵² BENNABI Malek, *Vocation de l'Islam*, éditions Albouraq, Paris, 2006, p.64

³⁵³ *Ibid.*, p.65

³⁵⁴ *Ibid.*, p.65

³⁵⁵ *Mondialisme*, pp.257-258

Pour Bennabi, l'histoire comporte deux aspects, l'un métaphysique est axé sur les finalités et l'autre historique est axé sur les causalités. Il défend une interprétation intégrale de l'histoire dans ses dimensions rétrospective et perspective en reprenant, nous dit-il, l'idée de Muhammad Iqbal d'un " plan d'ensemble ". Il considère l'histoire sur plusieurs niveaux, en effet,

" [...] Par rapport à l'individu, c'est surtout une psychologie : une étude de l'homme considéré en tant que facteur psycho-temporel d'une civilisation. Mais cette civilisation est la manifestation d'une vie, d'une pensée collective. Et de ce point de vue, l'histoire est une sociologie de l'étude des conditions de développement d'un groupe social, défini non pas tant par ses données ethniques ou politiques, que par le complexe d'affinités éthiques, esthétiques et techniques correspondant à l'aire de cette civilisation. D'autre part, ce groupe social n'est pas isolé et son évolution est conditionnée par certaines liaisons avec l'ensemble humain. De ce dernier point de vue, l'histoire est une métaphysique parce que sa perspective – qui s'étend au-delà du domaine de la causalité historique – embrasse les phénomènes dans leur finalité. ".³⁵⁶

L'histoire commence avec l'homme intégral avec sa double mission d'acteur-témoin au sein de sa société et se termine avec l'homme désintégré dans une société désintégrée qui ne fournit plus de base morale et matérielle à ses membres.

L'évolution historique d'une société passe par trois étapes qui rappellent les trois phases du cycle de civilisation d'Ibn Khaldoun. Elle est d'abord une société pré-civilisée puis elle devient une société civilisée et enfin fini par être une société post-civilisée. Se réapproprier la théorie du cycle des civilisations d'Ibn Khaldoun permet d'aborder, dans une perspective réformatrice, à la fois les conditions de développement progressif et les facteurs de décadence d'une civilisation.

Sur le plan de la philosophie de l'histoire, Bennabi fait l'inventaire dans son ouvrage *les Conditions de la Renaissance* des grands penseurs de Thucydide à Toynbee qui ont eu une réflexion philosophique sur l'histoire. A travers cet inventaire, il tente de comprendre la genèse, l'apogée et le déclin des civilisations mais surtout le mobile qui poussent les civilisations à entrer ou à revenir dans l'histoire. L'objectif pour l'intellectuel algérien est de trouver au sein de leur réflexion une pertinence et une utilité pour le cas de la civilisation musulmane.

³⁵⁶ BENNABI, *Mondialisme*, "A la veille de la civilisation humaine ?" , p.64

Il reprend la thèse d'Ibn Khaldoun et trouve dommage que sa théorie se soit arrêtée à un produit de la civilisation, l'Etat. Il décèle chez Guizot un scrupule cartésien à parler de religion. Marx est pour lui dans une logique du matérialisme, l'achèvement historique serait le résultat des nécessités matérielles et des besoins fondamentaux de l'homme. Ainsi, la civilisation serait pour le marxisme une opération mécanique involontaire. Bennabi cite Keyserling pour qui la civilisation occidentale est la synthèse de l'esprit chrétien et des traditions germaniques. Spengler est intéressant pour Bennabi mais il insère un facteur raciste au sein des doctrines historiques en affirmant que la civilisation est le fruit d'une race donnée. Walter Schubart affirme que la civilisation est le fruit d'une époque donnée quand Toynbee insiste sur le rôle du facteur géographique mais aussi le défi de la nature qui pousse les hommes à créer une civilisation. Il se dit déçu de ne pas trouver une approche historique ou une théorie qu'il le satisfasse pour interpréter la situation historique de la civilisation islamique. Dans la formation de cette civilisation,

" nous n'apercevons pas le facteur géographique ou climatique sous la forme d'un " défi " quelconque comme le suggère la théorie de Toynbee, ni le double facteur économique que représentent le besoin et les moyens industriels, suivant la théorie de Marx [...] Dans les idées de Keyserling, on peut trouver, sans doute, une esquisse analytique de l'épisode chrétien au sein duquel nous pouvons insérer l'épisode musulman, en raison de la similitude biohistoriques des données et qui se placent dans les deux cas au sein des évolutions similaires.

ii 357

Pour Bennabi, la civilisation est le fruit d'une " idée religieuse ", le produit d'une " idée fondamentale qui imprime à une société pré-civilisée la poussée qui la fait entrer dans l'histoire. Cette société construit son système d'idées conformément à cet archétype ". Progressivement, cette " idée religieuse " s'enracine dans une culture donnée. La civilisation, naît d'une " idée religieuse ", permet à une société d'entrer dans l'histoire. Elle doit ainsi remplir une fonction, Bennabi définit la civilisation comme :

" l'ensemble des conditions morales et matérielles qui permettent à une société donnée d'assurer à chacun de ses membres toutes les garanties sociales nécessaires à son développement. L'individu se réalise grâce à un vouloir et à un

³⁵⁷ *Les conditions de la renaissance*, p.71

pouvoir qui ne sont pas, qui ne peuvent pas être les siens mais ceux de la société dont il fait partie. " ³⁵⁸

A la base, " l'idée religieuse " dépose au sein de la société une énergie vitale qu'il faut juguler afin de lui donner des limites. Bennabi considère que l'énergie vitale de la civilisation islamique provient de l'islam en tant qu' "idée religieuse", non pas, contrairement à ce que pense Ibn Khaldoun, de l'esprit de corps des Arabes de La Mecque (*al-'asabiyya*) :

" [...] c'est l'idée islamique qui a subordonné l'énergie vitale de la société djahilienne aux exigences d'une société civilisée. Il n'est pas possible d'expliquer autrement ce conditionnement qui discipline les forces biologiques de la vie pour les mettre au service de l'histoire. En fait, à l'origine de toute civilisation, c'est le même processus d'intégration de l'énergie vitale qui se répète dans les conditions qui la rendent propre à sa fonction historique. " ³⁵⁹

Au sein d'une société, le vouloir et le pouvoir de cette dernière représentent, dit-il, " la projection directe de son univers-d'idées sur le plan social et moral."³⁶⁰. Au sein de cet univers-idées, il y a les idées qui changent les hommes et celles qui transforment les choses, en effet, les " premières détiennent le pouvoir de conditionner l'énergie vitale au seuil d'une civilisation. Les secondes, celui de conditionner la matière, dans la seconde phase du cycle."³⁶¹. Il faut également respecter les rapports entre les idées et les actions afin que la société soit efficace. Ces rapports sont de trois ordres :

"1) d'ordre éthique, idéologique, politique, par rapport au monde des personnes et même physiologique si on considère l'eugénisme ; 2) d'ordre logique, philosophique, scientifique par rapport à l'univers-idées ; 3) d'ordre technique, économique, sociologique, par rapport au monde des choses. " ³⁶²

Pour Bennabi, toute altération des liaisons des idées avec les trois mondes va engendrer des perturbations dans la vie sociale et des aberrations dans les comportements individuels. Il prend l'exemple de la civilisation islamique et, pour situer le début de la décadence du monde musulman à l'orient comme à l'occident, il se réfère à nouveau à Ibn

³⁵⁸ BENNABI Malek, *le problème des idées dans le monde musulman*, éditions Albouraq, Paris, 2006, pp.57-58

³⁵⁹ *Ibid.*, p.65

³⁶⁰ *Ibid.*, p.58

³⁶¹ *Ibid.*, p.72

³⁶² *Ibid.*, p.75

Khaldoun :

" Un historien (Ibn Khaldoun) auquel ce phénomène n'a pas échappé, l'a noté dramatiquement : « Il me semble que l'Orient (musulman) soit atteint de la même manière que le Maghreb mais à un degré qui correspond à son niveau social. Il me semble que la voix de la création appelle à l'engourdissement et au sommeil le monde, lequel a obtempéré... ». C'est Ibn Khaldoun qui, un siècle avant la chute de Grenade, note ce point de rupture sur le cycle de la civilisation musulmane, le point à partir duquel commence l'ère post-almohadienne, l'ère post-civilisée du monde musulman. " ³⁶³

Ensuite, rappelle-t-il, le processus d'altération des rapports entre les idées et les actions va se poursuivre au cours des siècles jusqu'à un point de régression. Bennabi nous dit que ces trois mondes - idées, personnes et choses - seront impactés, en effet :

"L'idée se figera, la marche deviendra une marche en arrière et la société musulmane rebrousse chemin, repassera – mais en sens inverse – par ses âges précédents. Mais son monde des personnes n'est plus à l'image du prototype originel. Il devient celui des mystiques puis des mystificateurs et des charlatans de toutes espèces, notamment l'espèce Zaïm. Et son monde des choses n'est plus modeste et nécessaire comme au temps de la djahilia. La chose reprend son empire sur les esprits et sur les consciences [...] " ³⁶⁴

Selon lui, une société qui trahit ses idées subit la vengeance de ces mêmes idées, la *Némésis* des idées trahies. Les modifications d'ordre psychologique entraînent des modifications d'ordre politique et économique. Ces nouvelles motivations, poursuit-il, détermineront à nouveau le comportement car " la psychologie précède et conditionne le social. " ³⁶⁵. L'idée est le canevas de toute l'activité sociale dans l'état où elle est incarnée, interprétée et comprise. Il rappelle que l'action est ainsi dépendante de l'idée dans ses motivations ou ses modalités opératoires. ³⁶⁶

A partir de l'exemple de la civilisation islamique, Bennabi justifie les cycles de la civilisation communs à toute société qui entre dans l'histoire. Il nous propose également un schéma de la civilisation musulmane en rappelant une loi historique :

³⁶³ *Ibid.*, p.54

³⁶⁴ *Ibid.*, p.56

³⁶⁵ *Ibid.*, p.161

³⁶⁶ *Ibid.*, p.163

" Toutes les valeurs psycho-temporelles qui caractérisent le niveau d'une civilisation donnée ne sont, en fait, que la traduction historique de cette relation organique entre une idée déterminée, l'Islam par exemple, et l'individu qui représente son support concret et qui est le musulman, dans ce cas. " ³⁶⁷

Il prend conscience des difficultés pour comprendre sa conception de " l'idée religieuse ". Il tente de la justifier sur le plan métaphysique dans *Le phénomène coranique*. Ensuite il prend soin dans la réédition de son livre *Les conditions de la renaissance* de préciser à la fois le rôle social de " l'idée religieuse " dans l'orientation de l'histoire mais aussi sur les traits psychologiques de l'individu. Il se base aussi, dit-il, sur les conclusions de Keyserling qui valorise l'importance de l'idée chrétienne, en tant que catalyseur, dans la synthèse de la civilisation occidentale. Pour Bennabi, la société musulmane est face au problème de la relance d'un nouveau cycle de civilisation sous un double aspect. En effet,

" Elle subit la Némésis des archétypes de son propre univers culturel, et la vengeance terrible des idées qu'elle emprunte à l'Europe, sans observer à leur égard les conditions qui préservent leur valeur sociale. Il s'ensuit une dévalorisation des idées héritées et des idées acquises qui porte le plus grave préjudice au développement moral et matériel du monde musulmane [...] Notre comportement actuel est entaché d'une double infidélité. Les musulmans ont perdu le contact avec les archétypes de leur univers culturel originel. Et ils n'ont pas encore établi, comme le Japon l'a fait, de véritable contact avec l'univers culturel de l'Europe. " ³⁶⁸

Le risque pour le monde musulman, insiste-t-il, est de sombrer dans les idéologies occidentales désuètes comme le marxisme ou le libéralisme. Le résultat dramatique sur le plan de l'histoire est d'être condamner à rester derrière l'Occident, toujours d'une étape :

" On ne fait pas l'histoire en emboîtant le pas aux autres dans tous les sentiers battus, mais en ouvrant de nouveaux sentiers. Ceci n'est possible qu'avec des idées authentiques qui répondent à tous les problèmes d'ordre moral et des idées efficaces pour faire face aux problèmes de la croissance d'une société qui doit se reconstruire. " ³⁶⁹

³⁶⁷ *Les conditions de la renaissance*, p.73

³⁶⁸ *Ibid.*, p.165

³⁶⁹ *Ibid.*, p.168

Les élites musulmanes ne doivent plus confondre, selon lui, l'authenticité et l'efficacité d'une idée et se contenter d'être dans une imitation stérile des idées mortes de la civilisation islamique et des idées mortelles de la civilisation occidentale. Pour Bennabi, les musulmans doivent retrouver leur créativité et définir eux-mêmes à partir de leurs propres motivations une nouvelle voie, une troisième voie entre le capitalisme et le communisme. Pour lui, l'islam doit faire l'histoire :

" L'idée islamique pour tenir tête aux idées efficaces des sociétés dynamiques du XXème siècle, doit récupérer sa propre efficacité, c'est-à-dire reprendre son rang parmi les idées qui font l'histoire. " ³⁷⁰

2) Comparaison avec Ibn Khaldoun

Bennabi s'inspire beaucoup d'Ibn Khaldoun dans sa conception de l'histoire, pourtant il y a, entre les deux hommes, à la fois des convergences mais aussi des divergences. Tout d'abord, Ibn Khaldoun, comme Bennabi, possédait une curiosité étonnante envers tous les aspects de l'activité humaine. Le savant du XIVème siècle s'intéressait à la fois à l'histoire, l'économie, la sociologie, la psychologie, la culture, la cosmologie, la métaphysique, la géographie, l'ethnologie ou encore la pédagogie. Ses méditations et ses réflexions sont le fruit de cette curiosité compilée dans son œuvre magistrale *La Muqaddima*. Mohamed Talbi³⁷¹ rappelle la définition que le savant maghrébin donnait de l'histoire :

" L'histoire, nous répond-il, a pour véritable objet de nous informer sur les sociétés humaines, (al-ijtima' al-insânî), c'est-à-dire sur la civilisation universelle, (ûmrân al-alam); de nous révéler les divers phénomènes auxquels cette civilisation, (ûmrân), est, par sa nature même, soumise : tels la vie sauvage, (al tawahhush); la vie civilisée, (al-ta'annus); les antagonismes de clans, (al-'asabiyât), et les différentes formes de domination qu'exercent les êtres humains les uns sur les autres; et de nous éclairer ainsi sur la naissance des divers royaumes et dynasties de tous rangs, sur les multiples acquisitions de l'Homme, sur les biens de consommation, (ama'âsh), les sciences et les industries, (al-sanâ'î'), fruits de son labeur et de ses efforts, et enfin sur tous les changements qui viennent modifier naturellement les données d'une civilisation, (ûmrân), déterminée. " ³⁷²

³⁷⁰ *Ibid.*, p.119

³⁷¹ Mohamed Talbi (1921-2017), il était historien tunisien, islamologue et penseur musulman.

³⁷² TALBI Mohamed, dans *Le sens de l'histoire*, article " Ibn Khaldoun et le sens de l'histoire", p.106

Pour Ibn Khaldoun, l'histoire n'est pas répétition mais évolution, elle n'échappe cependant pas à une forme de déterminisme en obéissant à des lois si le passé est rationalisé. Ibn Khaldoun observe empiriquement des constantes qui lui permettent de tracer des schémas expliquant l'évolution des dynasties, de l'Etat et des civilisations.

Selon l'islamologue Talbi, Ibn Khaldoun a puisé comme Bennabi sa théorie des cycles dans l'histoire même de l'islam après avoir dégagé une loi de l'examen de ce passé. Les Etats sont comme les individus, ils naissent, s'usent, vieillissent et meurent sur une période de trois générations, soit environ 120 ans.

Ainsi, pour Ibn Khaldoun, l'évolution cyclique est ternaire : 1) jeunesse et croissance 2) maturité et concentration du pouvoir 3) jouissance et décadence avec la possibilité d'avortement ou de nouveau départ avec l'injection de sang neuf. Le cycle des civilisations est basé sur la mobilité sociale et les luttes politiques. Les civilisations sont donc mortelles mais le flambeau de la civilisation demeure :

" Elles meurent, nous enseigne Ibn Khaldun, de la distorsion entre le progrès matériel et le progrès moral, lorsque l'animal finit par étouffer l'homme. Mais, si les civilisations passent, la Civilisation reste. ³⁷³

Ibn Khaldoun reprend l'exemple des Arabes qui ont repris le relai des civilisations byzantines et perses après l'avènement de l'islam. Concernant sa méthodologie de recherche, elle évite, indique Talbi, les raisonnements par analogie et les abstractions théoriques des oulémas au sein de l'islam. Ibn Khaldoun veut trouver une méthodologie plus sûre que la méthodologie classique basée sur la science du *hadith*. Talbi rappelle que le savant maghrébin veut inventer et découvrir de nouvelles règles. Ibn Khaldoun a la sensation d'inaugurer une nouvelle science indépendante, la science du *'umrân*. Cette science tente de donner un sens à l'histoire.

Elle inspirera la démarche de Bennabi qui veut lui aussi inaugurer une nouvelle science intitulée " le renouvellement de l'alliance ". Une des différences entre les deux idées, est que celle de Bennabi est basée sur un déterminisme historique de " l'idée religieuse ", c'est en effet elle qui est le moteur de l'histoire. Bennabi va développer une dialectique idée-histoire pour la justifier. En revanche, la nouvelle science d'Ibn Khaldoun a pour objet l'étude de la civilisation humaine et l'ensemble des faits sociaux. L'historien doit avoir des connaissances encyclopédiques car la nouvelle science d'Ibn Khaldoun veut prendre en

³⁷³ *Ibid.*, p.144

compte le changement social, politique et culturel qui intervient au sein des nations et des générations. Il est intéressant d'observer que le mouvement d'Ibn Khaldoun devient définition fonctionnelle chez Bennabi. Ils divergent, une fois encore, sur le mécanisme régulateur à savoir l'autorité de l'Etat chez Ibn Khaldoun et la conscience de l'individu chez Bennabi. Ibn Khaldoun affirme que l'état est oppresseur par nature là où Bennabi lance une entreprise de délégitimation de l'Etat. Pour Ibn Khaldoun, les institutions et les lois protègent si elles sont respectées et contraignantes, alors que Bennabi, au contraire, plus la religion est respectée et incarnée plus la société est stable et prospère.

Ils ne sont pas d'accord non plus sur l'interprétation de la Bataille de Siffin. Alors que Bennabi voit une première rupture au sein de la civilisation islamique qu'il dramatise, Ibn Khaldoun voit simplement une opposition entre un pouvoir basée sur la raison et un autre basé sur la religion. Ibn Khaldoun n'est pas surpris du glissement du pouvoir califal au pouvoir royal, en effet, la sécularisation des régimes est une loi. C'est inéluctable pour lui, par conséquent, il ne condamne pas les protagonistes mais les comprend. A l'inverse de Bennabi qui traite Mu'awiyya de demi-converti. L'intellectuel algérien considère que cette rupture est à porter au crédit de Mu'awiyya. Ibn Khaldoun insiste sur le fait que le Califat tient au consensus (*ijma'*) alors que l'Etat est soutenu par la *'asabiyya*. Ali a simplement perdu son combat contre Mu'awiyya car la *'asabiyya* (esprit de corps) de ce dernier était plus forte et plus nombreuse que la *'asabiyya* d'Ali, et ce, malgré sa noblesse religieuse et sa sagesse.

Pour Ibn Khaldoun, la *'asabiyya* est ni bonne ni mauvaise en soi, elle est le moteur de l'histoire beaucoup plus, sans la négliger, que " l'idée religieuse ". L'Etat se régénère sans cesse sous l'effet de la force motrice des petites *'asabiyya* qui se succèdent. En revanche, ils sont d'accord sur l'idée que l'histoire a un autre sens, un but ultime sous l'effet stimulant de la *'asabiyya* :

" celui de la marche toujours recommencée vers la civilisation. En effet, l'histoire nous enseigne qu'une force irrésistible pousse, fatalement et nécessairement, les hommes de la barbarie vers de formes de vie de plus en plus civilisées. ". L'homme se civilise sous la pression de la révélation de ses besoins et de leur satisfaction progressive grâce aux inventions illimitées d'une industrie sans cesse diversifiée. Il s'agit, comme on le voit, d'une civilisation toute matérielle, donnant lieu à une vie de plus en plus luxueuse et raffinée. "³⁷⁴

Pour Ibn Khaldoun, la civilisation est le résultat de la transformation du genre de vie

³⁷⁴ *Ibid.*, pp.122-123

des générations, obtenu par la satisfaction des besoins des individus. Alors que pour Bennabi, la civilisation est l'ensemble des conditions morales et sociales qu'une société offre à tous ses membres. Ibn Khaldoun affirme que la division du travail enclenche une spécialisation du travail, cette dernière va contribuer à des mutations économiques et dans les manières d'être. Les conditions morales et sociales améliorées, la civilisation va pouvoir offrir à la société de l'aisance, de la perfection et une croissance démographique. Autrement dit, la civilisation matérielle d'Ibn Khaldoun se définit comme une dynamique, un produit du développement démographique, social, urbain et économique. Cette dynamique passe par deux stades, *'umrân badawî* et *'umrân hadharî*. Pour l'islamologue Talbi,

" La notion de 'umrân est essentielle dans le système d'Ibn Khaldoun. Elle est la clé de voûte de sa Muqaddima. ³⁷⁵

Ainsi, pour Ibn Khaldoun, la civilisation est une synthèse entre un raffinement de luxe (*tafannun fî-l-taraf*), et une maîtrise parfaite des industries (*al-sanâ 'i'*) d'où l'importance de la ville et du degré d'urbanisation. Contrairement à ce qu'affirme Malek Bennabi, il considère que seul un Etat peut structurer et édifier une civilisation. L'Etat est la forme et la civilisation la matière, il n'envisage pas un Etat sans civilisation et *vice versa*. Comme Hobbes le dira plus tard avec le Léviathan, la civilisation a toujours eu besoin d'un organe répressif et politique pour assurer les conditions et les apports de la civilisation. Tout ce qui mène à désorganiser l'Etat engendre la décadence de la civilisation. Les raisons de la décadence sont nombreuses : crises économiques, mauvaise politique, crise démographique, fiscalité excessive, corvées et réquisitions, raréfaction artificielle des denrées et famines, injustices sociales et morales, luxe amollissant et gaspillages, le vol et la fraude, l'insécurité et le vice sous toutes ses formes, les plaisirs du ventre et du sexe.

Ibn Khaldoun cite le verset : " Lorsque Nous voulons ruiner une cité, Nous ordonnons à ceux qui y vivent dans le luxe (*mutrafîhâ*), et se livrent à la débauche. La parole contre cette cité alors se réalise, et Nous la détruisons de fond en comble. ³⁷⁶

Bennabi aussi est d'accord avec cette vision de la décadence sociale précédée par la décadence morale. Tous les deux mêlent l'observation empirique, les interprétations économiques et socio-psychologiques avec la réflexion théologique. Ibn Khaldoun, comme Bennabi, est un musulman intelligent par ses observations empiriques et convaincu par sa foi.

³⁷⁵ *Ibid.*, p.124

³⁷⁶ *Coran*, s.17, v.16

Leurs réflexions sont toujours en accord avec les *sunnat Allah* qui régissent le monde.

Ibn Khaldoun et Bennabi font souvent référence au Coran et à l'exemple de Muhammad comme homme parfait. Ce sont des hommes d'action même si Ibn Khaldoun a plus d'expérience politique et a pris plus le temps de la réflexion pour écrire la *Muqaddima*. Par exemple, Ibn Khaldoun avait une conscience aigüe de vivre la décadence de la civilisation islamique tandis que Bennabi vit un contexte de libération nationale beaucoup plus optimiste.

De plus, Nadine Picaudou rappelle dans son ouvrage³⁷⁷ sur le moment moderne de l'islam contemporain qu'il y a eu deux relectures contemporaines d'Ibn Khaldoun. L'une considère la théorie khaldounienne comme l'énonciation d'une loi d'évolution des sociétés humaines. L'autre comprend la réflexion du savant maghrébin sur le destin des Etats comme une thématique sur la grandeur et le déclin des civilisations. C'est la seconde qui intéresse les penseurs musulmans comme Bennabi.

Néanmoins, l'historienne française constate deux inflexions faites à la théorie d'Ibn Khaldoun. La première est sur la question de la civilisation, elle passe d'une perspective analytique chez Ibn Khaldoun à une perspective normative chez les penseurs réformistes : " La question de la civilisation, de son essor et de sa décadence les intéresse dans la mesure où elle leur permet a contrario de s'interroger sur les causes et les conditions du progrès. ".³⁷⁸

Il y a un enjeu revivaliste pour retrouver une grandeur perdue, les réformistes intériorisent le paradigme de la décadence des orientalistes attribuant l'arriération des sociétés musulmanes aux Ottomans. En revanche, ils récusent l'essentialisme de l'orientalisme quand il accuse l'islam d'être responsable de la décadence intellectuelle et politique des sociétés musulmanes. Il faut selon eux l'attribuer au déclin historique aux sociétés de l'Islam qui ont eu également des périodes de gloire. La deuxième inflexion de la pensée Ibn Khaldoun selon Picaudou est la croyance dans la nature illimitée du progrès humain.³⁷⁹ Les réformistes préfèrent la dynamique de la réforme religieuse (*islah*) à " l'élan conquérant de la '*asabiyya* " ³⁸⁰. Ils recherchent plus un antidote au déclin historique du monde musulman qu'une reprise de la notion khaldounienne de civilisation que l'on teinte du postulat européen d'un progrès illimité de l'humanité.

Pour Bennabi aussi, l'islam devient civilisation, cette équivalence est une marque de fabrique du réformisme musulman. La notion civilisation doit beaucoup à la pensée des Lumières en Europe, en effet, la normativité du modèle européen s'identifie à la notion de

³⁷⁷ PICAUDOU Nadine, *L'islam entre religion et idéologie, essai sur la modernité musulmane*.

³⁷⁸ *Ibid.*, p.65

³⁷⁹ *Ibid.*, p.66

³⁸⁰ *Ibid.*, p.66

civilisation. Bennabi reprend la dimension du progrès illimité et de la perfectibilité humaine, dimension proche de sa conception de l'*islah*. La civilisation devient ainsi un processus et un point d'aboutissement, la civilisation islamique doit dépasser le registre culturel et investir le registre social. Pour l'écrivain algérien, la civilisation est la finalité de l'*islah*, il fait une nouvelle association d'idées entre la pensée des Lumières et celle de l'*islah*.

En guise de conclusion, Bennabi et Ibn Khaldoun partagent l'envie d'un nouveau cycle de civilisation, cependant ce dernier théorise après l'échec de sa recherche politique d'une nouvelle *'asabiyya* alors que Bennabi idéologise l'islam pour accompagner le changement et le développement politico-économique des pays musulmans. Les deux ont voulu aussi totaliser l'expérience historique en lui donnant un sens métaphysique. Cependant Bennabi donnait aux idées un rôle historique plus important.

B) Le monde dynamique des idées chez Bennabi

Pour les disciples de Bennabi, il faut distinguer les idées authentiques et les idées fausses et surtout, les considérer comme des motivations supérieures pour l'homme. Omar Benaïssa rappelle aussi au sujet de " l'idée religieuse " de l'islam que pour Bennabi, " ce n'est pas l'islam qui a manqué de force, ce sont les musulmans qui ont dévié de l'esprit de l'islam, qui ont perdu progressivement de l'énergie reçue de la première génération des musulmans. "³⁸¹

Quant à Nour-Eddine Boukrouh, il pense que Bennabi s'est intéressé aux idées en tant que pulsions et motivations, ce sont " déterminants psychologiques des comportements individuels, en leur qualité de " drives " spirituels sans lesquels aucune œuvre collective n'est possible. "³⁸² Nous allons voir ici sa vision des idées, ses caractéristiques et si une nouvelle civilisation est possible à partir de " l'idée religieuse ".

1) " L'idée religieuse " chez Malek Bennabi

En philosophie, l'idée est une forme qui est le reflet de réalités supérieures immuables. Par sa reconnaissance, l'homme accède à la connaissance. En effet, " l'âme humaine a plus d'affinité avec elles qu'avec son corps et sa vie biologique, mais en même temps, elles sont objectives : elles sont les archétypes de ce qu'il y a de réel dans notre monde et sont ainsi des causes, c'est-à-dire des explications suffisantes de l'essence des objets qui en participent. "³⁸³.

Dans la philosophie moderne, l'idée conserve ses deux aspects : la représentation d'un objet et l'efficacité propre de la pensée. La religion philosophiquement parlant est une relation à une réalité supérieure, à un monde spirituel. Partant du roman philosophique d'Ibn Tufayl³⁸⁴ intitulé *Hayy Ibn Yaqzân*, la religion serait fondée sur plusieurs éléments constitutifs :

" [...] la foi en ce principe supérieur qui est dans son cas est le Dieu unique et créateur des traditions monothéistes abrahamiques que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam ; un système de croyances qui expliquent l'origine et la nature du monde, de notre âme, de la parenté qu'elle a avec les astres, etc. ; des

³⁸¹ BENNABI, *colonisabilité*, p.248

³⁸² *Le problème des idées*, préface, p.9

³⁸³ WORMS Frédéric (dir.), *Les 100 mots de la philosophie*, Paris, éd. P.U.F, 2013, p.99

³⁸⁴ Ibn Tufayl est un philosophe andalou, médecin, astronome, mathématicien et mystique soufi. Il est né en 1110 et meurt en 1185 à Marrakech. Il est également connu en Occident sous le nom d'*Abubacer*.

devoirs moraux où s'exprime la responsabilité de prendre soin de l'œuvre de Dieu [...] "³⁸⁵.

Bennabi affirme, dans sa volonté de donner une définition fonctionnelle à " l'idée religieuse ", la nécessité d'une dimension spirituelle dans les motivations qui animent les hommes et déterminent leurs actions. Les idées motivent les groupes sociaux, donnent du sens et régissent leurs vies, elles sont dans un premier temps une réponse à un vide cosmique : regarder vers la terre ou regarder vers le ciel. Bennabi rappelle que l'humanité face au vide cosmique adopte deux attitudes.

La première est de regarder ses pieds, la terre, elle permet de développer une " culture d'empire " aux racines techniques. En guise d'exemple, il cite l'histoire de Robinson Crusoé qui découvre le monde des choses dans son île déserte. La deuxième attitude est de lever ses yeux vers le ciel, elle permet de développer une " culture de civilisation " aux racines éthiques et métaphysiques. Il cite, en opposition à l'histoire de Robinson Crusoé, celle de *Hayy Ibn Yaqhdan* où il accède au monde des idées.

Pour l'écrivain algérien, l'idée devient un archétype et intervient dans les trois mondes avec lesquels l'homme est en interaction : le monde des choses, le monde des personnes et le monde des idées. Sur le plan des similitudes, il observe des traits communs entre le : " développement mental de l'individu et le développement psychosociologique de la société."³⁸⁶.

Pour lui, " L'action ne peut donc se déterminer en dehors d'un schéma qui implique, en même temps que ses termes visibles (l'homme et son outil), un élément idéal représentant ses motivations et ses modalités opératoires."³⁸⁷ . Il théorise trois âges d'une société : 1) société pré-civilisée 2) société civilisée 3) société post-civilisée.

L'idée doit posséder trois propriétés, un pouvoir de tension, un pouvoir d'intégration et un pouvoir d'orientation. Ces trois caractéristiques jouent le rôle de liant entre les individus d'une société homogène. Une " idée religieuse " comme l'islam possède, par son pouvoir de tension, une promesse mineure d'efficacité sociale et une promesse majeure du paradis céleste.

L'islam, " idée religieuse " sacralisée, est à distinguer des " idées mortes " et des " idées mortelles ". Elle est à la fois une " idée imprimée " issue de la Révélation coranique, et

³⁸⁵ *Ibid.*, p.36

³⁸⁶ *Le problème des idées*, p.51

³⁸⁷ *Ibid.*, p.13

une " idée exprimée " dans l'histoire de la civilisation musulmane. L'intellectuel algérien poursuit sur la dialectique entre " idée imprimée " et " idée exprimée " :

" Quand les archétypes sont effacés, on n'entend plus l'accent de l'âme dans le concert. Les idées exprimées, n'ayant plus de racines dans le plasma culturel originel, se taisent à leur tour, elles n'ont plus rien à exprimer ; elles ne peuvent plus rien exprimer. La société qui en est à ce point s'atomise faute de motivations communes comme en Algérie après la révolution. " .³⁸⁸

Il rappelle que " la société musulmane a reçu son message imprimé il y a quatorze siècles sous forme de révélation. "³⁸⁹. La révélation de " l'idée religieuse " a créé ainsi de l'adhérence et de la permanence sans quoi la société s'engouffre dans l'individualisme et l'atomisme. Bennabi avance également, à partir de l'exemple de la civilisation musulmane, qu'une idée doit être authentique et efficace pour devenir une force sociale. Mais peu importe qu'elle soit vraie ou fausse, son succès dépendra de son dynamisme, de sa fidélité à son univers culturel et à la conjoncture. Effectivement, une idée authentique n'est pas toujours efficace et une idée fausse peut en revanche l'être :

" L'authenticité est intrinsèque, spécifique, indépendante de l'histoire. L'idée vient au monde vraie ou fausse. Quand elle est vraie, elle gardera son authenticité jusqu'à la fin des temps. Par contre, elle peut perdre son efficacité au cours de sa carrière, même si elle est vraie [...] Une idée est vraie ou fausse sur le plan théologique, logique, scientifique, social. Mais son histoire ne dépendra pas de son caractère intrinsèque, elle dépendra de son dynamisme, de son pouvoir au sein d'un univers culturel et enfin de la conjoncture. " ³⁹⁰

Des idées inauthentiques ont marqué l'histoire car elles sont efficaces, il rappelle les idées de science, de progrès, de civilisation qui sont même devenues des mythes. Quant à l'Islam, une idée authentique pourtant, il rappelle que les musulmans furent efficaces dès lors qu'ils étaient en phase avec l'archétype de l'islam :

" Les brillantes victoires qui mirent en place les bases temporelles de l'empire musulman développèrent encore cette logique de l'efficacité tout en enracinant

³⁸⁸ *Ibid.*, pp.83-84

³⁸⁹ *Ibid.*, p.80

³⁹⁰ *Ibid.*, pp.113-114

davantage la notion d'authenticité de la vérité islamique dans les consciences musulmanes. " ³⁹¹

Il observe que l'authenticité des idées n'est plus d'ordre philosophique ou moral mais d'ordre pratique, en effet, les idées sont justes si elles assurent leur succès. Bennabi cite souvent l'exemple du communisme, qu'il considère comme une " idée religieuse", pour illustrer sa conception de l'idée.

Au sujet de l'islam, il s'agit moins de le défendre dans son authenticité que de lui rendre son efficacité sociale. La société musulmane peut récupérer son efficacité en mettant, à la base de sa planification, un double postulat : toutes les bouches doivent être nourries, tous les bras doivent travailler.

La société musulmane subit encore, à l'époque de Bennabi, la *Némésis* des idées trahies, leur vengeance pour avoir fait le choix des " idées mortes " et des " idées mortelles ". A cause de cette double infidélité, le contact a été perdu avec les archétypes de son univers culturel et n'est pas encore établi avec l'univers culturel européen. Le changement d'une société se fait dans son rapport avec ses idées et ses croyances. L'imitation de la civilisation occidentale, par exemple, ne permet pas un changement réel et profond de la société musulmane.

Les idées sont victimes, dans la société musulmane, du despotisme de la chose et de la personne surtout quand un idéal est incarné par une personne ou une chose. Il rappelle, pourtant que l'islam protège de l'incarnation des idées³⁹² ou du culte de " l'homme providentiel ".

Il constate également deux autres problématiques, la première est que l'intellectuel musulman est le moins convaincu de la valeur sociale des idées en gravitant souvent autour des " idoles politiques ". La seconde est l'indifférence ou l'ignorance des musulmans au sujet des idées qui font l'objet d'une " lutte idéologique " faussant la valeur des idées par des phénomènes d'induction assez obscures.

Pour Bennabi, les idées divisent la société musulmane en deux sociétés qui se superposent : une société de l' " idée morte ", ankylosée, qui a perdu son rayonnement social, en face, une société de l' " idée mortelle ", révolutionnaire, au rayonnement mortel dont l'idée n'exprime rien, une pseudo-dynamique.

³⁹¹ *Ibid.*, p.116

³⁹² *Coran*, S.3, V.144

" L'idée religieuse ", efficace et authentique, doit permettre aux musulmans d'assumer leur rôle de communauté témoin, de frères des autres hommes pour sauver ensemble leur destin commun. L'islam doit être une " vérité travaillante ", authentique et efficace.

Pour Bennabi, le rôle social de la religion est donc celui d'un catalyseur qui transforme des valeurs de leur état brut à un nouvel état psycho-temporel correspondant à un stade de civilisation. Ainsi, dit-il, l'homme biologique devient une entité sociologique, le temps une simple durée chronologique doit être évaluée en heures de travail et le sol agricole doit être au service de l'industrialisation pour pourvoir aux multiples besoins de l'homme.

Tout travail de reconstruction de la culture musulmane implique le retour aux sources de l'islam, comme l'ont fait les réformistes musulmans. Il consiste pour Bennabi au dépouillement du texte coranique de sa triple gangue, théologique, juridique et philosophique. Même Mohammed Arkoun pourrait être d'accord Bennabi quand l'universitaire affirme :

" Aujourd'hui, nous disons qu'il est nécessaire de libérer le noyau mythique originel, l'Intention libératrice des Ecritures de toutes les doctrines, pratiques et croyances confondues sous le nom de religion. " ³⁹³

2) *Le rôle de " l'idée religieuse " dans les autres civilisations*

Gabriel Martinez-Gros nous indique qu'Ibn Khaldoun ne sépare jamais la religion de son incarnation politique, " la religion est ce qui donne corps et forme à un peuple, et, à l'inverse, un peuple se définit d'abord par sa religion. La preuve de la véracité de la religion, c'est qu'elle règne. " ³⁹⁴. L'universitaire français donne de nombreux exemples de la confusion entre les empires et les grandes religions : le christianisme et Rome, le judaïsme et le royaume d'Israël ; l'islam (la religion musulmane), c'est l'Islam (l'Empire islamique). La religion et le pouvoir temporel ont souvent été liés, la religion a contribué à la fondation de ces empires religieux mais tous ces empires ont d'abord eu besoin d'un esprit de corps :

" La fondation de ces empires religieux suppose donc à la fois une croyance prosélyte - une dawa, un « appel », une « cause » - et ce qu'Ibn Khaldun nomme une asabiyya, c'est-à-dire un rassemblement de solidarités tribales ou « bédouines » animées par cette cause religieuse et par l'ambition commune de

³⁹³ *Lectures du Coran*, p .25

³⁹⁴ Gabriel Martinez-Gros, L'histoire, article « Qu'en dirait Ibn Khaldun ? » Mensuel 416 - octobre 2015

conquérir. En un mot, un empire naît (souvent) d'une conquête dictée par une foi religieuse. " ³⁹⁵

Bennabi a en partie raison car il insiste surtout, dans ses emprunts à Ibn Khaldoun, sur l'appel, la *da'wa*, plus que sur la cause, la *'asabiyya*. Or, pour le savant maghrébin du XIV^{ème} siècle, les deux sont inséparables, avec tout de même une prééminence de la cause sur l'appel, de la *'asabiyya* sur la *da'wa*. De plus, Bennabi fait de " l'idée religieuse " la cause unique et exclusive pour toutes les civilisations issues d'un empire.

L'historien Gabriel Martinez-Gros rappelle qu'il y a eu des différences entre ces empires religieux. Le judaïsme a été une *da'wa* mais sans *'asabiyya* capable d'en faire un royaume d'emblée. C'est l'expérience du désert durant quarante ans à l'époque de Moïse qui est décisive pour faire acquérir au peuple juif les valeurs bédouines. Le peuple juif est devenu ainsi un royaume grâce à sa nouvelle *'asabiyya*. Au sujet du christianisme, Gabriel Martinez-Gros rappelle que cette religion est née d'abord soumise, après l'Empire romain, en Palestine juive asservie par Rome et par l'impôt. Le christianisme ne s'est pas confondu avec le pouvoir, et il n'assumait pas des fonctions de violence et s'est imposait sans violence :

" Ibn Khaldun ajoute qu'ils ne dirigent pas la religion, qui obéit au pape. Ce qu'il discerne dans cette séparation des fonctions religieuses et politiques, c'est ce que nous nommons la séparation du spirituel et du temporel. Il en fait l'héritage de la naissance distincte de l'empire - romain - et de la religion - juive - dont l'union donne la Chrétienté. " ³⁹⁶

Pour ces deux religions, à la différence de l'islam, la religion et la conquête n'ont jamais coïncidé. En effet, les débuts de l'islam confondent le déploiement des bédouins arabes et message religieux, tout comme sont confondues les fonctions de guerre et les fonctions du sacré dans la personne du Prophète Muhammad. Ces confusions se retrouvent encore chez les deux premiers califes :

" La preuve de cette union du pouvoir et de la religion, c'est en effet le califat, succession du Prophète à la tête du peuple, et dans tous les pouvoirs qu'il avait exercés à l'exception de la prophétie bien sûr ; et c'est le djihad, qu'il avait ordonné et que ses compagnons menèrent à bien en lançant les Arabes à la

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*

conquête du monde. La guerre associée à la religion est donc pour Ibn Khaldoun un caractère propre de l'islam. " ³⁹⁷

L'islam n'a pas conquis, comme le christianisme ou le bouddhisme de grands et vieux empires sans volonté d'expansion. Gabriel Martinez-Gros rappelle qu'ils ont aidé au désarmement de ces empires. Au contraire, dit-il, de la religion musulmane qui s'est constituée dans la phase " bédouine " et violente du rassemblement de l'*asabiyya* et de l'ambition de conquête. Il poursuit son argumentaire en précisant que la religion musulmane est le seul monothéisme qui implique les devoirs de la guerre dans ceux de la religion. Pour Martinez-Gros, c'est la seule religion qui reconnaisse et utilise la véritable nature de la constitution des groupements politiques telle qu'ils ont été analysé par Ibn Khaldoun.

Il rappelle également qu'Ibn Khaldoun considère comme une preuve de la vérité de l'islam, sa conformité avec la nature humaine et les lois du politique. Dans la théorie d'Ibn Khaldun, une fois conquis, l'empire devient un puissant civilisateur, il apaise puis éradique la violence que porte son message originel. De plus, les fonctions de la religion se séparent ainsi peu à peu du politique.

La religion musulmane, confiée à des théologiens et à des lettrés, s'est pacifiée également, comme le judaïsme et le christianisme avant elle. Pour Martinez-Gros, après le XI^e siècle, la religion musulmane est clairement abandonnée aux Arabes (et aux Persans), parce que ces derniers ont perdu le pouvoir politique au profit des Turcs. Les Turcs tiennent l'islam pour un ornement spirituel prestigieux mais sans importance pour leur assise politique. Ibn Khaldoun explique que :

" les Arabes voyaient dans la loi religieuse leur religion. Ils considéraient le Prophète comme un des leurs et ses lois comme leur manière et leur voie propres, qui les distinguaient des autres peuples. Mais les non-Arabes [ici, les Turcs et les Berbères] ne partagèrent pas ce point de vue. Leur respect [pour les charges religieuses] n'était dû qu'au fait qu'ils étaient musulmans. Ils les confièrent donc à des gens qui n'étaient pas de leur clan et qui avaient exercé les mêmes charges sous les dynasties califales précédentes. [...] Sous ces États purement temporels qui succédèrent aux califes, ces fonctions furent ainsi abandonnées à ce genre de citoyens faibles [qu'étaient devenus les Arabes] " ³⁹⁸

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*

Les Arabes sont exclus des fonctions du gouvernement et de la guerre mais ils demeurent maîtres de la religion. Même si les nouveaux peuples turcs, berbères ou mongols ont embrassé l'islam, leur pouvoir ne repose pas sur la religion comme celui des premiers califes arabes. L'historien français insiste sur le fait que ces peuples ont conquis leur royaume en rassemblant une *asabiyya* ethnique, la religion ne leur était d'aucune utilité politique. Il affirme que la religion musulmane et le *djihad* ont compensé chez les Arabes ce que leur manque de puissance. Mais une fois pacifié l'Empire islamique et tombé l'enthousiasme religieux, les Arabes ont perdu leur place politique au profit des Turcs, des Berbères et des Mongols plus puissants :

" A l'inverse, explique Ibn Khaldun, quand la qualité de la religion se transforme et dégénère, le pouvoir s'écroule. La domination ne dépend plus que de l'esprit de corps [asabiyya], et la religion ne peut plus rien lui ajouter. Alors, l'État est vaincu par des clans qui lui étaient autrefois soumis, mais qui étaient de force égale ou supérieure, et qu'il avait pu dominer grâce à la force supérieure de la religion, malgré la supériorité de leur esprit de corps [asabiyya] et leur plus grand enracinement au désert. "³⁹⁹

Martinez-Gros conclut que " c'est l'élan religieux originel qui porte ici la violence, et l'État qui désarme et pacifie."⁴⁰⁰. Nous avons tenté de mettre en lumière et avec précision jusqu'où Bennabi s'inspire des théories d'Ibn Khaldoun. Nous pouvons déjà imaginer quel type d'esquisse de philosophie de l'histoire Bennabi va produire.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*

C) Esquisse de philosophie de l'histoire

Bennabi n'est pas un historien de formation, pourtant, il propose une esquisse de philosophie de l'histoire de la civilisation musulmane. Nous avons vu précédemment qu'il a lu les œuvres d'illustres philosophes de l'histoire comme Oswald Spengler et Arnold Toynbee. Nous analyserons ici sa lecture historique de la civilisation islamique que nous divisons en trois temps : la période classique, la période contemporaine et la Renaissance musulmane à partir du XIX^{ème} siècle.

1) *Epoque classique*

Malek Bennabi rappelle les différentes phases du cycle de civilisation, il en dénombre trois : 1) sa genèse : phase de l'âme, 2) son apogée : phase de la raison 3) son déclin : phase des instincts primitifs. Ensuite, il analyse la relation homme et "idée religieuse" durant ces trois phases. Dans la phase de la genèse, l'homme est libéré de ses instincts par " l'idée religieuse " qui le discipline et l'insère dans un projet collectif. A son apogée, il observe une baisse du niveau de la morale de la société, une carence dans l'efficacité sociale de " l'idée religieuse ". Enfin, à son déclin, il précise que :

" l'instinct refoulé, grâce à l'idée religieuse, continue, de ce fait, ses tentatives de se libérer, la nature reprend, progressivement, sa prééminence sur l'individu et sur la société. Lorsque cette libération atteint son point culminant, la troisième phase de la civilisation commence. C'est la phase de l'instinct qui se dévoile totalement. La fonction sociale de l'idée religieuse prend fin. "⁴⁰¹.

Il note une nuance cruciale, à savoir celle entre l'état de pré-civilisation et de post-civilisation dans une société. La société algérienne, par exemple, se situe dans l'état de post-civilisation, ce qui nécessite un renouvellement de la compréhension et de l'expérience de " l'idée religieuse ". Pour sortir de cet état, la société doit avoir un mobile, un défi pour apporter une réponse collective qui est, dans le cas de la société algérienne, celui de la renaissance.

Il propose un schéma explicatif pour vulgariser ses idées :

⁴⁰¹ *Les conditions de la renaissance*, p.76

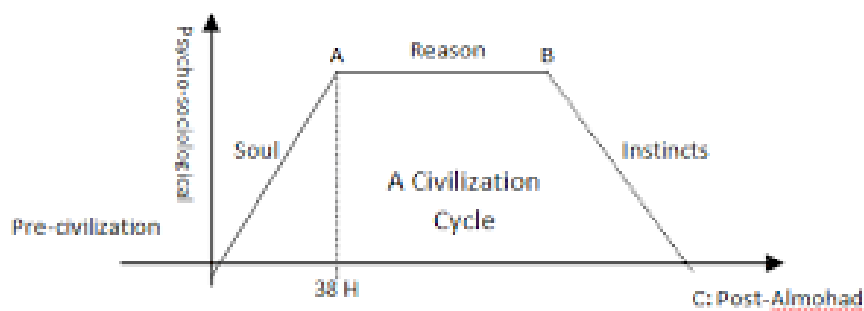


Diagram representing Islamic Civilization

Pour Bennabi, la civilisation musulmane a traversé plusieurs moments psychologiques.

Premièrement, l'islam est une " idée religieuse " portée par des hommes frustes, des bédouins qui incarnaient la quintessence de la nouvelle civilisation. Ils étaient portés jusqu'au sommet spirituel par l'élan de leur âme. La synthèse fondamentale, dit-il, de la civilisation musulmane est purement religieuse.

Deuxièmement, après le succès historique de l'épopée prophétique et celle des deux premiers califes, la bataille de Siffin en 657 est un tournant temporel. Elle sonne la fin de son épopée spirituelle et paradoxalement, nous dit Bennabi, le commencement de sa décadence. Il accuse le " demi-converti " Mu'âwiyya d'avoir brisé une synthèse entre le spirituel et le temporel et d'avoir relancé la lutte entre l'esprit djahilien et l'esprit coranique. La civilisation islamique accède au palier de la raison mais " l'idée religieuse " n'évolue plus " dans la profondeur de l'âme humaine "⁴⁰². Il reconnaît que le monde musulman a néanmoins connu une civilisation brillante à Cordoue ou Bagdad mais celle-ci n'était, selon lui, que le fruit d'une dénaturaton :

" de la synthèse originelle réalisée par le Coran et fondée sur l'équilibre de l'esprit et de la raison, sur la double base, morale et matérielle, nécessaire à tout édifice social durable. En réalité, le monde musulman n'a pu survivre à cette première crise de son histoire qu'en raison de ce qui avait subsisté en lui de l'impulsion et de la force vive coraniques. "⁴⁰³.

Les vertus de l'islam, incarnaient par des leaders comme l'imam Malik ou Omar Ibn

⁴⁰² *Les conditions de la renaissance*, p.59

⁴⁰³ *Vocation de l'islam*, p.67

Abdelaziz⁴⁰⁴, ont maintenu au sein du monde musulman " le ferment de vie déposé en lui par le Coran "⁴⁰⁵ :

" On comprend le prix que le grand sociologue que fut Muhammad attachait aux vertus morales en tant que force essentielle des civilisations. Mais l'échelle des valeurs s'inverse aux époques décadentes et les futilités paraissent alors de grandes choses. Et quand ce renversement a lieu, l'édifice social – ne pouvant tenir uniquement par les étais de la technique, de la science et de la raison – doit s'écrouler, car l'âme seule permet à l'humanité de s'élever. Où l'âme fait défaut, c'est la chute et la décadence, tout ce qui perd sa force ascensionnelle ne pouvant plus que descendre, attiré par une irrésistible pesanteur. " ⁴⁰⁶

Selon l'écrivain algérien, quand l'âme fait défaut, c'est la décadence de la civilisation islamique qui ne peut plus s'élever ou se maintenir. Faute de motivation supérieure qui pousse une civilisation à s'élever vers le beau, le vrai et le juste, la civilisation islamique ne pouvait que redescendre après la chute de Bagdad en 1258 et celle de la dynastie des Almohades en 1269.

Troisièmement, il affirme que la décadence est amorcée par des instincts primitifs inférieurs à l'âme et à la raison. Après son apogée, le monde musulman rentre progressivement, après la dynastie des Almohades, dans une période historique de décadence, précédant le colonialisme, dominée par la " colonisabilité ". Pour Bennabi,

" l'échec de l'unitarisme politique de la dynastie maghrébine des Almohades, dernière tentative de colmater les brèches de la société musulmane menacée de déclin, a été le moment historique et psychologique où le musulman a décroché de la scène où se fait l'Histoire pour sombrer petit à petit dans l'humiliante condition de la colonisabilité. L'"homme post-almohadien" est un homme démissionné de l'histoire, un homme sans efficacité sociale, incapable de reproduire le geste créateur de ses ancêtres de l'âge d'or. Il marque bien le moment de rupture. " ⁴⁰⁷

Durant cette période, l'intellectuel musulman observe que les instincts primitifs autrefois refoulés réapparaissent, la société revient au stade ancestral et tribal qui annonce la

⁴⁰⁴ Omar Ibn Abdelaziz est né vers 682 et mort en 720 à Alep. Il est le huitième calife omeyyade. Omar est parfois considéré par la Tradition musulman sunnite comme le cinquième calife bien guidé de l'islam pour sa sagesse, sa justesse et sa grande piété.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.68

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p.68

⁴⁰⁷ *Colonisabilité*, p.250

fin des grandes villes et des grandes dynasties. L'atomisation de la vie en société devient la règle. " L'idée religieuse ", dit-il, n'est plus vécue par les musulmans avec la même tension.

Ce qui va engendrer de nombreuses conséquences qu'il va énumérer : la fin de cycle de civilisation et son exode, la fin du rayonnement de l'esprit, la dislocation du monde musulman, l'émergence d'une foi individualiste et d'un individu à l'état végétatif, l'essor du maraboutisme comme refuge spirituel.

Pour donner un exemple, Bennabi rappelle l'œuvre magistrale d'Ibn Khaldoun qui a pourtant si peu inspiré ses contemporains. De plus, il observe qu'aucun pouvoir temporel n'a pu combler " cette unique source d'énergie humaine qu'est la foi "⁴⁰⁸, pas même la renaissance Timouride ou encore l'Empire ottoman incapables d'impulser un mouvement.

En analysant les raisons, Bennabi conclut qu'il y a une hérédité biologique mais aussi une hérédité psychosociologique : " dans un cas comme dans l'autre, les actions et les pensées de l'individu s'élaborent d'après des canevas originels qui sont héréditaires. "⁴⁰⁹. Le penseur musulman met en exergue le lien entre société et aire civilisationnelle pour comprendre l'hérédité psychosociologique.

Il situe le moment d'inflexion dans l'évolution historique de la civilisation musulmane entre la chute de la dynastie des Almohades en 1269 et l'époque d'Ibn Khaldoun. A partir de ce moment psychologique, il y a eu pour lui une inversion des valeurs, une hérédité sociologique lacunaire, plusieurs canevas traditionnels des activités sociales dépassés. Ce n'est plus une question d'un ordre politique à changer mais une question du renouvellement de l'homme lui-même :

" l'homme civilisé, qui perd son élan civilisateur, devient incapable d'assimiler et de créer. Il ne s'agit plus des institutions, mais du facteur humain : ce sont les hommes eux-mêmes qui ne savent plus appliquer leur génie propre à leur sol et à leur temps. C'est la synthèse fondamentale elle-même qui se désagrège et, avec elle, la vie sociale qui fait place à la vie végétative. " ⁴¹⁰

Quand nous analysons son esquisse de philosophie de l'histoire, Bennabi insiste sur des moments psychologiques et historiques ayant provoqué des ruptures dans la conscience musulmane, une et indivisible selon Bennabi. Il cite deux moments psychologiques majeurs : la bataille de Siffin et la fin de la dynastie des Almohades. Nous avons voulu confronter ce

⁴⁰⁸ *Vocation de l'islam*, p.69

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.71

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.73

que dit Bennabi avec des historiens afin de savoir dans quelle mesure Bennabi fait ou non de l'histoire.

Pour l'historien Hichem Djait, auteur du livre *La grande Discorde* qui relate l'épisode douloureux de la bataille de Siffin. Cette grande " *fitna* " est en soi une révolution dans la révolution de l'islam après le meurtre du troisième calife Uthman. De la bataille de Siffin, trois grands courants théologiques au sein de l'islam vont émerger en considérant cette bataille comme un moment fondateur : sunnisme, chiisme, kharidjisme.

Après l'épopée prophétique, le califat des deux successeurs Abu Bakr et Omar, le règne du troisième calife d'Uthman est, pour Djait, celui de l'ordinaire. 'Uthmân " va accentuer l'appel aux valeurs de parenté dans sa propre branche – les Ommeyyades – au détriment des valeurs islamiques, dans les structures de l'Etat et à un degré intolérable ⁴¹¹. L'Etat est quasi-monarchique, l'évolution est trop rapide pour les musulmans surtout que l'opposition des Compagnons est encore tiède. Pour l'historien, ce qui provoqua plus particulièrement la grande Discorde est :

" l'apparition d'une force contraire à cette évolution, une force d'outsiders très minoritaire, celle des qurrâ', ces hommes qui se réclamaient du Qur'an, d'une référence islamique. L'Etat, l'évolution de la société, le leadership historique étaient contrariés par une certaine lecture de l'islam, radicale et littéraliste. L'islam est brandi comme force de contestation, de subversion [...] ⁴¹²

Il rappelle que ce mouvement de contestation revendiquait que l'Etat devait être subordonné au principe de la religion. Ce mouvement est à l'origine du meurtre de deux califes et il a provoqué la discorde parmi les musulmans. Néanmoins, selon Djait, leur action a surtout renforcé le principe monarchique et a lié l'Etat à la force. Il observe que la Bataille de Siffin a mis en action trois forces musulmanes : un islam radical et violent des *Qurrâ'*, un islam historique et légitimiste d'Alî et un islam politique et aristocratique de Mu'âwiyya.

Pour Djait, cette bataille est la victoire du principe aristocratique sur celui du mérite religieux alors que pour Bennabi c'est la défaite de " l'idée religieuse ". L'Islam civilisationnel, selon lui, n'est qu'une dénaturation de l'islam originel. Pourtant, rappelle Djait, Mu'âwiyya prend le pouvoir en 661, mais ce ne fut pas par la force pure, alors qu'il en avait une plus importante que celle du Calife 'Ali :

⁴¹¹ DJAIT Hichem, *La Grande Discorde, religion et politique dans l'islam des origines*, éditions Gallimard, 1989, pp.481-482

⁴¹² *Ibid.*, p.482

" Dans un tel cas, c'eût été la victoire du politique, de l'organisateur, du stratège sur l'homme qui ne disposait finalement que d'un passé religieux prestigieux et d'un charisme. Au fond, 'Alî a été sauvé d'une cuisante défaite par la mort. C'est qu'il était le représentant d'une autre génération, celle qui avait fait les guerres prophétiques et, en un sens, l'islam, et qui est restée confinée à Médine, pendant longtemps, trop longtemps peut-être. Mu'âwiya, à l'inverse, représentait une nouvelle génération, celle devait tout à 'Umar, aux conquêtes et à la construction de l'Empire. "⁴¹³

Pour Djait, Mu'âwiyya avait pour lui l'expérience politique, son ancrage régional et les compétences pour gérer les hommes, défendre les frontières, consolider et étendre l'Empire. Alî, quant à lui, était prisonnier du petit groupe d'activistes des *Qurra'* qui ont fini par l'assassiner. Il subissait aussi une hostilité des *ashrâf* et le manque de confiance de certains compagnons comme Talha, Zubayr et même la femme du prophète Aïcha qui le contestaient.

Force est de constater que Bennabi ne fait pas un travail d'histoire, il condamne Mu'awiyya, sans pour autant soutenir 'Ali et sans adhérer à la version chiite de la bataille de Siffin. Il ne dit rien en revanche sur les Kharidjites. En même temps, il prend soin de ne pas aller trop loin pour ne pas être victime d'anathème dans le monde musulman. Parce qu'il considère " l'idée religieuse " comme le moteur de l'histoire, il semble instrumentaliser l'histoire afin de prouver son postulat de départ.

Concernant la chute de la dynastie des Almohades, Pascal Buresi ⁴¹⁴ rappelle qu'entre le XIe et le XIIIe siècle, deux dynasties berbères, les Almoravides (Fin du XIème siècle-1147) puis les Almohades (1147-1269), ont unifié le Maghreb et la péninsule ibérique. Pour la première et dernière fois, un pouvoir maghrébin gouvernait la région maghrébo-andalouse. Cette période historique marque l'avènement des peuples nouveaux, berbères et turcs, sur la scène politique musulmane. C'est aussi la période contemporaine des croisades au Proche-Orient. Les berbères Almohades emmenés par Ibn Tumart voulaient réformer les mœurs et renverser les Almoravides jugés impies.

Buresi rappelle que le message religieux intransigeant d'Ibn Tumart, à son retour d'orient, n'avait pas intéressé les peuples musulmans du Maghreb. Seuls les montagnards de l'Atlas l'ont suivi au point de lui vouer un vrai culte :

" Entre 1125 et 1155, les Almohades sortent peu à peu des vallées encaissées de

⁴¹³ *Ibid.*, p.479

⁴¹⁴ BURESI Pascal, *Vie et mort des empires berbères*, revue L'histoire, mensuel 336, novembre 2008

l'Atlas et s'emparent des villes des plaines marocaines, en particulier, en 1147, Marrakech où meurt le dernier souverain almoravide, puis de la presque totalité du Maroc et de la Tunisie actuels, ainsi que d'Al-Andalus." ⁴¹⁵

Pour Buresi, les Almohades ont gardé la même capitale que l'Empire almoravide tout en cherchant à instaurer une réforme religieuse. Une réforme religieuse qui consacre le souverain almohade calife et rompt avec le califat Abbasside. Il ambitionne de refonder en terre d'Occident l'empire originel de l'islam en affirmant la primauté du Maghreb musulman sur tous les autres territoires de *Dar-al-islam*. Buresi précise que la seule réforme possible pour les Almohades consiste à se rapprocher de l'expérience prophétique et des premiers califes. Poussant la logique du retour aux sources à l'extrême, il constate que :

"la réforme almohade s'affiche comme une « révélation bis », une reproduction, cinq cents ans plus tard, de la geste de Mahomet. Voilà la péninsule arabe dépossédée du prestige que lui avait conféré la prédication du Prophète au profit du nouveau centre de l'islam que constituent Ibn Tumart, sa doctrine, l'almohadisme, et le Maghreb qui les a vus naître." ⁴¹⁶

Selon l'universitaire français, la dimension messianique du pouvoir almohade est confirmée par le statut de " *mahdi* " attribué au fondateur du mouvement. Le pouvoir almohade s'approprie le vocable, la généalogie et les symboles de l'islam des premiers temps pour la calquer sur la réalité au Maghreb. Buresi observe, avec la fin de l'Empire almohade, que l'unité politique du Maghreb prend fin. A partir de 1229, les califes perdent leur autorité politique sur la péninsule Ibérique, l'Ifriqiya puis au Maroc.

Les Almohades sont supplantés par la dynastie des Mérinides qui s'empare de Marrakech en 1269 et se donne comme nouvelle capitale Fès. La dynastie berbère des Almohades aura à son actif d'avoir joué un rôle décisif dans l'islamisation et l'arabisation du Maghreb. Elle aura véhiculé, pour Buresi, une culture politique, religieuse et poétique arabo-musulmane au Maghreb.

Finalement, Bennabi en insistant sur ces deux ruptures, ne nous en dit-il pas davantage

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

sur sa pensée ? Premièrement, il critique Mu'awiyya sans aller jusqu'à soutenir clairement Ali et sans condamner les Kharidjites. Au vu de certaines positions, nous ne sommes pas loin de penser qu'il a une préférence pour le kharidjisme. Il dramatise sur le plan psychologique la rupture sans prendre position sur le plan historique et doctrinal. Deuxièmement, la chute des Almohades à partir de laquelle il situe la décadence nous interpelle. En effet, les Almohades défendaient une réforme radicale et intransigeante, teintée d'une culture de l'anathème, portée par un messianisme et une identité maghrébine forte au sein du monde musulman.

La pensée de Bennabi est teintée de certaines caractéristiques que les historiens attribuent aux Almohades. Dès lors, la question se pose de savoir si Bennabi ne va pas jusqu'à justifier sa pensée à travers l'histoire ? Tout comme nous nous interrogeons s'il ne dramatise pas volontairement à outrance ce qu'il considère comme " les rendez-vous manqués " de la civilisation musulmane afin de justifier son courant de pensée non assumé ?

A partir de la fin de la dynastie des Almohades, Bennabi situe le début de la décadence du monde musulman car il relie la chute de Bagdad en 1258 et la chute de la dynastie des Almohades en 1269. Néanmoins, Bennabi reprend la division chronologique classique entre apogée et décadence que l'orientalisme a proposée au cours du XVIII-XIXème siècles. Le contexte de cette division chronologique obéit à deux objectifs intellectuels et politiques : 1) attribuer le mal de la civilisation islamique aux Turcs 2) rendre aux Arabes leur liberté pour renouer avec leur gloire passée. Le territoire de l'islam a pourtant été multiplié par deux après 1258 durant les siècles de supposé " déclin ".

Bennabi ne parle jamais des Turcs et encore moins des Ottomans. Il semble adhérer à l'idée des orientalistes que les Turcs ont été responsables de la décadence musulmane. Les intellectuels arabes se sont appropriés cette idée, le " retour aux sources " de la *Nahda* et de l'*islah*, elle est ainsi un argument à la fois religieux et ethnique. Enfin, Bennabi ne parle jamais d'un évènement majeur ayant pourtant fait sombrer : la peste noire. Elle semble être pour le Maghreb, selon l'historien Martinez-Gros, le point de départ de la décadence :

" Même sous l'Empire ottoman, la société musulmane ne retrouvera pas la prospérité économique et la stabilité sociale à laquelle elle était parvenue dans plusieurs pays avant le milieu du XIVe siècle. Même par ses seuls effets

immédiats, la Peste Noire a joué un rôle politique peut-être plus important dans les pays musulmans qu'en Europe occidentale. "⁴¹⁷

Au Maghreb, le drame est celui de l'unité. Après l'effondrement de l'Empire almohade au milieu du XIII^e siècle, l'Afrique du Nord s'est fragmentée en de nombreux émirats rivaux, souvent instables et peu durables. Deux dynasties cependant, celle des Mérinides de Fès à l'Ouest, et celle des Hafçides de Tunis à l'est, y forment des pôles de rassemblement assez constants :

" Ainsi la Peste Noire a fait échouer une tentative de réunification du Maghreb, déterminé le début de la décadence de la dynastie mérinide et plongé l'Afrique du Nord dans la misère économique et l'instabilité politique. Le royaume de Grenade, enfin, sans l'appui du Maghreb, n'est plus qu'un État résiduel, en sursis, le temps que l'Espagne retrouve ses forces. "⁴¹⁸

L'Espagne et les pays européens vont progressivement dominés la Méditerranée. Après les grandes découvertes des explorateurs comme Christophe Colomb, les pays européens vont inaugurer une triple réforme : culturelle (la Renaissance), religieuse (la Réforme) et scientifique. Le monde musulman ne s'écroule pas pour autant, jusqu'au milieu du XVII^e siècle, l'Empire ottoman tient la dragée haute à l'Europe et protège le monde musulman des Balkans à Alger en passant par le Proche-Orient.

Néanmoins, le rapport de force s'inverse clairement au XVIII^e mais surtout au XIX^e siècle avec la révolution industrielle et l'avènement de la modernité en Europe sans oublier la colonisation européenne progressive du monde. Le monde musulman reçoit ce triple choc (modernité, révolution industrielle, colonisation) de plein fouet. Nous passons maintenant aux analyses de Bennabi au sujet du monde musulman durant l'époque contemporaine.

2) *Epoque contemporaine*

Pour expliquer le chaos du monde musulman à l'époque contemporaine, Bennabi fait l'inventaire des facteurs internes et externes. Concernant les facteurs internes, il considère que la pensée musulmane est une pensée troublée, son esprit s'est perdu dans un *no man's land*

⁴¹⁷ MARTINEZ-GROS Gabriel, *Déclin a-t-il eu lieu ?* Les Collections de L'Histoire n° 30, p. 58-59

⁴¹⁸ BIRABEN Jean-Noël, *La Peste Noire en terre d'Islam*, mensuel 11 daté avril 1979

intellectuel. Elle effectue, dit-il, une pause intellectuelle avec des nouveautés empruntées de l'Occident et des résidus hérités de la civilisation Islamique. Le monde musulman a fait des emprunts sans aucune critique ni aucun filtre, il se retrouve ainsi avec un ensemble d'idées mortes et d'idées mortelles.

De plus, l'intellectuel musulman fait le constat d'une absence de lien dialectique entre la pensée et l'action qui sont une totalité indissociable. Enfin, la pensée musulmane est dépourvue de tension intellectuelle : " l'intelligence est constamment fonction de l'âme : lorsque celle-ci n'a plus toute sa pureté, celle-là n'a plus toute sa profondeur. "⁴¹⁹.

Pour Bennabi, il y a trois types de paralysie : morale, intellectuelle et sociale. La paralysie morale est la plus dangereuse car elle immobilise :

" la société musulmane, incapable de sur-effort nécessaire à son redressement. La paralysie intellectuelle n'est qu'une de ses conséquences : lorsqu'on cesse de se perfectionner moralement, on cesse fatalement de modifier les conditions de sa vie et de penser cette modification. Peu à peu, la pensée se trouve ainsi figée, pétrifiée, dans un monde qui ne raisonne plus parce que son raisonnement n'a plus d'objet social. " ⁴²⁰.

Cette paralysie engendre, pour Bennabi, deux psychoses : la chose facile et la chose impossible. Si les musulmans sous-estiment une chose, elle devient une action aveugle et s'ils surestiment une chose, elle devient une action paralysée. Les musulmans ne se remettent pas assez en cause, selon l'intellectuel algérien, qui se cherche plusieurs types d'excuses comme l'ignorance, la pauvreté et le colonialisme.

La colonisation n'est pas le premier mal dont souffrent les musulmans. La " colonisabilité ", en tant que facteur endogène, précède pour Bennabi la colonisation. Cette dernière est même "utile" pour le musulman qui prend conscience de sa " colonisabilité " une fois qu'il est colonisé. La colonisation, qui veut détruire des potentialités pour dominer les colonisés, joue un rôle salutaire à son insu :

"la colonisation est l'effet le plus heureux de la colonisabilité parce qu'elle inverse l'évolution sociale qui a engendré l'être colonisable : celui-ci ne prend conscience de sa colonisabilité qu'une fois colonisé. Il se trouve alors dans

⁴¹⁹ *Vocation de l'islam*, p.125

⁴²⁰ *Ibid.*, p.127

l'obligation de se « désindigéniser », de devenir incolonisable, et c'est en ce sens qu'on peut comprendre la colonisation comme une " nécessité historique ".⁴²¹.

La " Boulitique " est, pour Bennabi, un autre facteur d'inertie puisqu'elle est une politique qui abandonne l'accessible pour l'inaccessible. Elle fait des professions de foi sentimentales qui attendent que les conditions se réalisent seules au lieu de prendre l'initiative. La "Boulitique " prétend défendre un nationalisme mais elle l'a transformé en " partisme " où toutes les formations se divisent et se battent pour le leadership. Nour-Eddine Boukrouh, un de ses disciples, rappelle le contexte parisien qui a permis la maturation du concept de la " colonisabilité " :

" En Algérie, il avait découvert l'inexistence de la société et les vains efforts des individus ; à Paris, il se retrouve à observer le fonctionnement d'une société cohérente et efficace. Il en cherche les raisons et les découvre dans l'articulation entre les valeurs et les comportements, entre les idées et les modes opératoires, entre les individus et la collectivité, grâce au phénomène de l'éducation. ".⁴²²

L'historien algérien Mahfoud Kaddache, contrairement à Bennabi, a pourtant démontré une certaine vitalité dans la vie politique et économique en Algérie sous domination ottomane du XVI^{ème} siècle jusqu'au débarquement d'Alger en 1830. L'Algérie a été durant cette période un rempart des forces musulmanes, elle était en lien politique avec l'Empire ottoman. L'Algérie a empêché à plusieurs reprises la colonisation espagnole :

" C'est au cours de ces trois siècles qu'a émergé l'Etat algérien. Ses frontières se sont précisées, et ont distingué nettement notre pays – héritier du Maghreb Central – de ses voisins de l'ouest et de l'est : le Maroc resté en dehors de l'empire ottoman et la Tunisie détachée du domaine des beylerbeys d'Alger en 1657. L'Algérie a d'abord été une régence, royaume-province de l'Empire ottoman, puis un Etat jouissant d'une large autonomie, souvent indépendante, tantôt appelé royaume, tantôt république militaire, tantôt régence par les historiens, mais toujours reconnaissant l'autorité spirituelle du Calife d'Istanbul, chef des croyants. La tradition algérienne moderne a commencé avec cette

⁴²¹ *Ibid.*, p.127

⁴²² BOUKROUH Nour-Eddine, *L'islam sans l'islamisme, vie et pensée de Malek Bennabi*, Alger, Samar, 2006, p.304

période. Nos ancêtres ont vécu sous l'autorité d'un gouvernement établi dans une capitale, Alger, et sous l'administration de trois beyliks. " ⁴²³

Le pouvoir était détenu le plus souvent par les Turcs, au sein de la société, et ils étaient épaulés par deux ordres puissants : les Janissaires et les *Raïs* sans oublier dans le territoire algérien les chefs arabo-berbères des tribus et des confréries religieuses. L'Algérie a eu un niveau économique qui ne rougissait pas devant les autres pays européens, grâce notamment à l'enrichissement par les courses maritimes et la production de blé. La colonisation française est initialement basée sur une histoire de dettes, il faut selon Kaddache l'analyser dans un cadre plus vaste :

" celui de la décadence de l'Empire ottoman miné par les convoitises des puissances européennes et les révoltes des nationalités dominées, et celui du retard accumulé par les pays méditerranéens face au progrès scientifiques et techniques des pays européens. " ⁴²⁴

Les causes de l'affaiblissement de l'Etat algérien sont nombreuses et variées : 1) manque de cohésion entre les tribus, le makhzen, les confréries religieuses et les groupes vassaux très indépendants les uns des autres 2) structure de la société de type féodal entraînant un manque de centralisation 3) certaines tribus échappaient au pouvoir du Beylik et prélevaient une partie de l'impôt 4) difficultés économiques à cause du recul de la course, de la diminution du commerce intérieur, du non-développement des moyens de communication et de la baisse de la production céréalière (concurrence du blé russe) 5) mainmise du commerce extérieur par les étrangers et agressions européennes renouvelées 6) révoltes contre le régime fiscal des tribus et des confréries, faiblesse du pouvoir politique contre les puissances européennes. L'historien algérien en conclut que :

" La France profitera de cette situation pour intervenir en Algérie. L'évolution de l'Algérie – de son Etat et de sa Nation – a été stoppée par l'intervention française de 1830 qui a fait de notre pays la première victime dans la Méditerranée occidentale de la colonisation européenne. " ⁴²⁵

⁴²³ KADDACHE Mahfoud, *L'Algérie durant la période ottomane*, éditions Office des Publications Universitaires, Alger, 1998, p.233

⁴²⁴ *Ibid.*, p.234

⁴²⁵ *Ibid.*, p.235

Une fois de plus, Bennabi réécrit l'histoire en la psychologisant, il semble oublier volontairement les faits historiques pour préserver son " idée religieuse ", moteur et facteur d'explication de l'histoire.

Pour les facteurs externes, Bennabi considère que le colonialisme sabote toute initiative " indigène ", désoriente la marche d'une société et élimine la véritable élite morale. Le colonialisme a cette habitude, accuse-t-il, de mettre en avant des représentants soumis à l'avilissement et à la médiocrité. Il choisit le personnel du culte musulman qui, par une politique de corruption, favorise un islam rétrograde et archaïque. Le colonialisme détruit l'armature existante de l'islam et l'empêche de se refaire par une approche sécuritaire. Bennabi pense que la renaissance de la société musulmane est entravée par l'administration coloniale. Il affirme que :

" la vie du colonisé est ainsi cernée de toutes parts par un dirigisme plus ou moins apparent, mais qui n'omet aucune circonstance, aucun détail. Sous cette forme, évidemment, le colonialisme figure comme élément essentiel dans le chaos musulman. " ⁴²⁶

Il conclut que le colonialisme tue matériellement le colonisé et moralement le colonisateur. Bennabi analyse ensuite le chaos du monde occidental dans lequel le monde musulman continue de trouver son canevas de pensée et d'action. La civilisation occidentale subit, tout d'abord, le retard de sa conscience sur la science.

Un décalage qui s'explique par plusieurs ruptures historiques : la Réforme protestante sur le plan moral, la Révolution française sur le plan politique. Après la Révolution française, le Tiers-état se divise entre une bourgeoisie d'obéissance matérialiste pratique et un prolétariat d'obéissance matérialiste dialectique. Ensuite, ces deux tendances vont sombrer dans le scientisme et le colonialisme. Dès lors, analyse-t-il, le " quantitativisme " et le relativisme moral tuèrent beaucoup de concepts moraux en Occident où le chiffre était devenu roi. La statistique déshumanisait une société privée d'une autorité spirituelle pour dénoncer les déviations. L'écrivain algérien constate que les deux guerres mondiales ont mis à nu le scientisme et le colonialisme. Elles ont ébranlé les mythes de la supériorité européenne comme celui d'une technique qui résout tous les problèmes de l'homme.

Pour Bennabi, la renaissance musulmane à la fin du XIX ème siècle n'a pas pris en compte les différentes ruptures de l'Occident, elle n'a pas rencontré la civilisation mais le

⁴²⁶ *Vocation de l'islam*, p.151

chaos occidental :

" C'est cette période de l'histoire d'une Europe scindée moralement, politiquement et socialement, qui est contemporaine de l'apothéose de l'ère coloniale et des premières manifestations de la renaissance musulmane ; et c'est par cette double pensée matérialiste – le matérialisme bourgeois et le matérialisme prolétarien – que le monde musulman prit conscience de l'influence européenne dans son évolution intellectuelle et politique. Ce fut le chaos, et non la civilisation, qu'il découvrit dans cette Europe où les ruptures allaient en s'aggravant en fonction de deux facteurs de plus en plus prépondérants : la rapidité du développement scientifique et l'expansion coloniale."⁴²⁷

Au XXème siècle, observe Bennabi, le colonisateur a fini par importer le racisme en Europe et s'est décivilisé par la pratique de l'injustice dans les colonies avec pour conséquences, un individualisme au niveau national et un chauvinisme au niveau mondial. Bennabi ne veut pas rompre avec la civilisation européenne, qui représente une grande expérience humaine, mais il veut mettre au clair les rapports entre les deux civilisations avant qu'elles ne s'engagent ensemble vers la civilisation humaine. C'est l'un des objectifs de sa conception de la renaissance musulmane.

3) *La Renaissance musulmane aux XIXème et XXème siècle*

La renaissance musulmane, pour Bennabi, n'a pas été planifiée par les acteurs politiques et elle n'a pas été pensée par les intellectuels. Il fait le double constat d'une démagogie par les politiques et d'une démarche apologétique de l'islam par les religieux. La renaissance, livrée à elle-même, s'est retrouvée sans appareil de critique et d'analyse pour guider la marche du monde musulman. Aujourd'hui, la renaissance est pour Bennabi :

" un produit mixte de résidus hérités de l'époque post-almohadienne et d'apports culturels nouveaux du courant réformateur et du courant moderniste. Ce produit, nous l'avons vu, n'est pas le résultat d'une orientation réfléchie ou d'une planification scientifique. Il s'agit d'un composé mixte d'archaïsmes indécantés et de nouveautés non filtrées. "⁴²⁸.

⁴²⁷ *Ibid.*, pp.168-169

⁴²⁸ *Ibid.*, p.117

Pour l'intellectuel musulman, la renaissance doit avoir pour objectif de renouveler l'homme musulman, colonisé et colonisable, conformément à la véritable tradition islamique et l'expérience cartésienne. L'argument avancé est que " l'homme post-almohadien, sous quelque aspect qu'il subsiste – pacha, faux 'alem, faux intellectuel ou mendiant – est la donnée essentielle de tous les problèmes du monde musulman depuis le déclin de sa civilisation. "⁴²⁹.

La société musulmane doit chercher l'équilibre nécessaire à une nouvelle synthèse de son histoire. Dans ses ouvrages *Les conditions de la renaissance* et *Vocation de l'Islam*, il conjugue deux types d'approches, l'une historique et l'autre spiritualiste. Il est possible d'y déceler encore une fois l'influence du grand Ibn Khaldoun. L'un des objectifs principaux des *Conditions de la renaissance* est de donner au peuple algérien une technique appropriée de renaissance dans un contexte colonial.

Bennabi entreprend ainsi une nouvelle esquisse de philosophie de l'histoire pour l'époque contemporaine, au cours de laquelle il identifie différents stades par lesquels l'Algérie est passée de 1830 à 1947. Ils sont au nombre de trois : stade épique (1830-1925), stade de l'idée (1925-1936), stade l'idole (1936 à 1949). Dans *Vocation de l'Islam*, Bennabi se place davantage à un niveau macrocosmique, c'est-à-dire à l'échelle du monde musulman et de la civilisation humaine.

En Algérie

Le stade épique commence, selon l'écrivain algérien, en 1830 avec l'entreprise coloniale. Il affirme que le peuple algérien dormait et la résistance de l'émir Abdelkader ne pouvait être que d'ordre épique. Sa figure devient héroïque et légendaire sans que cela change fondamentalement la vie des algériens qui continuaient à " dormir ", dit-il, au sein de leurs tribus. Il affirme ainsi :

" En 1830, l'heure du crépuscule avait déjà sonné depuis longtemps en Algérie : dès que cette heure-là sonne, un peuple n'a plus d'histoire. Les peuples qui dorment n'ont plus d'histoire, mais des cauchemars ou des rêves...où passent les figures prestigieuses de tyrans ou de héros légendaires : Quand le palefroi d'Abdelkader zébra notre horizon de sa cavalcade fantastique, minuit avait déjà

⁴²⁹ *Ibid.*, p.75

sonné depuis longtemps. Et la silhouette épique du héros légendaire aussitôt s'évanouit...comme un rêve sur lequel se renferme le sommeil. ".⁴³⁰

Le stade de l'idée commence après l'épopée de la guerre du Rif au début des années 1920 qui voit les hommes d'Abdelkrim el-Khattabi battre l'Espagne et tenir tête à une coalition de puissances occidentales. A partir de 1925, les musulmans s'étaient habitués progressivement aux idées du mouvement réformiste algérien. En effet, en Algérie des savants comme Ibn Bâdîs reviennent du Proche et du Moyen-Orient avec l'idée de l'*islah*. Bennabi y voit l'idée du réveil déposée dans l'esprit des Algériens qui annonce l'avènement d'une civilisation prochaine : " La Parole est divine. Elle crée, pour une grande part, le phénomène social, grâce à sa puissance irrésistible sur l'homme. Elle creuse dans son âme le sillon profond où lève la moisson de l'histoire. "⁴³¹. Plusieurs voies pour sortir l'Algérie de sa longue léthargie s'offrent aux musulmans, il cite le kémalisme, le wahhabisme, l'eupéanisme et le matérialisme. De toutes ces voies, Bennabi considère que l'*islah*, confondu avec le wahhabisme, a fourni un véritable travail de renaissance notamment à travers l'éducation du peuple, la lutte contre l'influence du maraboutisme et l'élévation spirituelle du peuple algérien. Il en rappelle la raison principale, à savoir que, plus conséquent et plus profond, " l'islahisme formule clairement le principe doctrinal extrait du Coran: " Dieu ne change rien à l'état d'un peuple tant que celui-ci n'ait d'abord changé son état d'âme."⁴³². Pour Bennabi, pendant plus d'une décennie, l'*islah* fait un travail de fond et devient un acteur incontournable de la résistance culturelle face à la politique coloniale de la France. Ce mouvement lutte également contre le maraboutisme : " En Algérie, jusqu'en 1925, c'était l'idole qui régnait dans l'ombre des zaouïas où notre âme oisive allait quêter des barakas onéreuses et des talismans miraculeux. Mais l'idée qui venait d'apparaître ébranla le vieux panthéon. "⁴³³.

Le stade de l'idole débute, pour Bennabi, avec la participation des promoteurs de l'*islah* au Congrès musulman algérien 1936. Cette simple participation aurait, selon lui, cassé la dynamique du changement en cours en Algérie. Au lieu d'être au-dessus de la mêlée politique, les Oulémas ont accompagné la délégation politique (ou "boulitique") par une sorte de complexe des religieux en faveur des hommes politiques. En 1939, le Congrès musulman

⁴³⁰ *Les conditions de la renaissance*, p.22

⁴³¹ *Ibid.*, p.25

⁴³² *Ibid.*, p.28

⁴³³ *Ibid.*, p.31

algérien meurt, il a subit pour l'écrivain algérien la *Némésis* de l'idée trahie en 1936. Au sujet de l'engagement des Oulémas dans le mouvement national algérien à partir de l'été 1936, Ali Merad apporte une lecture différente : " A la lumière des événements de 1936, auxquels participa le mouvement réformiste badisien, on a l'impression que celui-ci atteignit, à cette date-là, le maximum de ses moyens et la plénitude de son influence. "⁴³⁴. A partir de cette date, une nouvelle ère s'ouvre, en effet, l'idole du maraboutisme combattu autrefois par l'*islah* a refait surface sous un autre visage. Dépité, Bennabi fait un lien entre le maraboutisme et la politique. En effet, le virus politique a succédé au virus du maraboutisme. Il provoque le même type d'aveuglement fanatique et n'engendre aucun effort de transformation de son âme et de son milieu. Après avoir observé l'évolution de son pays pendant un demi-siècle, Bennabi dresse un bilan sans concession :

" Il en résulte que, depuis cinquante ans, ils ne soignent pas le mal mais les symptômes [...] Voilà cinquante ans que le malade, lui-même, veut se remettre de nombreuses douleurs : colonialisme, analphabétisme, apathie...Il ne connaît pas la nature de sa maladie et n'essaye pas de la connaître. Tout ce qu'il y a, c'est qu'il sent des douleurs, accourt chez le pharmacien, pour acquérir des milliers de remèdes afin de calmer des milliers de douleurs. ". ⁴³⁵

Notre penseur reconnaît tout de même que des initiatives louables ont été lancées en Algérie mais qu'elles sont insuffisantes car elles n'ont pas, pour condition préalable, un véritable diagnostic. Résultat, la société musulmane s'attaque au symptôme du mal mais jamais au mal lui-même. Tous ces nombreux petits problèmes résultent, selon lui, d'un problème civilisationnel global accentué par une culture de l' "entassement ". En effet, l'Algérie, ayant pris conscience d'un retard civilisationnel sur le plan matériel, s'est engagée dans une voie que Bennabi considère comme celle de l' " entassement " d'objets et d'idées venus d'Occident.

Dans le monde musulman

Pour Albert Hourani, l'école du réformisme musulman est le fruit d'une renaissance culturelle impulsée, entre autres, par la pensée libérale européenne. Cette école réinterprète progressivement des concepts islamiques en créant des équivalences entre ces derniers et les

⁴³⁴ MERAD, *le Réformisme musulman en Algérie*, p.167

⁴³⁵ *Ibid.*, p.44

principes orientant la pensée européenne. Ainsi, selon lui,

" le 'umran d'Ibn Khaldun se transforme peu à peu en la « civilisation » de Guizot ; la maslaha des juristes malikites et d'Ibn Taymiyya en l'« utilité » de John Stuart Mill ; le ijma' de la jurisprudence en l'« opinion publique » de la théorie démocratique ; et ceux qui « lient et délient » en membres du parlement. Ceci a pour effet, dans ce que nous avons appelé l'aile séculariste de l'école de 'Abduh, de susciter une séparation de facto des domaines de la religion et de la civilisation, donc d'ouvrir une autre porte au nationalisme séculier. ".⁴³⁶

Se rattachant à cette école tout en se distinguant par son approche de l'action réformatrice, Bennabi est présenté par le même Hourani comme :

" un penseur algérien de culture française et non sans originalité, Malek Bennabi, pose la question différemment. Si la pensée et la société sont décadentes, c'est parce que l'homme musulman est décadent. La religion dans sa période de croissance constitue un « catalyseur des vertus humaines ». Dans sa période de déclin elle devient individualiste et encourage les croyants à tourner le dos à la société humaine. Dans l'islam, le signe de cette décadence, c'est la domination des marabouts, ainsi que l'émergence d'une forme d'esprit incapable de pensée et affligé d'une paralysie morale. La venue de l'Europe a permis aux musulmans d'échapper à leur décadence en disloquant leur ordre social rigide et en les libérant de la croyance dans les forces occultes et les chimères. Mais la civilisation occidentale, étant elle-même en train de décliner, n'a pu donner aux musulmans ce dont ils avaient besoin, un fondement pour les vertus sociales. Ceci ne peut venir que d'une restauration de la vraie doctrine islamique de l'homme. ".⁴³⁷

Bennabi écrit durant une période où l'idéologie du nationalisme est à son apogée, les changements économiques et sociaux devaient, pour se réaliser, attendre l'indépendance politique du pays. Aucun autre sujet de débat n'était posé dans un agenda politique accaparé par l'indépendance. Toutes les ressources du pays devaient converger vers cet objectif.

Pour Hourani, une nouvelle société est entrain d'émerger, elle abolit à la fois le passé occidental et celui des sociétés traditionnelles. Elle se tourne vers l'avenir, en faisant abstraction des autres questions fondamentales, et l'accent est mis sur le peuple. Le bien-être se définit non plus en termes de libertés publiques mais en termes de développement

⁴³⁶ HOURANI Albert, *La pensée arabe et l'Occident*, éditions Naufal, 1991, pp.352-353

⁴³⁷ *Ibid.*, pp.380-381

économique et d'élévation générale des conditions de vie sociale.

Mohammed Arkoun considère de son côté que la *Nahda* et la *Thawra* sont des concepts qui appellent moins à une pensée spéculative qu'à une idéologie de combat. Ces deux mouvements veulent réaliser deux tâches complémentaires :

" renouer avec l'Age d'or de l'Islam et de la culture classique, résister aux agressions militaires, diplomatiques, économiques et culturelles de l'occident, tout en travaillant à intégrer dans la personnalité arabe, les apports « positifs » de la modernité. De la *Nahda* à la *Thawra*, ces deux objectifs deviennent plus pressants ; mais surtout les méthodes pour les atteindre changent sur un point : on passe, notamment dans les pays gagnés aux méthodes socialistes, de l'action pédagogique, de l'esprit réformiste à l'action révolutionnaire contre l'impérialisme occidental et les archaïsmes locaux. " ⁴³⁸

Pour Bennabi, la Renaissance musulmane se veut une réponse face au défi que lui impose le colonialisme européen. Ce dernier a brisé progressivement l'ordre social et la contemplation dans lesquels végétait l'homme " post-almohadien ". Les Musulmans ont besoin d'un *modus vivendi* qui soit compatible avec leurs nouvelles conditions de vie. Pourtant, l'esprit apologétique a empêché l'homme musulman de se remettre en question et de poser correctement la question de son renouvellement. Pour Bennabi, la chute de la société musulmane a été la chute du musulman :

" dépouillé désormais de sa mission de « faire le bien et de réprimer le mal ». Le ressort de sa conscience a été brisé et la société musulmane est entrée ainsi progressivement dans l'ère post-almohadienne où la " colonisabilité " appelait le colonialisme. L'homme malade musulman eut d'abord à son chevet le maraboutisme qui ne pouvait ni le guérir, ni l'achever. Le Kémalisme, le Baâthisme n'ont, selon lui, rien modifié à la situation ; ils l'ont compliquée davantage. Quant au salafisme et au Wahhabisme, ils n'ont laissé que de pitoyables souvenirs dans une décomposition générale. " ⁴³⁹

Aucun de ces mouvements n'a pu, chez Bennabi, relever le défi du renouvellement de l'homme musulman " malade ". Ils proviennent de deux courants, " le courant réformateur, qui est lié à la conscience musulmane, et le courant moderniste, moins profond, plus fortuit et particulièrement lié aux aspirations d'une nouvelle catégorie sociale issue de l'école

⁴³⁸ ARKOUN Mohammed, *La pensée arabe*, éditions PUF, 1975, p.99

⁴³⁹ *Vocation de l'islam*, p.58

occidentale, comme le sera le mouvement universitaire d'Aligarh aux Indes. ⁴⁴⁰.

Pour l'écrivain algérien, Djamel al-din al-Afghani a fait éclater le drame musulman dans la conscience des musulmans dans une action davantage psychologique que politique. Il ne fut pas un penseur qui analyse en profondeur les problèmes pour proposer des solutions. Sa démarche n'était pas orientée vers la réforme de l'homme, contrairement au cheikh Abdûh qui pose vraiment le problème de la réforme.

Le savant égyptien prend conscience du drame musulman et réussit à le transformer en problème social. Pour Bennabi, il a trouvé dans le Coran le credo du réformisme musulman : " Dieu ne change rien à l'état d'un peuple, que celui-ci n'ait auparavant changé ce qu'il y a dans son âme. " (S.13, v.11). Pour Abdûh, l'âme de l'individu est la donnée essentielle de tout problème social.

Pourtant Bennabi considère que le mouvement réformateur a sombré dans la théologie. La théologie musulmane touche partiellement l'âme humaine et elle est davantage une tentative de reformuler des principes théologiques que de réellement poser le problème de la fonction sociale de la religion. La théologie débouche sur une pensée sans efficacité à cause du despotisme des mots.

La renaissance doit composer avec trois types de lacunes. Premièrement, les lacunes qu'elle subit avec le dogmatisme des institutions. Deuxièmement, les lacunes qui sont de nature culturelle comme le littéralisme, le lyrisme, l'hystérésis, l'amour aveugle et aveuglé de la langue arabe. Troisièmement, la renaissance musulmane doit composer avec les lacunes du " puits de science " où la science perd le sens de son rôle social.

Pour Bennabi, l'effort intellectuel est dirigé vers le passé, la renaissance a oublié sa mission envers l'homme musulman à qui :

" il ne s'agissait pas de lui enseigner une croyance qu'il possédait déjà, mais de restituer à cette croyance son efficacité. En un mot, il s'agissait moins de lui prouver. Dieu que de Le manifester à sa conscience, d'en remplir son âme comme une source d'énergie. ⁴⁴¹.

Il conclut : " il ressort de ce bilan que le mouvement réformateur n'a pas su transformer l'âme musulmane, ni traduire dans la réalité la fonction sociale de la religion. ⁴⁴². D'ailleurs, il prend l'exemple de l'âme musulmane qu'elle se trouve à l'école française ou la

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp.86-87

⁴⁴¹ *Ibid.*, p.92

⁴⁴² *Ibid.*, p.101

madrassa ne s'est pas transformée. Il ajoute tout de même que " la première (l'école) aura opéré une rupture avec le passé " post-almohadien ", la seconde (la madrassa) établira un contact avec la pensée occidentale."⁴⁴³. Elles ont éduqué, toutes les deux, le même homme qui préservait pourtant les mêmes habitudes mentales, la même hérédité psychosociologique.

Même quand il va en France, Bennabi observe que l'étudiant n'éprouve pas la France en dehors des quartiers latins. Il ne voit ni les belles habitudes françaises ni les aspects horribles de cette civilisation. L'étudiant musulman a tendance à utiliser les objets et ne fait aucune liaison entre les produits fabriqués en Europe et son cadre naturel. Il néglige leur rapport avec la vie musulmane, d'où l'émergence d'une culture de l'" entassement " des choses. Au final, Bennabi semble déceler que la cause commune de l'erreur " des modernistes et celle des réformateurs est dans le fait que ni les uns ni les autres ne sont allés à la source même de leur inspiration. "⁴⁴⁴.

Concernant l'esquisse de philosophie de l'histoire de Bennabi, nous observons qu'elle ne résiste pas à l'épreuve de l'histoire. En effet, Albert Hourani dans son livre " Histoire des peuples arabes "⁴⁴⁵ propose une autre périodisation.

Premièrement, l'islam va créer un monde nouveau entre le VII et le Xème siècle, grâce à son livre saint, son mouvement religieux, l'Etat qui organisera les conquêtes militaires et territoriales. Plusieurs dynasties arabes se sont succédées, l'islam s'est doté d'une infrastructure théologique et d'un corps de savants religieux censés protégés l'orthodoxie du message de l'islam. Cependant, le califat arabe va se disloquer en trois empires avec trois capitales : Bagdad, Le Caire, Cordoue.

Deuxièmement, les sociétés arabo-musulmanes vont émerger du XI au XVème siècle. En effet, le monde musulman est en expansion en Anatolie, en Inde et se protège tant bien que mal des croisades européennes et chrétiennes. La nouveauté réside dans l'entrée en scène de nouveaux peuples islamisés qui vont régner : les Turcs et les Berbères. L'arabe se contente d'être la langue savante et religieuse, le persan la langue culturelle et le turc la langue des dirigeants. Il faut noter également le développement d'un réseau de confréries soufies à travers le monde musulman.

Troisièmement, Hourani considère que du XVI au XVIIIème siècle débute l'âge ottoman. Le monde musulman se divise en trois grands empires : ottoman, safavide, moghol. L'Empire ottoman est un Etat bureaucratique multiconfessionnel qui a rayonné et même

⁴⁴³ *Ibid.*, p.102

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p.110

⁴⁴⁵ HOURANI Albert, *Histoire des peuples arabes*, éditions du Seuil, Paris, 1993

menacé l'Europe. Néanmoins, après que l'Europe aussi se soit développée techniquement et militairement, l'Empire ottoman prend conscience de son déclin à la fin du XVIIIème siècle. S'ensuit une série de réformes pour maintenir le rang de l'Empire mais déjà les idées de la révolution française trouvent un écho chez les peuples européens de l'Empire ottoman.

Quatrièmement, l'âge des empires européens commence en 1800 pour finir en 1939. La domination européenne est due entre autres à une croissance économique et industrielle extraordinaire. De nouveaux moyens de communication accompagnent cette expansion et les colonies européennes dans le monde musulman représentent un marché à la fois des matières premières et des produits finis européens. La colonisation débute son second âge avec le débarquement d'Alger au cours duquel les Ottomans sont chassés d'Algérie en 1830. L'Empire se consacre à des réformes nommées *Tanzimat*, c'est-à-dire l'introduction de nouvelles méthodes d'organisation militaire et administrative sans oublier l'instauration de codes juridiques d'inspiration européenne. Cela n'empêchera pas l'Empire ottoman de perdre ses provinces européennes pour devenir progressivement un Etat turco-arabe. Au cours du XIXème siècle, des courants intellectuels et culturels apparaissent comme la *Nahda* ou l'*islah*. Leur objectif était d'expliquer la puissance occidentale et de montrer que le monde musulman pouvait appliquer ses techniques sans trahir ses propres convictions religieuses et culturelles. Cette nouvelle génération de réformistes va promouvoir plusieurs nationalismes : ottoman, turc puis arabe. Ils vont disposer de nouveaux moyens de communication comme le journal ou la revue et aborderont des thèmes comme la réforme du droit islamique et la réorganisation de l'Empire ottoman. Après la Première Guerre mondiale, l'Empire ottoman chute et devient une République turque, tandis que les pays arabes passent sous mandat français et britannique et doivent composer avec le projet sioniste en Palestine.

Cinquièmement, après 1939, s'inaugure l'âge des Etats-nations, la guerre va bouleverser les équilibres dans les pays du monde musulman. Deux superpuissances ressortent auréolées de prestiges : les USA et l'URSS. La Grande-Bretagne, l'Allemagne et la France rétrogradent dans le classement des puissances mondiales, elles peuvent de moins en moins gérer leurs empires coloniaux à la fois politiquement et économiquement. Cette période est aussi celle de la libération nationale des pays du Tiers-Monde dont font partie la majorité des pays musulmans. L'Etat d'Israël est créé en 1948 contre l'avis des pays arabes et au détriment du droit des Palestiniens. Cette cause devient un point de fixation pour les grandes idéologies du monde musulman que sont le nationalisme arabe, le nassérisme, l'islamisme politique ou encore le communisme. A partir des indépendances acquises, le monde musulman tente de développer ses ressources nationales, de promouvoir une éducation

populaire et l'émancipation des femmes. Nous assistons à une croissance démographique, une extension des villes, une stratification sociale des villes en transformation et au développement de nouveaux médias : cinéma, radio, TV, cassette audio etc. Ses nouveaux moyens de communication permettent des mobilisations nouvelles et de masse. Les années cinquante et soixante sont celles du nationalisme arabe incarné par la figure charismatique de Nasser et basé sur trois grandes idées : l'union des pays arabes, l'indépendance vis-à-vis des deux superpuissances et la réforme sociale plus égalitaire. Malheureusement la défaite de 67 des pays arabes contre Israël déclenche une période de désunion et de dépendance croissante envers les USA et l'URSS. Néanmoins, grâce à la croissance économique de plusieurs pays musulmans, de nouveaux contacts entre les peuples arabes et musulmans se renforcent. L'islam devient une idéologie concurrente du communisme pour encadrer les étudiants à l'université. Après la révolution iranienne en 1979, l'islamisme supplante progressivement les idéologies progressistes de gauche et le nationalisme pour incarner religieusement et politiquement la justice sociale.

Bennabi s'éloigne de l'histoire dès qu'il s'agit de parler de la civilisation musulmane, sa sensibilité intellectuelle et idéologique semble prévaloir sur la connaissance scientifique. Est-ce-qu'il avait accès aux livres d'histoire ? Oui, il en parle pourtant dans ses mémoires notamment lorsqu'il travaille à la section du PPF de Doriot à Paris durant la Seconde Guerre mondiale. Continuons l'analyse sur les mouvements de la renaissance, dans sa composante réformatrice et sa composante moderniste.

D) Les mouvements de la Renaissance

Le mouvement réformateur

Selon Bennabi, l'Européen n'apportait pas sa morale chrétienne durant la colonisation du monde musulman mais il a le mérite, à son insu, de tirer le monde musulman du chaos des forces occultes. La colonisation a fait :

" craquer de toutes parts l'ordre social dans lequel végétait l'homme post-almohadien, en lui ravissant les moyens de végéter paisiblement, l'activisme de l'Européen lui donnera une nouvelle révélation de sa valeur sociale. L'homme de l'Europe a joué à son insu le rôle de la dynamite qui explose un camp de silence et de contemplation. L'homme post-almohadien, comme le bouddhiste de Chine et le brahmaniste de l'Inde, s'est senti secoué et finalement réveillé. ». ⁴⁴⁶

Pour lui, le musulman doit répondre dorénavant, avec la colonisation, à deux nécessités impérieuses : défendre sa dignité et s'assurer un minimum vital pour vivre. Plus aucune possibilité de végéter, il doit trouver un *modus vivendi* compatible avec ses nouvelles conditions de vie. Le courant réformateur a une histoire depuis les Almohades d'Ibn Toumert à 'Abduh en passant par Ibn Taymiyya et le premier Empire wahhabite combattu par la Sublime Porte et l'Égypte. Djamel-Eddin el-Afghani et Muhammad 'Abduh ont été l'État-major du réformisme musulman orthodoxe sunnite dans les capitales du monde musulman.

L'intellectuel musulman fait l'inventaire de ses deux grands combats menés : 1) celui de la recomposition politique du monde musulman fondée sur la fraternité islamique, 2) celui contre toutes les trahisons doctrinales et intellectuelles à l'intérieur de l'islam. Ils ont pour mérite d'avoir su, dit-il, transmettre une idée et une inquiétude mais il constate, en même temps, que la réforme était orientée vers la masse et non vers l'individu (l'homme post-almohadien).

Les réformistes n'ont pas pris le temps d'analyser les facteurs internes de l'homme post-almohadien, ils pensaient qu'en changeant le cadre institutionnel, les forces régressives allaient être supprimées. Pour Bennabi, " toute révolution est créatrice de valeurs sociales nouvelles susceptibles, par conséquent, de transformer l'homme."⁴⁴⁷ Le levier était mal forgé, les musulmans avaient besoin de passer du sentiment de la fraternité à l'action de la

⁴⁴⁶ *Vocation de l'islam*, pp.85-86

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.90

fraternisation (il cite l'exemple des Médinois avec les Mecquois à Médine).

Le Cheikh 'Abduh a posé le problème de la réforme, le verset coranique (Sourate 13, V, 11) a fait office de credo du réformisme, à savoir réformer l'individu avant de réformer la société. Malheureusement, nous dit Bennabi, la reformulation de la théologie musulmane opérée par 'Abduh est devenu un écueil dans lequel est tombé le mouvement réformateur. Ce qui l'a empêché de revenir véritablement aux sources, à la pensée originelle de l'Islam, c'est l'approche théologique qui ne soulève pas l'âme du croyant et ne rend pas sa croyance efficace. Transformer l'âme de " l'homme post-almohadien ", c'est lui permettre de se sublimer.

Pour le penseur musulman, " cette tâche-là n'est pas du domaine de la théologie mais celui d'une mystique ou plus exactement d'une science qui n'a pas encore de nom, que l'on pourrait nommer ici le renouvellement de l'alliance. "⁴⁴⁸. La mystique bennabienne est différente de la mystique qui a conduit à la mystification maraboutique, cette dernière " ne peut fournir la base nécessaire à l'action réformiste."⁴⁴⁹. La mystique est trop élitiste selon lui malgré l'encadrement social et pluriséculaire des confréries soufies. Bennabi aurait aimé une synthèse entre les vues dogmatiques d'Abdou et les vues politiques et sociales d'al-Afghani. Cette synthèse aurait évité une reformulation de principes théologiques qu'il ose même comparer à l'action des prophètes.

Il déclare que " Moïse, Jésus et Muhammad n'étaient pas des théologiens constructeurs de propositions abstraites, mais essentiellement des accumulateurs de cette énergie morale qu'ils communiquaient à des âmes simples. "⁴⁵⁰. La théologie remet au goût du jour, lâche-t-il, les échanges d'idées mais elle dénature le principe salafite de la réforme :

" Cette transgression inconsciente substitue au problème psychologique de la renaissance un problème scolastique : avec la théologie le problème de la « fonction sociale » de la religion n'est pas posé, car l'homme croyant n'apprend rien d'une école qui lui enseigne uniquement l'existence de Dieu et qui, de toute façon, n'enseigne pas le retour au Salaf. " ⁴⁵¹

L'œuvre d'Abduh est certes une œuvre apologétique qui a eu un vrai retentissement et une profondeur intellectuelle. Le savant azharite a enfanté une pensée, des réformes qu'il a entreprises à al-Azhar ayant permis de redynamiser l'institution. Bennabi rend un vibrant

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.92

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p.92

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.93

⁴⁵¹ *Ibid.*, p.93

hommage à l'œuvre de 'Abduh: " Il faut se rendre compte de ce qu'a pu représenter la parution de *Rissalat et-Tawhid* dans un domaine où il ne s'était rien passé depuis Ibn Khaldoun. "⁴⁵².

Pourtant Bennabi aurait aimé une confrontation méthodique de la tradition avec l'islam qui aurait libéré la culture musulmane des idées mortes, des imitations et du maraboutisme. La culture musulmane aurait eu, dit-il, une autre attitude vis-à-vis des idées de l'Occident qu'une simple résistance aveugle de principe. La pensée arabe n'a pas encore acquis, selon lui, le sens de l'efficacité :

" Le despotisme des mots et des formes imprime un caractère superficiel à toute traduction de la renaissance [...] Si bien que des vérités vivantes qui avaient façonné naguère le visage de la civilisation musulmane, ne sont plus désormais que des vérités mortes, ensevelies sous de belles phrases et sous une vaste érudition. Il semble que l'idéal demeure ce qu'il a été depuis la décadence : le fameux « puits de science » où la science s'engloutit et perd le sens de son rôle social [...] Tendue vers l'apologie du passé, la culture prend un caractère d'archéologie où l'effort intellectuel n'est pas dirigé vers l'avant mais vers l'arrière. " ⁴⁵³

Le mouvement réformateur a subi un tournant avec Rashîd Ridâ dans les années 1920. Il a été chronologiquement disciple d'Abduh puis promoteur du wahhabisme et une source d'inspiration pour la confrérie des Frères Musulmans. Le bilan du mouvement réformateur est mitigé, en effet, il n'a pas transformé l'âme musulmane. De plus, il n'a pas traduit dans la réalité la " fonction sociale " de la religion ou posé la question de la culture.

Bennabi semble acquis à la thèse de Catherine Mayeur-Jaouen sur la sainte " trinité " du réformisme musulman. En effet, la généalogie du réformisme musulman commence souvent avec Al-Afghani puis 'Abduh et enfin les Frères musulmans. C'est la thèse défendue, entre autres, par Tariq Ramadan. Selon l'historienne Mayeur-Jaouen, cette thèse, qui fait de l'islam militant le destin du réformisme musulman, est encore enseignée tel un catéchisme :

"Il y a vingt-cinq ans encore, voici comment on enseignait cette « généalogie de l'islamisme », pour reprendre le titre d'un petit manuel d'Olivier Roy (cf. bibliographie). On enseignait une sorte de sainte Trinité du « réformisme musulman », ce mouvement de réforme de l'islam qui serait apparu dans les années 1880 et correspondrait, selon la définition d'Ali Merad, à une sorte d'aggiornamento de l'islam. Cette sainte Trinité ne correspond à aucune réalité historique, mais est devenue une sorte de véritable catéchisme, de vulgate,

⁴⁵² *Ibid.*, p.94

⁴⁵³ *Ibid.*, pp.98-99

enseignée comme vérité historique au Maghreb, reprise par les Frères musulmans et leurs héritiers comme Tareq Ramadan : au commencement, il y aurait eu Djamal al-Dîn al-Afghânî (m. 1897), suivi par son élève l'Égyptien Muhammad 'Abduh (m. 1905) qui aurait à son tour transmis le flambeau de la réforme au Syrien – installé en Égypte et fondateur du Manâr - Rashîd Ridâ (m. 1935). Ces pères fondateurs de la salafiyya auraient ensuite passé le relais aux Frères musulmans, notamment à Hasan al-Bannâ (m.1949) et l'on aurait ainsi l'inéluctable et téléologique avènement de l'islamisme militant."⁴⁵⁴

Elle considère que cette thèse, à laquelle souscrit Bennabi, est fautive pour plusieurs raisons. Premièrement, la thèse ne prend en compte ni la rupture entre Al-Afghani et 'Abduh ni celle entre 'Abduh et Ridâ dès qu'il soutient le wahhabisme des Séoud. Deuxièmement, elle est à la fois arabo-centrée et égypto-centrée. En effet, pour l'universitaire, elle passe sous silence la diversité et la complexité au sein du réformisme musulman. Troisièmement, cette thèse est basée sur une vision téléologique qui devait mener le réformisme musulman aux Frères Musulmans. Quatrièmement, les études universitaires s'intéressent davantage aux sources écrites, ce qui peut exclure les sources orales des écoles traditionnelles voire les initiations en milieux soufis.

Il est vrai que les visions du réformisme chez les soufis comme les chiites ou encore celle des oulémas traditionnels sont mises de côté. Les partisans de l'islam militant donnent l'impression, parfois même la conviction, d'instrumentaliser l'histoire. Dans la thèse de Ramadan, de sensibilité Frères Musulmans, il fait remonter, toujours de manière téléologique, le réformisme musulman, dans ses sources classiques, à Abdelwahhab, Ibn Taymiyya et Ibn Hanbal. Avec ces trois noms de savants, c'est une nouvelle sainte Trinité que Ramadan nous propose.

Pour Bennabi, en tout cas, le réformisme ne s'est pas attaqué aux accommodations doctrinales post-Siffin appelée civilisation musulmane favorables aux pouvoirs dynastiques, exclusifs et tyranniques. Le réformisme musulman orthodoxe n'a pas rétabli la prééminence de la pure doctrine sur " le fait du prince " et n'a pas dépouillé le texte coranique de sa triple gangue : théologique, juridique, philosophique. Néanmoins, il a tout de même rompu l'équilibre statique et permis à des notions modernes d'intégrer l'univers islamique.

⁴⁵⁴ Catherine Mayeur-Jaouen, « Aufklärung islamique », « néo-soufisme », « réformisme musulman », « islamismes ». *Renouveaux historiographiques de l'histoire de l'islam moderne et contemporain depuis les années 1960.* <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/870/files/2016/04/AHCESR-nov-2009.pdf>

Le mouvement moderniste

Pour Bennabi, la colonisation européenne n'a pas plus apporté son âme que sa " civilisation ". Elle a apporté en Algérie " l'école indigène ". La médresa a opéré une rupture avec le passé post-almohadien et a établi un contact avec la pensée occidentale :

" L'école « indigène » ne répand pas des éléments de culture européenne, mais des rudiments susceptibles de rendre « l'indigène » propre à l'économie européenne. Il ne s'agit pas de détecter et de stimuler des intelligences, mais de former des auxiliaires, d'une capacité à la fois suffisante et limitée. " ⁴⁵⁵

Le contact des musulmans avec la civilisation européenne est toujours superficiel, de plus, les musulmans qui vont à l'école " indigène " sont les frères de ceux qui vont à la madrasa :

" les mêmes habitudes mentales, la même hérédité sociologique qui marquaient le mouvement réformateur vont par conséquent marquer aussi le mouvement moderniste, mêlées à des éléments nouveaux, emprunts livresques ou empiriques à la vie européenne vue de l'extérieur. " ⁴⁵⁶

Par ailleurs, les musulmans aimaient utiliser, dit-il, les objets sans savoir comment ils ont été fabriqués. Ces derniers préféraient surtout savoir comment les acquérir.

Pour Bennabi, la modernisation du monde musulman adoptait davantage les formes que leur contenu, et développait plus de besoins qu'il ne créait ses propres moyens. Bennabi prend pour exemples les achats de voitures et d'objets de décoration qui ne transforment pas le contenu culturel " post-almohadien ". Et quand il part en France pour étudier, l'étudiant musulman part avec des œillères qui l'empêchent d'avoir un regard pénétrant et clairvoyant. Au Quartier latin, il ne regardera que le côté abstrait de la civilisation européenne, il préfère y voir l'aboutissement de la civilisation et non son évolution. L'étudiant ne verra pas les belles choses de cette civilisation, son regard se dirigera moins vers la femme qui travaille durement que celle qui fume aux terrasses de café. Tout comme, il sera indifférent à l'artisan et les artistes penchés sur leur ouvrage qui fixe une l'idée dans la matière. Jamais il n'observera le culte sain de la " vieille chose " ou l'éducation de l'enfant à travers le respect et la médiation de la nature. Il insiste :

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p.104

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p.104

" Son matérialisme inconscient et son admiration incontrôlée de l'«utile» ne lui permettront pas davantage de voir l'aspect horrible de cette civilisation qui a rivé à la chaîne des hommes que la machine conduit, exténuée, épuisée et transforme en « robots de chair humaine ". ⁴⁵⁷

Pour l'écrivain algérien, l'étudiant musulman n'éprouve pas l'Europe, il se contente de la lire, de l'effleurer mais pas de la comprendre ou de la sentir. Il ne peut pas comprendre les lois qui régissent l'histoire des civilisations, notamment comment la civilisation européenne est entraînée de se défaire de sa propre culture de civilisation. Effectivement, sa culture de civilisation s'est transformée en culture d'empire avec le colonialisme et le racisme :

" N'ayant jamais considéré les liaisons ontologiques des « produits » européens avec le cadre naturel de l'Europe, il négligera, en empruntant ses goûts, de se soucier de leur rapport avec la vie musulmane. Ainsi verra-t-on cette dernière s'encombrer de mille emprunts qui n'ont aucune raison d'être. Cette disposition à l'accumulation des emprunts dénonce l'aspect rudimentaire du mouvement moderniste. La civilisation n'est pas un entassement, mais une construction, une architecture. " ⁴⁵⁸

L'étudiant musulman, avec son regard superficiel, observe Bennabi, perd de vue les structures des sociétés occidentale et musulmane.

Par ailleurs, au sein de ces deux mouvements de renaissance, il n'y a eu que deux types de parole. Premièrement, une parole démagogique, c'est-à-dire un acte verbal sans potentiel social ni tension morale pour obtenir un gain immédiat (poste ou élection). Deuxièmement, une parole qui permet d'aller au-delà de sa condition, de modifier sa nature et son environnement, une volonté et une tension pour des sur-efforts. La parole de ces deux mouvements manque de cette perpétuelle dialectique entre la pensée et l'action :

" La parole dans le mouvement réformateur (surtout depuis la disparition de ses derniers grands représentants), ne se fondait pas sur un impératif social. Mais la parole du mouvement moderniste ne vise pas davantage à l'efficacité, n'implique pas davantage la tension pratique des mots vers les actes. " ⁴⁵⁹

Bennabi attribue, une fois de plus, comme cause commune à ces deux paroles stériles, le fait

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p.107

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p.108

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.110

qu'elles n'aient pas été à la source même de leur inspiration :

" Les réformateurs ne sont pas réellement remontés aux origines de la pensée islamique, non plus que les modernistes aux origines de la pensée occidentale. Sur le plan psychologique, une discrimination est toutefois indispensable. Le salafite porte individuellement la notion de la renaissance. " ⁴⁶⁰

Bennabi fait une discrimination entre ces deux mouvements, le mouvement réformateur exige des devoirs et une véritable éducation tandis que le mouvement moderniste exige surtout des droits politiques et sociaux. La notion de renaissance telle que l'*islah* l'envisage est secondaire :

" Pour lui, la question n'est pas, avant tout, de régénérer le monde musulman, mais de le tirer de son embarras politique actuel. C'est une pensée d'emprunt qui ne voit pas en réalité le problème musulman de l'homme, mais le problème européen de l'institution [...] Le mouvement moderniste ne reflète en fait aucune doctrine précise : il est indéfinissable dans ses moyens comme dans ses buts. " ⁴⁶¹

Pour l'écrivain algérien, le mouvement moderniste pousse le musulman à être consommateur de la civilisation européenne, de ses modes, ses goûts et ses besoins. Ce mouvement aime condamner le colonialisme pour toutes ses inefficacités et insuffisances, c'est pour lui un alibi pour fuir ses responsabilités.

En revanche, ce mouvement a tout de même permis de cristalliser une conscience collective qui manquait au pays. Le mouvement moderniste a provoqué une rupture avec l'esprit " post-almohadien " et un questionnement des critères traditionnels tout en permettant de nouveaux contacts avec la civilisation occidentale. Malgré une préférence pour la profondeur du mouvement moderniste, Bennabi conclut que les deux mouvements ont en commun de ne pas se soucier de remédier à leurs lacunes. Ils ne se remettent jamais en question mais cherchent seulement à masquer leurs défauts aux yeux du peuple.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p.110

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp.110-111

Conclusion

Nous soulignons que Bennabi ne s'intéresse qu'aux mouvements de l'islam militant et du nationalisme. Il met dans une même catégorie : les soufis, les chiïtes, les écoles traditionnelles de l'islam sunnite, tous victimes ou coupables de l'esprit post-almohadien. L'écrivain algérien semble oublier que les réformistes musulmans ont baigné par exemple dans une culture soufie. Mayeur-Jaouen rappelle l'importance dominante des courants de l'islam soufi jusqu'à l'entre-deux-guerres :

Non pas que tout le monde ait été soufi de façon engagée, mais tout le monde baignait dans une culture soufie : c'est de cette culture que sont partis les réformistes, c'est là qu'ils ont enraciné une partie de leur pensée, même si c'était ensuite pour combattre les soufis – plutôt d'ailleurs que le soufisme. Les soufis ne constituaient d'ailleurs pas un autre camp : eux aussi se posaient les questions clés de la modernité, de l'adaptation nécessaire, des réactions ou actions à mettre en place face aux défis posés par l'Occident colonisateur.⁴⁶²

Pour Bennabi, la renaissance musulmane n'a pas été planifiée ou pensée en tenant en compte des facteurs de dispersion et de freinage. Les intellectuels et les politiques n'ont pas élaboré un appareil d'analyse et de critique, ils ont surtout préservé un appareil apologétique et démagogique. Le manque de critères d'efficacité et d'anarchie dans le monde des idées a engendré une perte de temps, un gaspillage de moyens et des actions déviées de leurs objectifs.

Les conséquences de cet échec sont nombreuses, en effet, sur le plan psychologique, le monde musulman glisse vers le "choséisme", c'est-à-dire, l'entassement des choses. Sur le plan social, les politiques gaspillent les moyens alors que sur le plan intellectuel, se développe le "quantitativisme" dans la production de livres au détriment de la qualité intellectuelle. Sur le plan politique, il n'y a aucune planification et un despotisme des mots. Enfin, sur le plan moral, nous assistons au culte de l'homme providentiel et à la condamnation de l'homme néfaste, ce qui clive la société en deux.

Au cours de notre développement, on a observé que Bennabi scinde en deux les idées d'Ibn Khaldoun, afin de satisfaire son idéologie. En effet, il fait abstraction de la *'asabiyya* pour laisser toute la place à "l'idée religieuse" comme moteur de l'Histoire. "L'idée religieuse" est cette énergie vitale qui canalise et crée une nouvelle *'asabiyya*. Les liaisons

⁴⁶² Mayeur-Jaouen, « Aufklärung islamique », « néo-soufisme », « réformisme musulman », « islamismes »

établies entre " l'idée religieuse " et les individus forment le socle de toute société. Si elles sont rompues alors la société s'atomise et subit la *Némésis* des idées trahies. Il reprend la théorie du cycle de civilisation du savant maghrébin pour comprendre le développement d'une civilisation mais aussi analyser les causes de sa décadence. C'est dans l'utilisation de cette théorie que Bennabi se distingue, en effet, il donne une autre définition de la civilisation qui représente davantage un projet de société.

De plus, tout en distinguant idée authentique et idée efficace, il confond les deux au sein de l'islam devenu une idéologie de développement et de libération nationale. Il semble attester l'idée que seul le triomphe des empires religieux (efficacité) valide la religion dominante (authenticité). Il imite également Ibn Khaldoun quand il affirme avoir fondé une nouvelle science, intitulée la " nouvelle alliance ". Son analyse, en plus de ne pas faire de l'histoire, dramatise tout, " psychologise " tout.

Les éléments historiques cités, la bataille de Siffin ou la chute des Almohades, viennent justifier sa thèse de départ ou des idées qu'il ne veut avouer. En effet, il critique Mu'awiyya sans prendre parti pour Ali et sans rien dire sur le kharidjisme. Or, le kharidjisme est une idéologie de combat radicale qui a des ressemblances avec l'idéologie des Almohades. De plus, Bennabi a écrit sur le Mزاب en Algérie qui est majoritairement d'obédience kharidjite, doit-on y voir la sensibilité religieuse cachée de Bennabi ? Cache-t-il un discours révolutionnaire, radical et messianique derrière un discours réformiste de façade ? Le choix de ces deux ruptures n'est pas anodin, ces hypothèses peuvent s'avérer fonder car il n'a pas fait d'histoire et a dramatisé à outrance des épisodes douloureux pour lui en fonction, peut être, de sa sensibilité religieuse. L'histoire nous dit qu'après la dynastie des Almohades, le Maghreb s'est islamisé et arabisé puis que le monde musulman a grandi en population et en superficie. Il aurait été plus pertinent de parler des conséquences de la Peste noire qui a ravagé beaucoup plus le Maghreb que l'Europe comme cause de la décadence du Maghreb. Il ne parle jamais de l'Etat algérien sous domination ottomane qu'il ignore superbement afin de laisser un espace à sa théorie de la " colonisabilité ". Tous les mouvements de la renaissance sont renvoyés dos-à-dos car l'un, réformateur, donnerait trop d'importance aux " idées mortes " du patrimoine islamique et l'autre, modernisateur, donnerait trop d'importance aux " idées mortelles " de l'Occident. Il conclut en disant que les deux mouvements n'ont jamais été jusqu'au bout de leurs archétypes et n'ont pas su redonner à la religion sa fonction sociale.

Nous allons voir dans cette troisième partie la fonction sociale qu'il attribue à la religion comme solution pour permettre au monde musulman de sortir de l'ornière dans laquelle il se trouve.

III) Fonction sociale de la religion

Après avoir étudié la vision religieuse, spirituelle et historique de Malek Bennabi, nous allons maintenant aborder sa conception de la religion et le rôle social qu'il assigne à " l'idée religieuse ". Dans un premier temps, nous verrons sa conception de la spiritualité. Dans un deuxième temps, nous comparerons sa vision de la religion avec celle de l'école du réformisme à laquelle Bennabi se revendique. Dans un troisième temps, nous analyserons la dimension idéologique de sa conception de " l'idée religieuse ".

A) Une spiritualité engagée

Pour l'écrivain algérien, la religion n'est pas une collection de formules que l'on récite par cœur ou des gestes à accomplir comme un robot. Le risque qu'il perçoit est de voir, si la religion perd sa fonction sociale, des charlatans et des bigots devenir des marabouts et diriger la société. C'est dans cette perspective que Bennabi évoque la religion toujours envisagée comme un facteur social qui donne aux actions humaines du sens, de l'orientation et de la cohésion. Il rappelle qu'en période " post-almohadienne " (décadence) :

" la foi et la spiritualité perdent leur pouvoir de cohésion sociale, et "s'atomisent" pour ne plus se manifester que dans des "figures" qui servent de témoins singuliers, comme des piliers au milieu des ruines...L'esprit se retire du monde. Bien sûr, ce destin n'est pas celui de la seule mystique, il est celui de toute l'activité intellectuelle des musulmans."⁴⁶³

Tout en reconnaissant la mystique comme un chercheur de vérité, il critique la mystique qui va trop loin comme celle d'Ibn 'Arabi. Elle peut selon lui aboutir :

" à l'accident assez fréquent du panthéisme quand "l'état" extatique (el-halatou) devient la cause ou l'effort d'un déséquilibre psychique qui conduit, alors, le mystique à confondre l'objet de son introspection et de sa contemplation, le relatif et l'absolu, en une seule entité, comme ce fut, par exemple, le cas du fondateur du Babisme, qui avait sombré dans la plus puérile hérésie."⁴⁶⁴

⁴⁶³ *Ibid.*, p.261

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p.116

Il reconnaît que la vie musulmane a continué, " en dépit du dessèchement spirituel de l'époque, de susciter quand même d'admirables vocations de sainteté. "⁴⁶⁵. Cette carence et ce dessèchement spirituel est à mettre sur le compte de l'élite musulmane qui, " à l'exception peut-être de Muhammad Iqbal, n'a pas véhiculé la pensée musulmane dans les langues de la culture moderne et aurait, de ce fait, négligé d'apporter sa contribution au patrimoine spirituel de notre époque. " ⁴⁶⁶. La pensée islahiste a combattu ce " mysticisme de Bas-Empire post-almohadien " car :

" La pensée mystique musulmane avait subi le sort de toutes ses valeurs culturelles, avant d'aboutir avec elle au naufrage où tout s'est englouti, au cours des siècles post-almohadiens. Plus que toute autre valeur, elle était exposée à la perte de ses prestiges dans cette dégradation générale. Il n'y a pas de galerie rétrospective, ni même d'étude systématique pour saisir la marche impitoyable de ce déclin sur la courbe de l'évolution générale du monde musulman. " ⁴⁶⁷

Pour Bennabi, la pensée mystique a subi plusieurs travestissements comme les sectes batinites et des Qarmates, l'attitude étrange de Hallaj⁴⁶⁸ ou l'œuvre énigmatique d'Ibn 'Arabi⁴⁶⁹. Elle a connu la même trajectoire que la civilisation islamique et dans " les siècles post-almohadiens on devenait mystique par une sorte de panique communiquée à l'âme par le naufrage d'une société qui était à l'heure tragique du sauve-qui-peut. C'était un acte de rupture avec la société, ce n'était plus une alliance avec elle comme au siècle de Hassan El Basri⁴⁷⁰, le contemporain et l'ami d'Omar Ibn Abdelaziz. ".

Il considère même que la véritable pensée mystique au XX^{ème} siècle est celle de l'*islah* dont la doctrine honore la nation musulmane, la foi, la culture arabe et la fierté du passé. La mystique est incarnée par Ibn Bâdîs qui, après avoir bien médité sur la " société post-almohadienne ", est " entré en effet dans la lutte avec les réserves et les calculs d'un " *Zaïm* " mais avec le don total de soi et la ferveur d'un mystique. "⁴⁷¹.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.118

⁴⁶⁶ *Ibid.*, pp.118-119

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p.120

⁴⁶⁸ Mansur al-Hallaj (Abû `Abd Allah al-Husayn) est né vers 858 et meurt en 922 à Bagdad. C'est un mystique persan qui a exprimé un soufisme extatique pour lequel il sera condamné.

⁴⁶⁹ Ibn Arabi est né en 1165 à Murcie, il est mort en 1240 à Damas. Egalement appelé " al-Cheikh al-Akbar ", il est à la fois un maître soufi et métaphysicien. Son œuvre domine la spiritualité islamique depuis le XIII^e siècle. Il est le plus grand penseur de la doctrine ésotérique du "Wahdat al-wujud" (Unité de l'Être).

⁴⁷⁰ Hassan al-Basri est né en 642 à Médine sous le califat d'Omar Ibn al-Khattab. Il était un des plus importants savants musulmans de l'âge classique islamique. Ses parents étaient d'origine perse. Il est connu pour son savoir, son ascèse et pour avoir transmis nombre de hadiths.

⁴⁷¹ *Ibid.*, pp.123-124

Selon Bennabi, Ibn Bâdîs a régénéré et incarné une authentique valeur culturelle islamique, une mystique islamique complètement engagée au sein de la société car :

" Depuis bien des générations une vocation mystique avait signifié une nouvelle rupture au sein d'une société désintégrée, atomisée, réduite en individus. Voilà qu'elle reprend avec Ben Badis sa signification à l'époque d'Hassan El Basri quand le monde musulman était à l'apogée de sa grandeur temporelle et spirituelle. La pensée mystique était en quelque sorte reformulée dans le feu de l'action islahiste au sein d'une société qui retrouvait peu à peu le sens de sa mission. C'est peut-être l'esprit du temps. En effet à l'autre bout du monde musulman, Iqbal méditait à la même époque sur la reconstruction de la pensée islamique."⁴⁷²

L'intellectuel musulman tente d'analyser la mystique musulmane à travers des enseignements métaphysiques et des observations sociologiques. Il distingue bien le maraboutisme, le confrérisme et le soufisme de la spiritualité musulmane authentique portée par l'islahisme. Les héros de Bennabi portent tous en eux une mystique de l'action comme les compagnons du Prophète de l'islam Abou Dharr al-Ghifari, Ammar Ibn Yasser ou encore Soumayya mais aussi des grandes figures de l'histoire contemporaine du monde Gandhi, Che Guevara, Lénine, Mao. Pour Bennabi, es pays comme le Japon de Meiji ou l'Allemagne d'après 1945 portaient eux aussi une mystique de l'action les poussant à faire ou refaire l'histoire. Il cite l'exemple de la reconstruction de la RFA qui " ne pouvait être que l'œuvre de l'âme allemande elle-même, de l'âme qui ose franchir les limites de l'impossible dans ses entreprises : irrationnellement. C'est cela une mystique authentique. "⁴⁷³

Ainsi, Bennabi est intéressé par la mystique de l'action sous toutes ses formes, il critique simplement le dévoiement de la vraie mystique en maraboutisme ou en démagogie. En particulier quand cette dernière devient une mystique sans efficacité sociale ou une politique sans efficacité économique et culturelle. Pour Omar Benaïssa, la " mystique bennabienne " est à rapprocher :

" du *thumos* (courage, estime de soi) de Platon, d'une certaine aspiration à la grandeur, à la réalisation héroïque d'un dessein majeur. C'est par le *thumos* que l'homme est différent de l'animal, la bête. La foi islamique est sans aucun doute la meilleure foi possible. Ce n'est pas elle qui fait problème, mais c'est l'énergie, la force brute des musulmans qui n'est pas canalisée, orientée dans un sens

⁴⁷² *Ibid.*, p.124

⁴⁷³ *Ibid.*, p.122

efficace [...] C'est cette absence de canalisation de l'énergie qui a engendré et défini le musulman post-almohadien. " ⁴⁷⁴

Il faut également rappeler que Bennabi n'a jamais déclaré appartenir à une obédience particulière. Bien entendu, il est né au Maghreb qui historiquement est dominé sur le plan juridique par le Malikisme, théologiquement par l'acharisme et spirituellement par les confréries soufies. Il n'entrait presque jamais dans les querelles d'écoles juridiques et théologiques. C'est le moment psychologique, plus que l'histoire en elle-même, qui l'intéresse, en particulier la cassure en deux de la synthèse de la civilisation musulmane. La cité musulmane ne doit pas être une juxtaposition de groupes sociaux vivant avec peu de liens entre eux, mais au contraire, le foyer d'une communauté unie. Son modèle est la cité musulmane du temps de Médine où la confiance régnait entre les gouvernants et les gouvernés. C'est sur ce modèle que le monde musulman doit analyser ses carences et se référer à la cité médinoise pour édifier une société civilisée.

Il veut donc articuler, à travers l'exemple de la cité médinoise, la spiritualité et le social en vue d'une dynamique de civilisation. Contrairement aux partisans du colonialisme, Bennabi ne considère pas l'islam comme le responsable du retard de la civilisation islamique. Il ne considère pas non plus, comme les nationalistes, le colonialisme responsable du retard du monde musulman. A travers le retour aux sources de l'islam, il veut à la fois poser les vraies questions, assumer tous les facteurs endogènes et exogènes de régression de la société musulmane afin de rendre les idées efficaces, pratiques et concrètes.

En justifiant l'islam par une dynamique sociale, il rappelle que les idées sont justes si elles assurent une prospérité économique et un modèle moral vertueux. Proclamer les valeurs sacrées de l'Islam sans leur donner une incarnation concrète socialement est contraire à l'idée que Bennabi se fait de l'esprit islamique. La société musulmane doit récupérer ses grandes traditions et son sens de l'efficacité qui ont fait leur preuve du temps de la prophétie de Muhammad.

L'" idée religieuse ", qui oriente et nourrit cette nouvelle dynamique sociale, ne sera alors plus considérées comme inefficaces ou obsolètes, et ses adhérents articuleront les deux caractéristiques de l'islam, authenticité et efficacité. Il se dit appartenir au courant doctrinal du réformisme musulman orthodoxe sunnite, nous allons maintenant comparer son approche avec les grandes orientations de l'*islah*.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p.262

B) Comparaison doctrinale avec l'*islâh*

L'*islâh* est un mouvement réformiste orthodoxe se réclamant de la *salafiyya*, elle-même issue du mouvement, plus ancien, de la *Nahda*. Il a fait du verset coranique, justification de son souci du perfectionnement moral, son credo : " Dieu ne change pas ce qui est en un peuple avant que celui-ci ne change ce qui est en lui-même. (S.13, V.11) ". L'*islâh* représente au plan intellectuel, et bien souvent au niveau de l'action, une réponse à l'injonction coranique de commander le bien et d'interdire le mal.

L'*Islâh* s'oppose à toutes les innovations, les spéculations de la théologie, et les dévotions excessives du soufisme à travers plusieurs actions : réfuter les erreurs du siècle, lutter contre les sectes, ramener les fidèles à la pureté de la foi et du culte primitifs, restaurer l'imitation de la Tradition du Prophète et faire prendre conscience aux musulmans de la stagnation socioculturelle de la communauté musulmane.

La pensée réformiste veut améliorer l'existant en luttant contre les forces religieuses (confréries), et sociales (milieux conservateurs et traditionnels). Elle veut aussi réformer les méthodes archaïques d'éducation et des programmes d'enseignement, promouvoir la vulgarisation des disciplines scientifiques et des techniques modernes. Il y a l'ambition de réformer globalement la cité musulmane pour donner un dynamisme social et culturel à travers une rénovation religieuse et une régénération morale.

L'*islâh* pouvait se présenter à la fois comme un mouvement de résistance politique, de contestation sociale, de réforme morale et spirituelle. L'objectif était de :

" [...] persuader les Musulmans que le relèvement de leur condition morale et matérielle était fonction de la régénération de l'islam ; cette régénération devant s'opérer par un retour aux sources, afin d'y découvrir les enseignements et les valeurs islamiques, à la fois dans leur authenticité et leur plénitude. "⁴⁷⁵.

Ce retour aux sources prenait en compte la référence coranique, la *sunna* prophétique, la tradition des premières générations musulmanes. Merad précise aussi que " bien que les *Salafiyya* accordent la primauté aux deux sources, ils posent le principe que la Révélation et la Sunna sont un ordre nouveau dans l'histoire humaine, et que cet ordre-là est devenu une réalité vivante totale par et dans les actes des Salaf. "⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ MERAD Ali, " Islâh ", (I. Monde arabe) *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition, t.IV, 1973, *islâh*, pp.146-170

⁴⁷⁶ *Ibid.*

Pour la réforme dans l'ordre pratique de la vie quotidienne, l'*islah* veut accélérer l'avènement d'un homme musulman nouveau. Pour la réforme théorique, l'*islah* produit peu d'œuvre doctrinale, le mouvement est un semeur d'idées qui se contente de faire la critique des doctrines existantes en déterminant des positions islamiques idéales et en recherchant de subtiles concordances. L'*islah* rejette l'imitation des avis juridiques anciens, *taqlid* et favorise l'effort d'interprétation juridique, l'*ijtihad* comme principe de vie et de mouvement pour la religion.

Pour Merad, la critique du sunnisme conservateur ne s'est pas fait attendre en considérant la démarche de l'*islah* comme un encouragement aux innovateurs et à l'anarchie doctrinale. Les traditionalistes, quant à eux, ont eu peur que la critique moderne s'empare de l'instrument de l'*ijtihad* pour saper les bases de l'islam.

Les réformistes veulent montrer l'excellence de l'Islam, comme une éthique, un système juridico-social et politique. Sans oublier la vocation libératrice de l'Islam qui passe par l'exaltation du *Tawhid* sans aucune structure intermédiaire. Avec leur esprit de modération, les réformistes ne voient pas de contradictions entre le fait d'adopter un langage conforme à l'esprit moderne et leur attachement à des principes fidèles aux *Salaf*. En effet, l'Islam est présenté comme une religion attentive au progrès moral et social, il est ainsi compatible avec la science et la civilisation. La théologie réformiste a aussi une dimension militante et une conception énergique de la prédication religieuse. Ils donnent la primauté au lien musulman, la fraternité islamique, plus que le nationalisme.

La prédication des réformistes musulmans, *da'wa*, cherche à ramener dans le giron les âmes perdues. L'*islah* est une forme de réaction à la civilisation occidentale et une réponse proposant un compromis entre valeurs de l'islam et exigence d'une adaptation au monde contemporain. Merad définit trois grandes périodes de l'*islah* : " 1) la phase héroïque : al-Afghani, Abduh, al-Kawakibi qui posent les principes essentiels d'une réforme islamique totale. 2) la phase de la mise en place doctrinale (1905-1950) par Ridâ, Ibn Bâdîs, Ibn 'Ashûr, Shekib Arslân. 3) Années 50 à aujourd'hui : l'*islâh* n'a plus des personnes d'envergure pour le représenter, il est porté par le mouvement des Frères musulmans : al-Ghazali, Qotb, etc."⁴⁷⁷.

L'*islah*, après la Seconde Guerre mondiale, n'a plus d'assise sociale comme durant l'entre-deux-guerres. Les sirènes de la politique, l'esprit de Bandoeng, les idéologies révolutionnaires et philosophies nouvelles comme la vulgarisation du marxisme ont créé du scepticisme chez la jeunesse. Les gouvernements des pays musulmans après l'indépendance

⁴⁷⁷ *Ibid.*

instrumentalisent la religion pour une meilleure cohésion sociale. Merad ajoute que :

" La tradition des Salaf que l'islâm tend à présenter sous un jour exaltant, suscite peu d'enthousiasme parmi les jeunes, pour lesquels compte d'abord la réalité concrète, avec ses problèmes socio-professionnels, ses difficultés matérielles, les tâches collectives qu'elle impose, les besoins qu'elle crée (dans le domaine de la consommation, des loisirs, etc.), les sources de distraction qu'elle offre (spectacles, sports, voyages). A la poursuite de la double félicité dans ce monde et dans l'autre, selon l'éthique réformiste, les jeunes préféreront la recherche du bonheur immédiat, conformément aux aspirations esthétiques et morales de leur époque. Toutes ces indications montrent que ni l'échelle des valeurs, ni la problématique de l'islâh ne semblent en harmonie avec celles de la génération montante. ".⁴⁷⁸

On assiste à une régression de l'*islâh* en tant que principe de mouvement au profit de la politique, nouvel élément moteur. Les politiques deviennent les nouvelles idoles qui consacrent la prééminence du verbe politique sur les idées et la religion. L'*islâh*, par ailleurs, se divise en deux courants : une tendance libérale et une tendance réformiste.

Bennabi se forme intellectuellement avec la deuxième génération mais commence à écrire dans la période déclinante, de transition avec la troisième génération. Il adhère à de nombreux aspects doctrinaux de l'*islâh* mais il semble vouloir les revivifier. C'est comme s'il sentait que l'*islâh* était la solution mais qu'elle devait se présenter différemment et être plus efficace pour répondre aux besoins de la société.

Bennabi est un partisan du retour aux sources, au Coran, à la Tradition prophétique et à l'exemple des premières générations de l'islam jusqu'au Calife Omar Ibn al-Khattab. D'ailleurs, seule cette période historique allant du début de la mission prophétique à la bataille de Siffin semble trouver grâce à ses yeux.

Ce retour aux sources se distingue nettement du patrimoine intellectuel et spirituel de la civilisation musulmane qu'il compare à une gangue entourant " l'idée religieuse ". Cette gangue est une matière intellectuelle, ayant fait son temps et sans grande valeur, qui entoure la pierre précieuse de " l'idée religieuse ". Il considère que les musulmans doivent être une communauté de témoins et d'acteurs appelant au bien et condamnant le mal d'où qu'ils viennent. Il fait sien le credo de l'*islâh*, le verset coranique : " Dieu ne change pas ce qui est en un peuple avant que celui-ci ne change ce qui est en lui-même. (S.13, V.11) ". Néanmoins, il ne l'aborde pas avec le langage de la foi mais celui de la raison.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

Dans un article consacré à Bennabi, l'universitaire Haoues Seniguer a noté la singularité de la vision réformatrice de l'intellectuel musulman :

"Bennabi adopte donc moins systématiquement une approche normative des données religieuses, qu'une approche foncièrement pragmatique. Ce qui importe, chez ce dernier, c'est d'abord et avant tout la façon dont l'homme se réapproprie l'islam et lui insuffle un esprit nouveau. C'est l'homme, son être et sa réforme intérieure, qui occupent ainsi au premier chef la réflexion de l'auteur. Il ne fait certainement pas de l'islam la seule et l'unique variable explicative du déclin et/ou du progrès des sociétés majoritairement musulmanes [...] C'est dans ce cadre précis que le philosophe propose, de façon ramassée, une définition du religieux ouverte, en ce qu'elle permet de sortir, et de l'ornière théocentrée et de la gangue ritualiste [...] La religion ne serait pas un corpus de préceptes rigides et clos mais inspirerait une éthique sociale de comportement collectif."⁴⁷⁹

C'est l'une des raisons qui explique pourquoi Bennabi est également contre les spéculations théologiques, les dévotions excessives qui sont, en outre, responsables de la stagnation culturelle et sociale du monde musulman. Il veut que le musulman retrouve la pureté de la foi des premiers musulmans et que la société se réforme globalement mais avec une approche civilisationnelle impliquant *de facto* deux dimensions : morale et sociale.

Finalement, Malek Bennabi veut faire de l'*islah* une doctrine qui, en donnant à la religion une fonction sociale, sort la société musulmane du sous-développement. Elle combat à la fois le colonialisme et la " colonisabilité " et l'élève au niveau de la civilisation. Pour lui, l'islam est une " vérité travaillante ", l'étincelle d'une dynamique sociale qui réconcilie la pensée et l'action. L'altération des liaisons des idées entraînent des perturbations dans la vie sociale. De plus, il ne faut pas oublier la décantation de ce qui est mort et le filtrage de ce qui est mortel. Ces deux travaux constituent cependant le travail de base d'une véritable renaissance. Il ajoute que le social ne se sépare jamais de la morale dans la conscience de l'homme.

Pour Bennabi, une réforme religieuse est nécessaire pour toute transformation sociale. Il préconise, reprenant la distinction de Massignon, plus que le *tajdid* de l'islam, un *tajaddoud* des Musulmans : " au *tajaddoud*, renouvellement de soi qui est l'essence même de la renaissance, tandis que le *tajdid* – renouvellement de l'esprit – n'en est que l'apparence."⁴⁸⁰ .

⁴⁷⁹ SENIGUER Haoues, « La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman : le regard de Malek Bennabi », Confluences Méditerranée, 2014/2 N° 89, p. 187-209.

⁴⁸⁰ *Vocation de l'islam*, p.200

Pour Bennabi, le *tajdid* mène vers une accumulation de choses et des idées, un glissement vers un matérialisme et un aspect nouveau de l'homme ancien. Contrairement au *tajaddoud* qui pose une architecture pour la société, dit-il, ayant ses fondations dans l'âme humaine.

Pour Bennabi, l'exégèse ne peut être la catalyse d'une transformation sociale. Il veut faire la synthèse de ce qu'il connaît de l'expérience d'Hassan al-Banna et de l'approche intellectuelle de Muhammad Iqbal. La synthèse de la spiritualité musulmane et de l'esprit technique peut être un facteur d'accélération de l'histoire. Est-ce une simple idéologie ou une tentative d'idéologisation de la Tradition islamique ?

C) Idéologie ou idéologisation de la tradition ?

Malek Bennabi s'est interrogé sur la notion d'idéologie, il semble même lui donner une définition positive alors qu'aujourd'hui l'idéologie est très critiquée. En effet, les idéologies au XXème siècle ont fait beaucoup de dégâts. Le philosophe iranien Daryush Shayegan s'est intéressé à ce phénomène notamment la révolution islamique iranienne et l'idéologue Ali Shariati contemporain de Bennabi. Nous verrons dans un premier temps la conception de l'idéologie chez Bennabi. Dans un deuxième temps, nous analyserons l'étude de Shayegan sur l'idéologie.

1) L'idéologie chez Bennabi

Pour Bennabi, l'idéologie doit prendre en compte le facteur technique qui a " transformé toutes les conditions de la vie humaine et accéléré le mouvement de l'histoire. "⁴⁸¹. L'humanité s'oriente, dit-il, vers la démocratie, le socialisme et la paix, ces trois idées " semblent préfigurer les éléments d'une constitution universelle, pour couronner l'œuvre de l'homme s'engageant dans l'ère mondialiste. "⁴⁸². En même temps, ces trois idées représentent pour lui trois idéologies, la démocratie pour les démocraties libérales, le socialisme pour les pays communistes et la paix pour les pays du Tiers-monde. L'idéologie impose des modes d'actions collectives, concertées et planifiées. Elle n'est pas la même entre un pays civilisé et un pays en voie de développement qui doit produire le mouvement nécessaire pour vaincre les inerties de son décollage.

Pour le penseur musulman, chaque peuple doit faire son histoire avec ses propres

⁴⁸¹ *Les grands thèmes*, l'orientalisme, p.73

⁴⁸² *Ibid.*, p.73

moyens, ses actions doivent prendre en compte les modalités opératoires, les motivations et le contenu idéal (importance de l'intention). L'indépendance des pays musulmans a fait l'objet d'une action concertée, organisée et coordonnée. Dans l'exemple de l'indépendance, il affirme que l'idéologie devient un hymne, une nouvelle culture, un cri de douleur, un travail collectif, un principe d'ordre. L'hymne surgit de l'âme humaine, de l'histoire et des traditions avant de se traduire dans l'esprit. L'énergie vitale du peuple est canalisée pour lui permettre de faire un bond dans l'histoire. Bennabi prend, une fois de plus, exemple sur la société islamique durant l'épopée prophétique :

" La société musulmane naissante a eu le même entrain quand elle entendait au fond de son âme l'hymne jeune de l'islam, qui entraînait les héros sur les champs de bataille ou sur les chantiers de travail. Ammar Ben Yasser, c'est le héros du travail, qui entendait cet hymne au fond de son âme, quand il portait deux pierres au lieu d'une, pour l'édification de la première mosquée de l'islam à Médine. "⁴⁸³

Pour l'écrivain algérien, le problème de l'idéologie se pose à nouveau après l'indépendance des pays musulmans notamment celle de l'Algérie en 1962. L'indépendance n'est plus là pour souder une société, dès lors, l'individualisme réapparaît et les liaisons sociales sont brisées. L'idéologie est, définit-il, un dénominateur commun, un pacte entre les individus, une méthode sur le plan des idées et une technique vis-à-vis des choses. Le pays gouverné par Ben Bella et le FLN a opté pour une synthèse entre arabisme, islamisme et socialisme. Bennabi rappelle cependant que l'idéologie n'est pas :

" la somme des idées disparates mais la directrice des énergies, une flèche qui désigne à une communauté sa voie dans l'histoire. C'est l'impératif qui imprime le mouvement à la main et à la pensée dans un sens donné. Notre idéologie doit réaliser cette synthèse de l'action individuelle et collective sur le plan de la plus haute spéculation comme dans la pratique la plus courante. Elle doit en outre formuler nos motivations en tenant compte des conditions intérieures et extérieures à la fois. "⁴⁸⁴

La société algérienne doit construire sa civilisation chez elle mais aussi participer à la civilisation humaine. Il se justifie cela, à nouveau islamiquement, en rappelant qu'autrefois le

⁴⁸³ *Ibid.*, p.82

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p.95

Coran lançait également un impératif à la communauté musulmane :

" pour la mettre en marche, il cingla aussi de son ironie ceux qui avaient du retard sur l'horaire : « Si le but était proche et l'itinéraire précis, ils t'auraient suivi, mais l'étape leur a paru longue », dit-il au Prophète à leur sujet. " ⁴⁸⁵

L'idéologie est pour Bennabi la continuité voire l'avenir de son " idée religieuse ". Il calque sa définition de l'idéologie sur l'expérience prophétique, dans une perspective réformiste. L'idéologie, vue ainsi, ne se questionne plus, elle se prêche. La force des idéologies séculières est islamisée en y ajoutant un contenu religieux et en faisant des comparaisons anachroniques. En même temps, il prend l'exemple plus contemporain des indépendances des pays musulmans pour illustrer sa définition de l'idéologie. C'est une manière de rassembler sous sa voûte intellectuelle les islamistes et les nationalistes pour proposer une troisième voie. Poursuivons maintenant, dans une approche comparative, en analysant la définition de l'idéologie que donne le philosophe iranien Daryush Shayegan. L'objectif est de la comparer avec de Bennabi.

2) *Idéologisation de la Tradition*

Pour Daryush Shayegan, l'auteur du livre *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, l'idéologie moderne joue un rôle comparable aux mythes dans un monde archaïque :

" Avançons d'entrée que les idéologies assument dans notre monde la même fonction que les mythologies dans un monde archaïque. Elles satisfont, d'une part, l'esprit collectif du groupe par la vision d'une société close, et, d'autre part, elles prétendent être scientifiques, donc conformes à l'expérience et à la réalité. Toute idéologie a une grande charge affective qui l'apparente au pathos de la religion, et un appareil logico-rationnel qui lui donne une apparence scientifique et philosophique. Cependant l'idéologie n'est ni science, ni philosophie, ni religion. " ⁴⁸⁶

Pour le philosophe iranien, l'idéologie n'est pas une science car elle ne cherche pas à vérifier par l'expérience ses prémisses. Intrinsèquement dogmatique, elle ne prend pas ce risque. L'idéologie n'est pas non plus, surenchérit-il, une philosophie car elle n'est pas un

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p.96

⁴⁸⁶ SHAYEGAN Daryush, « *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* », p.185

questionnement sur l'Être ou sur la condition de l'homme. Elle demeure un système clos, fermé à partir de quelque demi-vérité proclamée comme universelle.

" L'idéologie n'est pas une pensée dialectique parce qu'elle a horreur de la négativité et se referme sur la logique de quelques idées préconçus et des déductions qui en résultent. Hannah Arendt précise à ce sujet : « Une idéologie est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée...l'idéologie traite de l'enchaînement des évènements comme s'il obéissait à la même loi que l'exposition de son idée », et ailleurs elle ajoute : « les idéologies admettent un postulat qu'une idée suffit à tout expliquer dans le développement à partir de la prémisse, parce que tout est compris dans cette progression cohérente de cette déduction logique. "⁴⁸⁷

Selon Shayegan, la logique binaire est son credo, il cite en exemple l'idée de race ou de religion supérieure. Elle a des ressemblances avec l'identification mythique. L'idéologie n'est également pas une religion car elle nie toute transcendance, toute révélation, elle est la fille des Lumières. Il concède que " son succès tient à ce que l'idéologie satisfait les deux besoins majeurs de l'homme moderne : son besoin de croire et son besoin, non moins urgent, d'expliquer et de justifier sa croyance. "⁴⁸⁸.

Idéalisation de son propre groupe et diabolisation de l'adversaire font partie de la logique idéologique. L'idéologie est constituée d'une vision détotalisante, sous-dialectique et d'un facteur égocentrique. Pour Shayegan, l'idéologie est à la fois une réification, une idéalisation de soi, un égocentrisme et une dégradation du sens dialectique. Elle a pour conséquences une identification en chaîne, une fausse conscience schizophrène, un égocentrisme coupée de la réalité extérieure, un refoulement des projections, une déification du moyen et des prémisses réductionnistes.

Shayegan poursuit en nous donnant la définition de l'idéologie du chercheur Joseph Gabel :

" L'idéologie est un système d'idées liées sociologiquement à un groupement économique, ethnique ou autre, exprimant sans réciprocité les intérêts plus ou moins conscients de ce groupe, sous la forme d'anhistorisme, de résistance au changement ou de dissociation des totalités. Elle constitue donc la cristallisation théorique d'une forme de fausse conscience. " ⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p.186

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p.187

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p.188

Pour lui, l'idéologie se trouve à la limite de l'inconscient et du conscient ; elle tire ses catégories magico-irrationnelles de la fonction symbolique de l'inconscient et son appareil rationnel de l'instrumentalisation d'une raison formaliste et défigurée. Notre auteur classe les groupes d'idéologie de la manière suivante : 1) Idéologies de la raison : justice, liberté, égalité, progrès 2) Idéologies basées sur la biologie : peuple, race 3) Idéologies du moyen pour réaliser un ordre d'existence : mythes de l'Etat, Révolution, majorité, socialisme, communisme, libéralisme. Selon Shayegan, l'idéologie est la conséquence de cette brèche fondamentale,

" Elle résulte de cette scission entre foi et connaissance, religion et philosophie qui devait provoquer, comme puissance du négatif donc du nihilisme, l'effondrement de la vision ontologique de l'homme. " ⁴⁹⁰

Pour le philosophe iranien, les conséquences de l'idéologie chez l'homme sont nombreuses, elle génère des attitudes dualistes antireligieuses et antiphilosophiques. Une sorte de pensée hybride où raison et affectivité se corrompent car la raison de l'idéologie n'étant pas celle des philosophes. Cette absence du monde de l'âme empêche l'idéologie de reconstituer, par exemple, les cycles de la descente et de la remontée. Le marxisme vulgaire comme idéologie diffuse est la voie qu'a tracée, par exemple, Sharî'atî. Pour Shayegan, Sharî'atî est :

" le prototype de l'idéologue qui veut transformer les idées-forces du Shi'isme duodécimain (le martyr par exemple) en une force historique. Son projet est d'en accuser l'aspect idéologique militant pour l'opposer à l'emprise du défi occidental. " ⁴⁹¹

Ensuite, Shayegan donne la conception de l'idéologie de Sharî'atî. Elle est une vision du monde répondant à des questions pratiques, l'islam, par exemple, est une croyance religieuse, une école de pensée et une idéologie. Toute infrastructure est une vision du monde, être sans vision du monde équivaut, selon Sharî'atî, à être sans abri mental c'est-à-dire sans attaches :

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.193

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.222

" La « vision du monde » est ainsi une façon d'interpréter l'être, et celle qui prévaut dans l'idéologie islamique est la vision unitaire (tawhîdî). Sur cette vision du monde reposent trois piliers : celui de l'homme (axe central), celui de l'histoire et celui de la société : à eux trois, ils constituent la superstructure idéologique. " ⁴⁹²

L'homme est, pour Sharî'atî, un être *théomorphe* qui réunit en lui dans un processus dialectique, la Terre et l'Esprit, Satan et Dieu. L'histoire commence, dit-il, avec la lutte qui opposa Abel et Caïn, le bien et le mal, l'injustice première du meurtre d'Abel est le moteur de tout mouvement historique. Cette injustice serait la base des inégalités, des luttes et des oppositions sur terre au sein de deux ordres de sociétés possibles : l'ordre agricole et l'ordre pastoral. La société ne connaît que deux types d'infrastructures dynamiques : *cainienne* et *abelienne* dans lesquelles par exemple le communisme et le libéralisme sont seulement des idéologies. L'infrastructure *cainienne* comporte trois faces : le pouvoir politique absolu, le pouvoir économique exploiteur, le pouvoir religieux abrutissant. L'infrastructure abelienne est composée par le peuple.

Pour Shayegan, " Il apparaît donc que tout l'effort de Sharî'atî consiste à hypostasier le Peuple en une substance divine, en une entité totalitaire dont le règne providentiel sur la Terre constitue le déterminisme « scientifique » de l'histoire. " ⁴⁹³. Selon Sharî'atî, la philosophie du chiisme est une philosophie de l'histoire, en effet, les Imâms ont pris la relève du Prophète et les hommes prennent la relève des Imams depuis l'occultation majeure du douzième Imâm. Les hommes ont donc pour mission de poursuivre la deuxième mission du Prophète, après celle de transmettre le message de l'islam, à savoir de fonder une communauté. L'idéologue iranien considère que le sunnisme est devenu la religion des dominants, des exploitants et des oppresseurs tandis que le chiisme celle des gouvernés, des opprimés et déshérités, d'où l'opposition qu'il effectue entre califat et imamat. L'occultation majeure implique la responsabilité directe du peuple qui doit renverser définitivement l'ordre *cainien* et provoquer la disparition des distinctions sociales.

La révolution du peuple engendrera la résurrection puisque la venue de l'Imâm sera la réponse au soulèvement du peuple. Le mythe et l'histoire, dans la pensée de Sharî'atî, se confondent. Effectivement, l'Islam serait, dit-il, une insurrection contre toutes les puissances déviantes, un rejet en forme d'acte d'adoration de tout ordre répressif. La pensée de Sharî'atî

⁴⁹² *Ibid.*, p.224

⁴⁹³ *Ibid.*, p.226

est, selon Shayegan, idéologique car il diabolise l'adversaire (ordre *caïnien*) et il idéalise son propre groupe (ordre *abélien*). Sa vision de l'histoire est manichéenne : lutte entre le bien et le mal, le chiisme et le sunnisme, les gouvernés et les gouvernants, classe pauvre et classe riche. Elle provoque une identification en chaînes dans laquelle prospère une confusion des contextes culturels, du mythe et de l'histoire :

" Le mythe est infléchi au niveau de l'histoire, non par une descente, une théophanie du sacré dans le temps historique, mais par une perte de son contenu eschatologique. Le temps imaginal et cyclique se transforme en temps linéaire dé-mythisé où l'opposition de deux forces devient la dialectique antithétique de deux infrastructures : le mythe se trouve rabaisé à la dialectique de deux ordres sociologiques censés expliquer tout le mouvement de l'histoire. La hiérophistoire devient histoire tout court. " ⁴⁹⁴

Shayegan poursuit et précise plus loin la pensée de Sharî'atî :

" Cette idée que vision du monde unitaire (islamique) se réalise à travers l'homme, l'histoire et la société, dans l'idéologie islamique, pour déboucher sur une société parfaite, est une sorte d'hégélianisme estropié, dépourvu du système de la raison et de tout l'appareil conceptuel de la méthode conceptuel de la méthode dialectique. En effet, de même que l'Idée absolue est réduite par lui à une vague notion unitaire, de même tout le marxisme est ramené aux catégories socio-économiques sans aucune considération du sens philosophique de la praxis. Les catégories de ce marxisme diffus qui imprègne sa pensée se révèlent par l'usage des termes infrastructure, superstructure, déterminisme historique (dit aussi « scientifique »), rapports dialectiques, communisme primitif, etc., que Sharî'atî emploie à tort et à travers. Bref, tout le jargon est là, et si bien là que Sharî'atî, tout en se voulant anti-marxiste, consomme copieusement tous les sous-produits du marxisme. " ⁴⁹⁵

Sharî'atî subit, bon gré mal gré, l'influence d'une " occidentalisation inconsciente ". Il sécularise l'Islam en sociologisant la dimension sacrée de l'islam, avec un mélange singulier de Hegel sans l'appareil conceptuel du système de la raison et de la phénoménologie et d'un Marx dépouillé de la théorie de la praxis et d'un Islam amputé de sa dimension eschatologique.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p.230

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p.235

Conclusion

L'étude que Shayegan a entreprise pour Sharī'atī, on peut l'étendre dans certains cas à l'idéologie de Malek Bennabi. En effet, à travers les deux caractéristiques d'authenticité et d'efficacité qu'il donne à " l'idée religieuse ", il fait de l'islam, à travers sa vision réformiste, une idéologie de développement moral et social en vue d'une civilisation. La définition fonctionnelle qu'il donne à la civilisation, la culture ou " l'idée religieuse " n'est-elle pas une définition idéologique proposant des orientations pour les sociétés musulmanes. De plus, Bennabi joue d'une certaine ambiguïté, il intellectualise avec les politiques et veut agir face aux religieux. C'est une sorte d' " intellectuel religieux " qui tente de faire sa place entre le clerc et le politique.

De plus, la spiritualité engagée orientée par l'*islah* qu'il propose entre en combat avec le maraboutisme. Un des enjeux est de faire à l'*islah* une place au sein de la société où le discours religieux est majoritairement dominé par les savants traditionnels et les guides des confréries. Il est en permanence dans une entreprise de discrédit et d'anathème envers le maraboutisme, un mot valise et dévalorisant pour désigner à la fois le soufisme, le confrérisme et le mysticisme. Par exemple, il ne parle quasiment jamais de la résistance de l'Emir Abdelkader ni de celles des confréries soufies et des grandes tribus algériennes au XIX^{ème} siècle en Algérie.

Quand il propose de libérer " l'idée religieuse " de sa triple gangue théologique, juridique et philosophique, il veut faire table rase de la Tradition islamique incarnée par les savants de l'islam. Il fait une récupération à la fois sur la mystique et sur l'histoire de la résistance algérienne. Son projet de civilisation est un mélange, dit-il, des idées d'Iqbal et du militantisme engagé des Frères Musulmans. Il est aussi à la croisée des chemins entre un *islah* troisième génération (Merad) et une idéologie de développement dans un contexte de décolonisation mondiale. Il est possible de dire que Bennabi a réussi, au sein de son idéologie, à imbriquer à la fois la religion, l'histoire et les idées.

Ses postulats de départ ont l'air d'avoir influencé l'histoire au point de lui tordre le coup. Il ne raconte pas l'histoire en tant que discipline scientifique mais prépare sa propre histoire. Il a réussi également, dans un " bricolage intellectuel ", à mélanger des idées modernes de l'Europe et des idées traditionnelles musulmanes, et de faire converger les idéaux de l'*islah* et les attentes de développement des pays du Tiers-monde à travers la notion moderne de civilisation. Nous allons maintenant passer à la troisième partie de notre thèse. Nous entrerons davantage dans le projet de société de Bennabi articulé autour de trois notions d'idée, de culture et de civilisation.

Partie III

L'impact de " l'idée religieuse " dans le système de pensée de Malek Bennabi

Partie III : L'impact de " l'idée religieuse " dans le système de pensée de Bennabi

Après avoir analysé l'imbrication de la religion, de l'histoire et du social dans la pensée de Malek Bennabi, nous allons étudier, dans cette troisième partie, l'impact direct et indirect de " l'idée religieuse " dans son système de pensée. Nous avons encore à faire à nouvelle forme d'imbrication, cette fois-ci, entre les idées, la société et la civilisation. Dans un premier temps, nous allons analyser la fonction de catalyseur de " l'idée religieuse " dans le développement moral et social au sein de la société musulmane. Dans un second temps, nous observerons le rôle de " l'idée religieuse " dans un nouveau contexte géopolitique : celui qui s'étend de la Seconde Guerre mondiale jusqu'au choc pétrolier en 1973, l'année de la disparition de Bennabi.

I) " L'idée religieuse ", catalyseur du développement moral et social de la société musulmane

Nous avons rappelé précédemment que Malek Bennabi abordait l'Histoire selon trois plans : le premier à l'échelle de la psychologie de l'homme, le second à celle de la sociologie de la société, le troisième enfin à celle de la métaphysique de la civilisation. L'histoire est à la fois une psychologie, une sociologie et une métaphysique. Il se demande si l'islam, en tant qu' "idée religieuse", et les musulmans, en tant que sociétés humaines, peuvent faire à nouveau l'Histoire, c'est-à-dire en devenir des acteurs comme les pays européens, les Etats-Unis, le Japon ou l'URSS.

En posant la problématique de la fonction sociale de la religion, qui a été éludée selon lui par les mouvements de la renaissance musulmane, il tente de répondre à trois grandes questions qui se posent à l'islam et au monde musulman. Premièrement, l'individu musulman possède-t-il potentiellement les qualités d'un être civilisateur ? Deuxièmement, le monde musulman est-il un groupe humain susceptible de favoriser et d'utiliser les dispositions de l'individu, en vue d'une civilisation ? Troisièmement, le groupe musulman peut-il assumer

convenablement un rôle de témoin et d'acteur, dans le drame de la civilisation humaine ? ⁴⁹⁶.

Nous proposons donc d'abord d'étudier, dans la pensée de Bennabi, le nécessaire renouvellement des idées de l'homme post-almohadien. Nous analyserons ensuite la société post-almohadienne et verrons comment la culture peut aider la société musulmane à se réformer. Nous suivrons enfin les orientations que proposent Bennabi pour permettre à la société musulmane de passer du sous-développement au développement.

A) Le nécessaire renouvellement des idées de l'homme post-almohadien

Nous avons rappelé que Bennabi situe historiquement la chute de l'homme musulman dans l'Histoire après la fin de la dynastie des Almohades en 1269. Il a conceptualisé cette chute sous le vocable de " l'homme post-almohadien ". Il considère qu'il y a urgence à " nettoyer " voire à " purifier " l'univers des idées de cet homme post-almohadien en vue d'une réforme féconde et profonde. Ainsi, nous allons voir, tout d'abord, comment Bennabi répond au besoin de renouvellement de l'homme musulman. Ensuite, nous verrons l'influence néfaste de la " lutte idéologique " dans l'esprit du musulman. Enfin, nous analyserons les effets de l'orientalisme sur la psychologie de l'homme musulman.

1) L'homme post-almohadien et ses idées décadentes

Pour Malek Bennabi, " l'homme post-almohadien ", est un homme à l'état végétatif depuis la fin de la dynastie almohade en 1269. Depuis lors, l'homme maghrébin naissait avec le pessimisme dans l'âme sans réel but dans la vie. Se laissant aller, il aurait inventé, dit-il, des sophismes pour ne pas avoir à s'autocritiquer et analyser sa misérable condition. Bennabi ne développe pas beaucoup la notion de " l'homme post-almohadien ". Un de ses disciples, Omar Benaïssa, constatant ce manque, donne un contenu plus important à la définition :

" Le post-almohadien n'est pas un homme qui a dépassé une situation. C'est un homme qui ne peut plus, qui ne sait plus comment maîtriser une situation. Il en a perdu le mode d'emploi. Son effort las, il a renoncé à lutter. Il répugne à l'effort. La civilisation est quelque chose qui met de l'ordre dans les choses, le

⁴⁹⁶ *Mondialisme*, pp.49-50

post-almohadien est un retour au chaos des choses [...] Le post-almohadien n'a plus de prise sur le réel. Il redevient lui-même nature, il nature à l'état naturel, ce qui le rend colonisable [...] Le post-almohadien est le musulman qui ne sait pas refaire le geste créateur et nourricier de la civilisation que le prophète avait insufflé à ses compagnons. Il en a perdu la recette." ⁴⁹⁷

L'écrivain algérien considère que " l'homme post-almohadien " est un individu qui a quitté l'histoire et a été se réfugier dans le maraboutisme. En effet, il met en cause le maraboutisme qui s'est chargé de faire végéter cet homme, le poussant à " planer " plutôt que d'agir et faire l'histoire. Plus tard, rappelle-t-il, le colonialisme a aggravé la situation en faisant de "l'homme post-almohadien" une chose, son " indigène ", et en se servant du maraboutisme comme organe de transmission de ses directives pour maintenir le peuple algérien dans l'ornière. Le vrai tournant pour l'écrivain algérien est la Première Guerre mondiale :

"C'est seulement après la première guerre mondiale que le peuple algérien a émergé de la pré-histoire post-almohadienne dans le monde du XXème siècle. Le mouvement islahiste et le mouvement nationaliste virent le jour à ce moment-là. La gangue post-almohadienne commença à s'effriter sous l'effet de cette double action - morale et politique - libérant la conscience algérienne et la restituant à l'histoire. La renaissance de l'Algérie date de ce moment-là, avec une accentuation de la pression colonialiste qui tendait à maintenir les énergies réveillées sous son contrôle." ⁴⁹⁸

Dans son livre *Vocation de l'Islam*, Bennabi rappelle qu'à l'instar de notre hérité biologique, il y a également une hérité sociologique qui transmet notamment, d'une génération à une autre, des " maladies sociales ". Par exemple, le monde musulman, selon Bennabi, est impuissant quand il s'agit d'innover de manière générale. Ce monde ne sait plus dépasser l'existant, aller au-delà du connu, franchir de nouvelles étapes historiques ou encore assimiler du nouveau. Il rattache l'Algérie et ses activités sociales à l'aire civilisationnelle musulmane allant de Marrakech à Samarcande. Au sein de cette aire, des sociétés musulmanes partagent des valeurs culturelles communes. Surtout, affirme-t-il, elles obéissent à un même canevas de pensée. Le problème de l'homme musulman y est unique " non pas dans ses

⁴⁹⁷ BENAÏSSA Omar, *Les grands thèmes*, préface p.17

⁴⁹⁸ BENNABI Malek, *Mondialisme*, éditions Dar el Hadhara, Alger, 2004, pp.14-15

variantes d'ordre politique ou même ethnique – mais quant à l'essentiel, c'est-à-dire dans l'ordre social. "⁴⁹⁹.

Dans son ouvrage *Vocation de l'Islam*, il date le problème du monde musulman à partir de la bataille de Siffin en 657, qui est pour lui la première grande rupture psychologique et historique dans la conscience musulmane :

" [Elle] avait substitué le pouvoir dynastique au pouvoir démocratique khalifal et creusé un fossé entre l'Etat et la conscience populaire. Cette séparation contenait en puissance tous les séparatismes futurs, toutes les antithèses politiques au sein de l'Islam. " ⁵⁰⁰

Après la dynastie des Almohades en 1269, s'opère une deuxième grande rupture psychologique et historique : on assiste, affirme-t-il, dans le monde musulman à une inversion des valeurs qui touche l'homme lui-même. Le changement de cadre politique qui prévalait, c'est-à-dire la succession de dynasties musulmanes, suffit plus ; l'homme lui-même, dit-il, perd son élan civilisateur car il ne sait plus appliquer son propre génie au sol et au temps. La synthèse fondamentale se désagrège et laisse place à la vie végétative.

Sa décadence annonce la décadence de la société, la fin de l'urbanisme et la chute de la démographie. Cet homme porte, depuis cette période, la décadence psychologique, sociologique et métaphysique du Musulman et de la société musulmane. L'intellectuel algérien propose à la société musulmane de liquider tous les éléments culturels décadents afin de renouveler l'homme à partir de la véritable tradition islamique et de l'expérience cartésienne. C'est un retour aux sources qu'il propose accompagné d'une connexion avec la rationalité cartésienne du monde contemporain. Cet équilibre entre tradition et modernité, dit-il, est nécessaire au renouvellement de l'homme musulman pour qu'ait lieu une nouvelle synthèse de l'histoire de la civilisation musulmane. D'une manière générale, il affirme que :

"l'homme post-almohadien, sous quelque aspect qu'il subsiste – pacha, faux 'alem, faux intellectuel ou mendiant – est la donnée essentielle de tous les problèmes du monde musulman depuis le déclin de sa civilisation." ⁵⁰¹

⁴⁹⁹ BENNABI Malek, *Vocation de l'islam*, Albouraq, Paris, 2006, p.72

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p.73

⁵⁰¹ *Ibid.*, p.75

Pour Bennabi, l'homme fait partie des " richesses permanentes " au même titre que le sol et le temps. Il faut donc créer les conditions psychologiques et sociales de son renouvellement au sein du monde musulman. La question est de " créer d'abord des hommes qui marchent dans l'histoire, utilisant le sol, le temps et leurs capacités pour atteindre leur but."⁵⁰². Il y a pour Bennabi deux catégories d'hommes à renouveler dans le monde musulman :

1) Le *Minus-habens* (petit en tout) qui assimile tous les facteurs de décadence. Il porte en lui le déclin, à mi-chemin de tout, il est un point de suspension entre l'*homo natura* et l'homme de la civilisation. C'est un homme qui assimile des demi-idées et propose des demi-solutions.

2) L'*Homo-natura* qui est pauvre en tout. Il a très peu de moyens, néanmoins sa pauvreté est plus noble et saine que la petitesse du *Mini-habens*.

De plus, " l'homme post-almohadien ", observe-t-il, doit se frayer un chemin entre le colonialisme et la " colonisabilité ", en dépassant à la fois le "coefficient colonisateur" et le "coefficient auto-réducteur". En fait, l'individu a deux valeurs : sa valeur fondamentale qui est un héritage biologique et une valeur accidentelle qui est un héritage social. Le colonialisme va impacter l'homme colonisé sur cette dernière valeur :

"C'est ici que le fait colonial intervient pour l'Algérien et affecte finalement son existence d'un coefficient accidentel : en Algérie, ce coefficient a son histoire [...] Dès lors, l'individu se trouvait, en Algérie, diminué systématiquement comme si sa valeur personnelle avait été affectée d'un coefficient réducteur, le coefficient colonisateur."⁵⁰³

Il rappelle que là où il y a le fait colonial, il y a le "coefficient colonisateur". Il accuse la colonisation d'être une régression dans l'histoire humaine héritée d'une tradition romaine colonialiste. Cela ne l'empêche pas de reconnaître que colonialisme a réveillé l'Algérie mais avec une violence féroce. Pour sortir de toute forme de dépendance ou de léthargie, Bennabi considère qu'il faut prendre conscience, même sous domination coloniale, de sa valeur fondamentale. Il veut permettre aux algériens de sortir du langage victimaire, instrumentalisé par les partis politiques algériens démagogiques. Car, pour Bennabi, parallèlement au coefficient colonisateur, il y a le "coefficient auto-réducteur" issu de la " colonisabilité ".

⁵⁰² BENNABI Malek, *Les conditions de la renaissance*, éditions ANEP, Algérie, 2005, p.82

⁵⁰³ *Ibid.*, pp.149-150

L'homme " post-almohadien " est, pour l'intellectuel musulman, plein de complexes psychologiques et sociaux au point qu'il s'autocensure et se dévalorise lui-même. Selon lui, ces deux coefficients, colonisateur et auto-réducteur, se nourrissent et se conjuguent mutuellement :

"Cela signifie que nous adoptions délibérément le mode de penser et de comportement que « l'administration indigène » avait tout intérêt à nous imposer [...] En somme, chaque fois au facteur externe de la colonisation se conjugue un facteur interne : quelque chose comme un coefficient auto-réducteur qui vient de nous-mêmes." ⁵⁰⁴

En guise de comparaison, il cite la communauté juive d'Algérie. Selon lui, malgré le régime de Vichy et ses lois antisémites durant la Seconde Guerre mondiale, les juifs d'Algérie ont été capables de faire preuve d'efficacité, c'est-à-dire de préserver leur vie culturelle et culturelle malgré la répression et les discriminations. Pour l'écrivain algérien, le "coefficient colonisateur" ne les a pas bouleversés car il n'y avait pas en eux de "coefficient autoréducteur". Il en conclut qu'il s'agit pour les Algériens plus d'une question d'efficacité sociale et de culture que de système colonial.

Pour gagner en efficacité, les Algériens doivent "tayloriser" leurs pensées et leurs actions, c'est-à-dire savoir diviser équitablement le travail collectif parmi les membres de la société. C'est ainsi, envisage-t-il, que l'homme algérien gagnera en confiance et surmontera son "coefficient auto-réducteur". Ensuite, l'homme devra s'adapter à la configuration de la société coloniale scindée en deux. Bennabi cherchera une synthèse pour homogénéiser et unifier la communauté des colons et la communauté des Musulmans indigènes au sein de la société algérienne.

Il observe que, dans cette société, il y a un homme colonisateur et un homme colonisé mais pas encore d'homme civilisateur. Autrement dit, il n'y a pas encore d'homme qui puisse dépasser sa condition de colonisateur ou de colonisé pour créer un pont entre les deux franges de la société algérienne colonisée. Agir ainsi pour Bennabi, c'est agir en homme civilisateur. Il rappelle pourtant que, pour les Algériens musulmans, Dieu donne en héritage la terre à ceux qui y accomplissent des œuvres utiles⁵⁰⁵. Selon lui, il faut sortir de la double aliénation :

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p.156

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.164

" Il faudrait des civilisateurs qui portent en eux le rayonnement, le magnétisme par lequel une civilisation impose son respect à « l'homme-à-civiliser » et ses devoirs à l'homme civilisé. Quoiqu'il en soit, c'est en achevant sa propre renaissance en s'acheminant, elle-même, vers le progrès moral et scientifique que l'Algérie pourra contribuer efficacement à l'édification de la cité humaine. "

⁵⁰⁶

Quand il analyse la "colonisabilité" et le colonialisme, notamment dans son article " Une thèse sur la colonisation : Psychologie de la colonisation"⁵⁰⁷, il distingue deux personnalités différentes. Premièrement, le " colonisable " qui a l'angoisse de l'abandon et accepte les risques de la dépendance. Deuxièmement, le colon qui est soumis à la volonté de toute-puissance et de protection des œuvres colonisatrices de ses ancêtres. Depuis l'expédition coloniale en 1830 en Algérie, le " colonisable " a vu son réseau de dépendances traditionnelles brouillé, ce qui l'a poussé, affirme-t-il, à mettre en doute son efficacité personnelle et d'accepter une nouvelle forme de sécurité que lui offre le colonialisme.⁵⁰⁸. Le colon, quant à lui, prend progressivement l'habitude de demander à l'administration de lui céder des faveurs au détriment des Musulmans algériens. Bennabi nous dit au sujet du colon qu'il :

" finit par être lui-même prisonnier du système qui ne tolère aucun changement. Si bien que, si un vaste mouvement d'opinion, en France, ne modifiait pas la psychologie même du pouvoir, on risquerait fort de voir l'habitude colonialiste envahir progressivement la vie métropolitaine elle-même. Car dans la pensée colonialiste, le "frangaoui" est devenu lui-même un individu qu'il faudrait mettre au pas, "indigéniser".⁵⁰⁹

L'écrivain algérien dénonce l'intimidation des colons envers le Gouvernement français, en particulier l'habitude prise de chasser chaque Gouverneur jugé trop "favorable" aux Musulmans. Pour lui, cette attitude, contraire aux idéaux de la Révolution française, maintient au sein la société algérienne colonisée deux solitudes impénétrables. Elle empêche également le Gouvernement français de proposer des solutions de conciliation. Dans un article de

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p.165

⁵⁰⁷ BENNABI Malek, dans *Colonisabilité*, p. 114

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p.119

⁵⁰⁹ *Colonisabilité*, " L'habitude et la réalité", p.151

1953⁵¹⁰, il propose de sauver l'homme colon et l'homme colonisable de l'aliénation coloniale qui empoisonne la conscience humaine. Dans un autre article ⁵¹¹, il suggère aux Musulmans de dépasser leur rancœur personnelle, de ne plus voir exclusivement le colonialisme comme excuse à leur situation. L'intellectuel musulman incite également à ne plus confondre le colonialisme en tant que système injuste et les colons qui ont une conscience à sauver. Le Musulman doit sauver toutes les consciences humaines.

C'est la raison pour laquelle il propose d'unifier les deux conditions⁵¹² : "colonisabilité" et colonisation en une condition de vie humaine générale. Ces deux conditions doivent sortir de leurs solitudes stériles. Il entrevoit, comme une dernière chance, un an avant le début de la Guerre d'Algérie en 1954, la possibilité d'une société algérienne où Colons et Musulmans vivraient côte-à-côte. Il est impensable pour lui :

"qu'un ordre viable puisse s'établir avec une telle exclusive ou telle autre si l'on pose, par exemple, le problème d'un point de vue strictement européen ou d'un point de vue musulman. La réalité algérienne doit aboutir et aboutira fatalement au terme hégélien de la synthèse qui succédera inéluctablement à la thèse colonialiste et à l'anti-thèse nationaliste." ⁵¹³

Néanmoins, tout dialogue impose deux consciences prêtes à se parler et à construire ensemble⁵¹⁴ à l'instar de l'idée du "comité musulman France-Maghreb". Il espère que ce dialogue pourra poser les fondations morales et psychologiques pour édifier une nouvelle société. Au cours de ce dialogue, les deux consciences comprendront que la colonisation sacrifie :

"aussi bien le peuple français que le peuple algérien. C'est la conception d'une caste de technocrates, de maîtres de forge, d'administrateurs de sociétés, gérant directement ou par les soins de commis hiérarchisés (pourquoi citer des noms ?) les affaires du pays à leur profit." ⁵¹⁵

⁵¹⁰ *Colonisabilité*, "Sauver l'homme de l'aliénation coloniale", p.41

⁵¹¹ *Colonisabilité*, "Entre le "oui-ouisme" et le "nennisme", p.43

⁵¹² *Colonisabilité*, "La synthèse inéluctable", p.50

⁵¹³ *Ibid.*, p.52

⁵¹⁴ *Colonisabilité*, "Un dialogue implique deux consciences", p.59

⁵¹⁵ *Colonisabilité*, "Des "ententes" aux conjurations", p.84

L'avènement de l'homme est la perspective ultime de la pensée de Bennabi. En effet, contrairement au XIXème siècle qui avait consacré la division de l'homme en deux espèces, "civilisée" et "indigène", le XXème siècle, selon lui, sera celui de l'homme ayant dépassé ces deux conditions obsolètes. Cet homme nouveau surmontera les deux impasses de l'humanité à savoir le fanatisme métaphysique et le scientisme de la matière. L'homme doit considérer la matière comme un moyen pour améliorer ses conditions de vie et l'esprit comme une lumière pour l'orienter vers le meilleur.⁵¹⁶.

Pour ce faire, il faut donc donner à l'homme musulman une nouvelle mission lui permettant de jouer un nouveau rôle "en adéquation avec les nécessités socioculturelles imposées par les réalités de notre époque."⁵¹⁷. Bennabi considère l'homme musulman comme un potentiel "sauveteur, mettons comme un pompier armé de la lance d'incendie pour éteindre le feu qui menace le monde."⁵¹⁸. Toutefois, il doit d'abord évaluer à sa juste valeur la lutte idéologique afin de se frayer un chemin en assumant son nouveau rôle pour lui-même, la société et l'humanité au nom de Dieu.

B) La lutte idéologique

Tout d'abord pour Bennabi, il n'y aurait jamais eu de colonialisme ou celui-ci serait impuissant s'il n'y avait pas eu la collaboration de la "colonisabilité". La conjugaison de ces deux facteurs maintient en effet l'homme musulman et le monde musulman dans un état de faiblesse. Cependant, la donne a en partie changé, notamment depuis les indépendances acquises par les pays musulmans qui ont poussé le colonialisme à se métamorphoser.

Ce dernier pour Bennabi, a pris un autre visage : celui de la lutte idéologique qui veut neutraliser la fonction sociale de "l'idée religieuse" islamique. Car la lutte idéologique agit comme un système qui quadrille le monde, en particulier les pays afro-asiatiques et musulmans, afin de surveiller les idées qui y circulent. C'est un changement dans la stratégie coloniale. A ce propos, Bennabi rappelle que :

"Dans la phase coloniale, le Myriapode gouvernait les peuples colonisés avec les méthodes draconiennes qu'il est superfétatoire de rappeler ici. Dans la phase de décolonisation, il change simplement de méthodes. Il veut maintenir les

⁵¹⁶ *Colonisabilité*, "L'avènement de l'homme", p.110

⁵¹⁷ *Mondialisme*, "Inadéquation du musulman et son adéquation nécessaire dans le monde" p.192

⁵¹⁸ *Ibid.*, p.193

“indépendance”, chèrement acquises ou illusoirement octroyées, dans un chaos permanent entretenu par de savantes méthodes de pourrissement et garanti par des gouvernements fantoches.”⁵¹⁹

Pour Bennabi, cette lutte idéologique est la continuation de la guerre d'indépendance avec d'autres moyens, en donnant l'illusion que celle contre le colonialisme est terminée. Durant cette phase de transition du peuple algérien, passant d'une guerre de libération à une "guerre de l'édification de la société", il préconise de prévoir les risques, les obstacles voire les agressions visibles et invisibles des pays européens ex-colonisateurs ou de superpuissances comme les Etats-Unis ou l'URSS. Les pays qu'il cite n'ont pas intérêt que les pays musulmans et afro-asiatiques s'émancipent et renforcent leur pouvoir sur le plan géopolitique.

Pour l'intellectuel musulman, la lutte idéologique est un enjeu géostratégique majeur. Elle se nourrit à la fois des éléments du colonialisme et de la "colonisabilité". Cependant, il souligne que la lutte idéologique, à l'instar du colonialisme, serait vaine pour ces pays si le Musulman était exempt de "colonisabilité". Bennabi analyse ensuite la lutte idéologique du point de vue moral : celle-ci repose entre autres sur l'avidité, la cruauté, la bassesse, la tromperie et la trahison. Il répartit les éléments immoraux entre le colonialisme et la "colonisabilité" en fonction de son expérience personnelle, durant laquelle, le colonialisme n'a pu nuire à son travail que par l'intermédiaire d'une organisation musulmane " colonisable " :

"Si nous voulons, par la suite, répartir équitablement ces éléments suivant leur appartenance respective, la ruse, la tromperie, la tricherie, l'avidité et la cruauté seront incontestablement le lot du colonialisme tandis que l'autre moitié : la bassesse, l'infamie, l'impureté, l'hypocrisie et la trahison seront le lot de la colonisabilité."⁵²⁰

Selon l'écrivain algérien, la lutte idéologique perturbe la vie des idées et celle des actions au sein de la société musulmane. Ces dernières perdent alors leur efficacité dans un nouveau contexte où le visage du colonialisme a changé. Pour lui, le colonialisme s'est adapté à la nouvelle réalité du monde :

⁵¹⁹ *Mondialisme*, "La leçon d'un crime", p.162

⁵²⁰ *Colonisabilité*, "De la lutte idéologique", pp.242-243

" un colonialisme contraint de lâcher le gouvernement des personnes et qui prend en main ou essaye de prendre le gouvernement des idées. Cet aspect du problème mériterait la plus grande attention de notre part dès le premier jour de notre indépendance. A partir de là, et dans un monde gouverné par la culture d'empire et la volonté de puissance, la guerre des armes qui nous libérait devait fatalement devenir une guerre d'idées." ⁵²¹

Comme exemple de la lutte idéologique, Bennabi reprend les deux idées-forces qui ont impulsé la libération nationale en Algérie, à savoir l'islam et l'indépendance. Quand un pays occidental accepte l'indépendance d'un pays ex-colonisé, la victoire peut être empoisonnée. En effet, le pays occidental cherchera toujours à dominer et désorienter la société, en donnant notamment un contenu idéologique, qui va dans le sens des intérêts des pays européens aux deux idées-forces de l'islam et de l'indépendance. Par exemple, pour Bennabi, on va valoriser un islam rétrograde et léthargique va être valorisé au détriment d'un islam qui donne une fonction sociale à " l'idée religieuse ". Concernant l'indépendance, Bennabi nous dit que l'action politique pour la détruire se fait à l'extérieur du pays en cherchant des relais à l'intérieur du pays.

Par la lutte idéologique, l'objectif stratégique est de ne pas laisser la possibilité à un régime d'avoir des racines solides dans la nouvelle société. On essaiera de mettre fin à un régime révolutionnaire ou de le laisser pourrir. Il observe cinq actions possibles et convergentes que la Lutte idéologique peut mener contre un régime révolutionnaire après avoir acquis l'indépendance : 1) laisser les initiatives du pouvoir central en suspens ou les dénaturer, 2) alourdir l'appareil administratif, 3) compromettre l'appareil administratif du point de vue moral et technique, 4) vicier par tous les moyens le cadre de vie quotidienne, 5) créer des actions de diversion.

Selon l'écrivain algérien, les partisans de la lutte idéologique veulent enlever au régime les moyens de suivre sa propre marche politique quitte à fragmenter le pays sur des bases ethniques ou religieuses. La lutte idéologique a pour mission principale de détruire les deux idées-forces, de l'islam et de l'indépendance, car elles ont été des facteurs d'efficacité durant la révolution algérienne :

" [...] comme on peut neutraliser ou éliminer l'idée-force indépendance en la vidant de tout contenu, parfois en y logeant mille indépendances. L'idée-force

⁵²¹ *Mondialisme*, "le sens de l'étape", p.173

Islam subit le même travail de sape, du propos sophistiqué de l'intellectuel inspiré jusqu'au calembour vulgaire d'un esprit gorgé d'alcool. C'est toute une artillerie qui fait boulet de n'importe quoi et trouve prétexte, en n'importe quelle circonstance, pour bombarder notre citadelle."⁵²²

Bennabi espère attirer l'attention des Musulmans sur ces deux idées-forces qui sont régulièrement agressées par des centres culturels et des Think-Tanks, car elles constituent le capital intellectuel de l'Algérie indépendante. Il observe qu'Al-Azhar en tant qu'institution musulmane réputée est attaquée sans même s'en rendre compte. Il le regrette car, sans cette grille d'analyse, le monde musulman ne peut apporter une réponse lucide à la lutte idéologique.⁵²³ Comme un lanceur d'alertes, il insiste sur le danger de cette lutte idéologique envers " l'idée religieuse " de l'islam. Il en fait une mission nouvelle pour le monde musulman :

"Le geste qui s'est imprimé dans la vie des générations de musulmans qui se sont succédées depuis quatorze siècles, sous forme de chefs d'œuvres de toutes sortes, de littérature, de science, de droit, de théologie ou d'architecture, demeurera sans doute la source où les générations qui suivront trouveront leur inspiration pour suivre, pour continuer, pour créer encore. Mais la responsabilité particulière de notre génération doit se déterminer en tenant compte du travail de ces spécialistes penchés actuellement avec des scalpels sur la carte du monde musulman pour procéder à de savantes et irréparables ablations. On est en face d'une opération d'une haute chirurgie entreprise sur le corps mystique de l'Islam, corps qu'on veut dépecer en lui arrachant lambeau après l'autre."⁵²⁴

Pour Bennabi, l'homme musulman doit être capable de repérer les formes de lutte idéologique. Le colonialisme perfectionne constamment ses moyens. Il recrute des individus " indigènes " comme de bons interprètes de la pensée colonialiste, pour écrire ou parler en son nom, tout en se dissimulant :

"[...] le colonialisme a toujours besoin de plumes pour écrire et de porte-voix pour parler, afin que ne soit reconnue, ni son écriture ni sa voix, lorsqu'il trompe les peuples de bonne foi [...] Ce genre d'insectes ne cesse jamais d'exister dès

⁵²² *Ibid.*, p.181

⁵²³ *Ibid.*, p.183

⁵²⁴ *Mondialisme*, "Que sais-je de l'Islam", p.222

lors que notre culture est privée des principes moraux qui exercent une influence sur le comportement des intellectuels." ⁵²⁵

Pour illustrer cette lutte idéologique, il évoque la création de la Ligue musulmane. Selon lui, elle a eu pour mission de casser la dynamique de rassemblement du congrès panindien et de maintenir les ferments de la discorde entre Hindous et Musulmans. Cette division a été "une frontière de haine et de sang. Cette frontière a coûté la vie à des millions de Musulmans et d'Hindous, victimes de la tuerie déclenchée en temps voulu par les soins de l'Intelligence Service."⁵²⁶.

La lutte idéologique veut faire croire, par exemple, que le monde musulman n'avance pas, ne bouge pas, or il est seulement freiné par les puissances néocoloniales qui empêchent l'impulsion des forces internes du monde musulman. L'homme musulman ne doit pas renoncer ou sombrer dans le pessimisme car ce qui fait l'histoire d'un peuple :

"c'est sa psychologie, ce qui n'est pas la quantité de devises étrangères que reçoit son gouvernement. C'est pourquoi nous persistons, malgré les apparences, à croire que l'étincelle d'espérance apportée par Mossadeg ne peut s'éteindre et que l'affaire palestinienne continuera à faire l'histoire moderne du monde musulman."⁵²⁷

Le monde musulman doit compenser ses faiblesses d'infrastructures par une motivation supplémentaire. Celle-ci doit être nourrie par l'expérience en chaque homme musulman d'une tension morale plus importante vis-à-vis de " l'idée religieuse ". L'objectif de Bennabi est de contrecarrer les ressources du néocolonialisme qui sabote les politiques les plus ambitieuses et le véritable renouvellement de l'homme musulman. Pour lui, la lutte idéologique empêche ce dernier de renouer avec l'énergie libératrice de l'islam, utilisant même, " l'arme " de l'orientalisme pour arriver à ses fins.

⁵²⁵ *Colonisabilité*, "Micros et stylos du colonialisme", p.129

⁵²⁶ *Colonisabilité*, "De Genève à Colombo", p.184

⁵²⁷ *Colonisabilité*, "L'étincelle d'espérance", p.192

3) *L'orientalisme*

Tout d'abord, Bennabi distingue, au sein de l'école orientaliste, les anciens, comme Gerbert d'Aurillac ou Saint-Thomas d'Aquin, des modernes, comme Carra de Vaux ou Goldziher. Il propose une autre distinction selon leur tendance apologétique, entre les laudateurs et contempteurs de la civilisation islamique. Son étude sur l'orientalisme se concentre sur l'influence des orientalistes apologétiques. Le monde musulman a toujours plus ou moins su déconstruire les œuvres des orientalistes polémistes qui ont eu peu d'influence finalement. En revanche, alerte Bennabi, le monde musulman n'a pas mesuré le degré de dangerosité des œuvres des orientalistes apologistes :

"L'œuvre des orientalistes apologistes a eu sur la marche des idées dans la société musulmane actuelle une influence d'autant plus considérable que nous n'opposons à cette influence aucune résistance. Notre système d'autodéfense était en quelque sorte pris en défaut à cet égard car apparemment, nous n'avions aucune raison de nous défendre, comme dans le cas précédent."⁵²⁸

Il cite les œuvres de Reinaud, de Dozy, de Sédillot, d'Asin Palacios qui ont écrit pour la science ; or, c'est la société musulmane qui en a été bouleversée. Ces œuvres ont généré un complexe chez les jeunes étudiants musulmans au point que la génération de Bennabi :

"a puisé chez ces orientalistes occidentaux et chez leurs élèves orientaux, comme Ahmed Riza par la suite, le moyen de compenser un complexe d'infériorité qui affectait toute la conscience musulmane en face de la civilisation occidentale."⁵²⁹

Selon Bennabi, la conséquence de cette attitude complexée est le développement d'effets pathologiques dans un contexte historique où le monde musulman recevait le choc colonial. Il devait vivre avec un complexe d'infériorité d'une part et l'envie de le compenser d'autre part. Certains intellectuels ont été tétanisés par ce complexe au point de désertier le front de la lutte idéologique qui s'engageait entre la société musulmane et l'Occident. Bennabi donne l'exemple d'Ahmed Mirza Khan de l'Université Aligarh après la guerre des Cipayes en 1858. La Renaissance musulmane tentera également de répondre au défi de

⁵²⁸ BENNABI Malek, *Les grands thèmes*, éditions El Bohrane, Algérie, 2005, p.136

⁵²⁹ *Ibid.*, p.136

l'Occident mais, malheureusement constate-t-il, soit en adoptant les techniques avec pragmatisme, soit en surmontant l'humiliation du triomphe occidental avec une dose d'orgueil.

Pour Bennabi, le monde musulman s'est alors dirigé vers le "choséisme" et l'entassement de tout ce qui vient d'Occident. En revanche, il reconnaît que cet orientalisme apologétique a tout de même maintenu et conservé la personnalité musulmane. Bennabi lui-même, après avoir découvert Ibn Khaldoun entre quinze et vingt ans, a été ébloui par les splendeurs de la civilisation islamique au cours de ses lectures de Dozy et de Riza. A soixante ans toutefois, il observe que l'orientalisme apologétique endort les esprits musulmans, leur procure un peu d'oubli et un exutoire pour leurs difficultés. A ses yeux, finalement, ce n'est qu'un bref instant de bien-être dans l'esprit des auditoires musulmans :

"qui s'endormaient en fermant les yeux sur la vision enchantée d'un passé fastueux. Mais le lendemain matin, ces auditoires rouvraient les yeux sur les dures réalités d'une condition présente peu enviable."⁵³⁰

Pour Bennabi, la littérature orientaliste apologétique a "coulé dans cette personnalité le goût du merveilleux au lieu du sens de l'efficacité."⁵³¹, tout en préservant d'une certaine manière la personnalité musulmane. Dans un contexte de lutte idéologique, ces dimensions vont revêtir un caractère politique voire géopolitique. Tout ce qui se pensera sur l'Islam et sa Renaissance sera disséqué. Si c'est une mauvaise voie, le colonialisme la faussera davantage; si c'est une bonne voie, il la neutralisera.

Ainsi, cet orientalisme est un "instrument de travail diabolique entre les mains des spécialistes de la lutte idéologique."⁵³². Certains élèves musulmans des orientalistes jouent également un rôle nuisible : ils "déguisent parfois un travail de sape anti-islamique, nettement d'inspiration colonialiste, sous des allures de progressisme pour nier à l'islam toute valeur civilisatrice et lui attribuer même la stagnation actuelle du monde musulman."⁵³³. L'orientalisme, qui dissout également les meilleures énergies intellectuelles, éloigne les musulmans des sujets importants du présent au profit des délices du passé ou de pseudo-problèmes :

⁵³⁰ *Ibid.*, p.139

⁵³¹ *Ibid.*, p.139

⁵³² *Ibid.*, p.140

⁵³³ *Ibid.*, p.144

"Elle a fait de nous les avocats d'une société post-almohadienne décadente alors que nous devons être, au contraire, ses critiques les plus fermes et les plus clairvoyants, au nom d'une vérité islamique intransigeante dont nous ne devons pas laisser à d'autres critiques le soin de la formuler dans un mauvais dessein."⁵³⁴

Plutôt que d'explorer du Coran une nouvelle fois comme le promeuvent les orientalistes et leurs élèves, c'est à dire les intellectuels musulmans modernistes, Bennabi se demande si le Coran " peut créer dans une société le climat favorable au développement de la science et s'il déclenche dans sa psychologie les mécanismes nécessaires à l'acquisition et à la transmission de la connaissance. "⁵³⁵. A un problème qui est posé par les orientalistes sur le plan épistémologique, il propose un point de vue psychosociologique. Ainsi, en reprenant la descente de la révélation coranique, il considère qu'un climat intellectuel nouveau peut se reproduire si on additionne les connaissances acquises, des méthodes originales et de nouveaux facteurs psychologiques.

Pour l'écrivain algérien, Dieu a obligé le Prophète à lire dans une société de l'oralité. Cette révélation est devenue un Coran qui, par sa compilation, a été le premier travail scientifique du monde musulman. Ce faisant, il a transformé le climat intellectuel des sociétés arabes puis les a fait cheminer vers la civilisation islamique. C'est ainsi, dit-il, que cette dernière a pu faire des découvertes scientifiques et contribuer à enrichir l'esprit humain et l'humanité. En guise de conclusion, il reconnaît que les travaux des orientalistes sont à la fois de haute qualité scientifique et des moyens de subversion, de dispersion, de diversion voire de dépravation.

Il propose donc de renouveler le stock d'idées mortes et de filtrer les idées mortelles dans un contexte mondial où tout vide idéologique est occupé par des idées pouvant être dangereuses voire contraires à l'islam. Il donne l'exemple du faux marxisme, comme voie d'émancipation proposée à la jeunesse musulmane, qui lui inculque une rage démagogique, tandis que l'orientalisme lui transmet un goût du passé et enracine dans l'âme, une profonde nostalgie. Entre la rage démagogique d'un faux marxisme et le goût du passé de l'orientalisme, Bennabi veut proposer une troisième voie à l'homme musulman, qu'il soit jeune ou vieux, En

⁵³⁴ *Ibid.*, pp. 145-146

⁵³⁵ *Ibid.*, p.146

somme, Bennabi fait le lien entre les différentes dimensions de l'indépendance d'un pays, qu'elles soient d'ordre politique, économique, culturelle et intellectuelle.

Conclusion

Nous observons que " l'idée religieuse " est à nouveau présente lorsqu'il s'agit d'évoquer la dialectique entre la "colonisabilité" et le colonialisme. Si le monde musulman a sombré dans la "colonisabilité", c'est à cause des distances qu'il a prises avec l'idée religieuse, ce qui engendra deux grandes conséquences : la première est un état de désagrégation de la société au point de s'atomiser, la seconde est l'état végétatif de l'individu qui, par le truchement du maraboutisme, en oublie sa mission terrestre. Quant au colonialisme, il a, dès le départ, surveillé " l'idée religieuse " de l'islam. Il s'est toujours méfié de sa force de mobilisation et de cohésion. En Algérie, par exemple, il a même administré le culte musulman.

Pour Bennabi, le sens de la réforme dans " l'idée religieuse " se fait toujours de l'intérieur vers l'extérieur, il propose donc de s'attaquer dans un premier temps à la "colonisabilité" puis au colonialisme. Il s'agit à la fois de proposer aux Musulmans de revenir aux sources de " l'idée religieuse " et de donner à l'homme musulman une nouvelle mission à partir d'une nouvelle lecture sociale et morale de l'islam.

Selon l'écrivain algérien, ce n'est pas chose facile car la route est semée d'embûches. Premièrement, il alerte les musulmans sur l'existence d'une lutte idéologique et qu'il leur est nécessaire de déconstruire s'ils ne veulent pas la perdre. Bennabi veut leur fournir des armes intellectuelles car l'ambition de cette lutte est de neutraliser la fonction sociale de " l'idée religieuse ". Deuxièmement, il les met en garde contre le danger de l'orientalisme qui continue de valoriser un patrimoine historique qu'il juge obsolète. L'orientalisme aurait pour fonction politique "d'endormir" les Musulmans et le potentiel de " l'idée religieuse ", par les délices des splendeurs du passé, pour qu'ils en oublient leur mission historique et d'incarner les valeurs de l'islam. Après le terrain des idées, nous allons maintenant aborder un autre plan de la pensée de Bennabi : celui de la société.

B) " L'idée religieuse " entre système colonial et culture de la " colonisabilité "

De la même manière que " l'homme post-almohadien " fait face dans le cadre de son renouvellement à deux coefficients, colonisateur et auto-réducteur, " la société post-almohadienne " doit aussi se réformer en se frayant un chemin entre le système colonial et la culture de la colonisabilité. Toutefois, cette société doit réfléchir au préalable sur les étapes du chemin en prenant en compte le contexte : d'une part, la France ne veut pas abandonner sa colonie, d'autre part, un mouvement national qui est de plus en plus rigide émerge face à la diversité politique et intellectuelle.

Dans un premier temps, nous verrons les difficultés que pose le système colonial. Dans un deuxième temps, nous étudierons la culture de " colonisabilité ". Enfin, dans un troisième temps, nous analyserons la dialectique colonisation et " colonisabilité.

1) Système colonial

Bennabi rappelle l'histoire et les caractéristiques du colonialisme français en Algérie. En tant que système, le colonialisme a son architecture propre qui a refoulé géographiquement le peuple algérien. En effet, il a tracé une démarcation géographique entre les terres riches des colons et les petites terres pour les Musulmans. Les Algériens ont résisté face à ce système discriminant pour avoir le droit de cultiver leurs propres terres riches.

Toutefois, selon Bennabi, " le colonialisme français a édifié un système politique pour que le peuple algérien ne puisse pas remettre les pieds dans ses terres riches."⁵³⁶. Pour lui, le colonialisme a tout fait depuis 1830 pour enlever au peuple algérien les moyens de recouvrer son indépendance. Il a entravé à la fois son développement économique, moral et intellectuel au sein desquels le colonialisme appliquait systématiquement le "coefficient colonisateur". Il rappelle ainsi qu'en 1830,

" le peuple algérien se trouvait dans un état semi-végétatif dans lequel il vivait déjà depuis longtemps pour sa seule conservation, nullement pour le progrès [...] Mais la colonisation est venue aggraver cette stagnation à un moment particulièrement opportun où les facteurs d'accélération les plus déterminants allaient justement s'introduire dans l'évolution des peuples. En effet, grosso

⁵³⁶ BENNABI, dans *Colonisabilité*, "S.O.S Algérie", p.28

modo, c'est depuis 1830 que le mouvement scientifique et l'industrialisation devaient commencer à développer leurs conséquences [...] le premier allait s'engager dans le cycle accéléré du XXème siècle avec des moyens accrus dont la colonisation de l'Algérie fournissait une bonne part, cependant que le second se trouvait exposé aux seules conséquences négatives du phénomène."⁵³⁷

Sur le plan moral, pour Bennabi, l'administration coloniale place la vie religieuse musulmane en Algérie sous son contrôle. Elle forme un personnel religieux docile en faveur de la présence française : des auxiliaires au sein de la justice musulmane, de l'hôpital, des écoles et des mosquées. Le colonialisme conduit à un appauvrissement moral au point que seuls les intérêts économiques des colons comptent. Il rappelle que ce système, qui n'a jamais apporté de bien-être au Français moyen, n'a, par exemple, jamais laissé place à une concurrence saine et loyale entre entreprises françaises et algériennes. Pour Bennabi, le colonialisme, en plus d'être un système, est un milieu dans le sens mafieux du terme, c'est-à-dire, au-dessus de toute morale. Il peut enchaîner des épisodes sanglants sans jamais se remettre en question. Aucune morale religieuse ou laïque ne semble avoir de prise sur lui. Dans l'article "Charivari colonial", le penseur musulman affirme que l'ère coloniale :

" n'a pas seulement stérilisé les trois quart de l'humanité pour les rendre inaptes à la création et justifier, de la sorte, son système d'hégémonie totalitaire. Mais pour cette justification elle a stérilisé toutes les notions juridiques et morales sur lesquelles avaient reposé les relations entre peuples et individus."⁵³⁸

Sur le plan économique, Bennabi accuse la colonisation d'avoir mis sous le régime du monopole du pavillon français l'activité maritime des Algériens dès 1830. Ces derniers avaient une grande réputation dans la mer Méditerranée, on pense à Barberousse et à tous les ordres de corsaires qui ont prospéré depuis le XVIème siècle en Algérie. On les a exclus là où ils auraient pu être utiles, "et il en fut, il en est ainsi dans tous les domaines où le travail exige quelque apprentissage, quelque formation technique."⁵³⁹. Ensuite, dit-il, le colonialisme a mis en place une organisation tentaculaire qui profite du manque d'organisation de la société musulmane algérienne. En 1830, Bennabi considère équivalent le niveau social des sociétés française et algérienne. Le peuple algérien avait un avantage matériel, avec des terres

⁵³⁷ BENNABI, dans *Colonisabilité*, "La troisième perspective 2", p.73

⁵³⁸ *Colonisabilité*, "Charivari colonial 1", p.167

⁵³⁹ *Colonisabilité*, "La troisième perspective 2", p.71

agricoles fertiles dont il vendait le surplus de récolte à l'étranger, alors que le peuple français avait le sien dans le domaine intellectuel et culturel. Pourtant, le colonialisme a nié les richesses algériennes qu'il avait trouvées ; elles avaient pourtant fait :

" le bien-être général d'un peuple chez qui le sens communautaire développé par l'Islam exclut l'idée et le phénomène des "classes" et leurs conséquences contradictoires dans la société occidentale, misère-opulence, surabondance-sous alimentation. La thèse colonialiste veut bien entendu, mettre le "génie colonisateur" à l'origine de toutes les richesses dont on peut faire aujourd'hui le bilan en Algérie." ⁵⁴⁰

Pour l'écrivain algérien, les leviers de commande économiques sont réservés aux Européens alors que les Musulmans sont sollicités uniquement pour payer l'impôt. De plus, on recrute l'algérien uniquement si un colon ne veut pas de l'emploi, notamment dans les secteurs durs physiquement comme l'agriculture et les mines.⁵⁴¹ Le patronat colonialiste monopolise toutes les activités privées.

Sur le plan politique, le colonialisme a eu le choix, dès le départ, entre une occupation temporaire ou une simple annexion. Or, nous dit Bennabi, en analysant l'histoire, "il s'avère qu'il ne s'agissait cependant ni d'une occupation ni d'une annexion au sens classique de ces termes. Le colonialisme a introduit une nouvelle perspective d'histoire : la colonisation."⁵⁴². Le colonialisme a toujours disposé en France de ses réseaux politiques et économiques, de lobbys et du soutien des partis politiques de gauche comme de droite. L'objectif de la colonisation est de permettre, dit-il, la mise sous séquestre de :

" toutes les ressources de l'Algérie au profit du colon. Elle fonctionne, dès le début, comme une société d'Européens gérants pour eux-mêmes, exclusivement, les intérêts du pays. Par son exclusive, l'entreprise prenait naturellement un caractère anti-indigène."⁵⁴³

Par conséquent, le peuple algérien a continué son évolution propre, avec ses moyens limités aux côtés d'une communauté européenne étrangère qui gérait en exclusivité le pays. Sur le plan psychologique, elle est vue comme une entreprise philanthropique, humanitaire, au sein

⁵⁴⁰ *Colonisabilité*, "La troisième perspective 1", p.70

⁵⁴¹ *Colonisabilité*, "Le prix de notre civilisation", p.63

⁵⁴² *Colonisabilité*, "La troisième perspective 1", p.70

⁵⁴³ *Colonisabilité*, "La troisième perspective 2", p.73

de laquelle l'expression célèbre de l'écrivain anglais Kipling (1865-1936) "le fardeau de l'homme blanc" s'exprime envers les peuples indigènes et les civilisations dites " inférieures ".

Pour Bennabi, le terme indigène est "une notion-clé chez l'Européen colonial : une notion qui gouverne toute sa psychologie, explique son économie, son éthique et son esthétique. Elle s'infuse à son "moi" dès l'enfance."⁵⁴⁴. Dans tout le domaine éducatif, elle diffuse une vision euro-péo-centrée du monde. Il pense donc pertinent de mettre en place "une contre-pédagogie coloniale qui inspire un système éducatif de désintoxication. Et ses promoteurs mériteraient la reconnaissance du peuple algérien et du peuple français."⁵⁴⁵. Le colonialisme a souvent recouru au droit pour masquer de manière hypocrite, dit-il, ses intérêts inavouables, sa gloutonnerie féroce, sa morale défailante. Une attitude procédurière accompagnée d'un paternalisme colonialiste qui considère " l'indigène " comme son pupille, un mineur à vie. Le colonialisme vise davantage que la ruine matérielle de l'indigène, son but est plus grand car, en témoigne Bennabi, il veut détruire chez le colonisé :

" toute volonté, la moindre velléité de progrès. On s'attache ainsi à sa dégradation morale en sapant d'abord toute la valeur, le mérite, l'effort de l'individu dans la compétition sociale où le favoritisme devient l'unique condition du succès, de même que dans une compétition électorale, c'est le candidat désigné par l'administration qui est "l'élu indépendant" [...] Et, pour résumer, on accorde au colonisé plus facilement l'autorisation d'un café que d'une école." ⁵⁴⁶

Bennabi observe la volonté du colonialisme de maintenir *ad vitam aeternam* " l'indigène " en âge de minorité par des mesures d'appauvrissement moral et social. Le colonialisme s'affranchit de tous les principes moraux et éthiques pour empêcher le colonisé d'atteindre l'âge adulte et sans jamais lui préciser les étapes de son émancipation. S'il se rebelle, constate-t-il, le colonisé est alors traité comme un fanatique ou un xénophobe et peut perdre la vie.

En 1957, au sujet de la guerre d'Algérie et de la décolonisation, Bennabi, dans la brochure *S.O.S Algérie*, charge violemment le colonialisme en condamnant alors les pays du monde qui laissent la France massacrer le peuple algérien. En effet, il ne comprend pas l'attitude de l'ONU qui :

⁵⁴⁴ *Colonisabilité*, "le substrat colonial", p.76

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p.78

⁵⁴⁶ *Colonisabilité*, "Charivari colonial 2", p.170

"renonce délibérément à sa charge de juger l'affaire en recommandant simplement à un gouvernement Guy Mollet ou à celui de son successeur, Bourguès-Maunoury, de lui trouver une "solution démocratique". Voilà l'assassin chargé de rendre justice à la victime ! Et de doctes et vénérables personnages représentant la "sagesse internationale" ont estimé "raisonnable" de souscrire à cette lamentable comédie." ⁵⁴⁷

Il pense que seule la civilisation peut endiguer la violence de l'homme en mettant une distance entre sa personne et la barbarie. Il affirme que la politique française en Algérie est brutale et inhumaine surtout quand Guy Mollet déploie une armée de 500 000 hommes qui torture :

"[...] elle supplicie, elle massacre, elle viole, elle incendie. Le fauve de Néron était, après tout, moins raffiné : il déchirait sa victime d'un seul coup. Le fauve de Guy Mollet - le para, le gendarme, le légionnaire, le milicien - a "civilisé" son métier : il est plus raffiné que l'hyène, le lion ou le tigre. Il a civilisé le métier et en a fait un art. Il est artiste à sa manière : il sait extraire de la chair humaine toute la douleur qu'elle peut contenir." ⁵⁴⁸

Pour Bennabi, le message est clair : la France de Guy Mollet veut briser la volonté d'indépendance des Algériens en la détruisant physiquement par la torture. Avec des mots durs, il condamne cette politique du pire :

"Le métier consiste à pousser le plus loin possible les bornes de la douleur humaine. On veut des douleurs plus douloureuses, des souffrances plus insupportables, des plaies plus atroces [...] Il y a en eux des instincts inassouvis qui hurlent de ne pas lâcher encore la chair fondue, tordue, lardée et salée, creusée, découpée, déchirée, tuméfiée, électrocutée, arrachée, brûlée, pendue, fusillée, torturée, suppliciée de mille manières. Même expirée, elle excite encore la fureur des fauves de Guy Mollet." ⁵⁴⁹

Pour Bennabi, Guy Mollet a déshonoré le socialisme de Jaurès en pratiquant un "génocide"⁵⁵⁰, tandis que l'ONU prend soin de la minorité européenne qui peut se défendre et

⁵⁴⁷ *Colonisabilité*, "SOS Algérie", p.19

⁵⁴⁸ *Ibid.*, pp.19-20

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p.21

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p.22

exterminer à sa guise⁵⁵¹. Au Maroc également, le colonialisme entreprend des réformes non pas pour le peuple marocain mais pour affiner ses méthodes d'exploitation coloniale. En Tunisie encore, le colonialisme poursuit ses intérêts tout en les masquant aux yeux des Tunisiens. Si vous dévoilez le mécanisme du colonialisme, vous pouvez être assassiné, "sans peur et sans reproche"⁵⁵², comme le militant Hédi Chaker en Tunisie.

L'administration coloniale, témoigne Bennabi, intervient souvent dans la vie des " indigènes " musulmans, non pas dans un but philanthropique de "civiliser" mais de dominer ou d'exploiter. Cette administration ne facilite aucun projet, Bennabi avait demandé des renseignements en 1936 pour fonder une école à Constantine sur le modèle français, sa demande était restée sans réponse. En 1938, il avait animé des cours d'alphabétisation et d'éducation culturelle à Marseille, l'Inspection Académique avait mis fin à cette activité. Il en conclut que "l'intention civilisatrice est bien loin d'être à l'évidence, dans le fait colonial : ce n'est plus souvent que son simple alibi."⁵⁵³ De même, pour Bennabi, l'intention civilisatrice ne peut se trouver dans une culture de la " colonisabilité ".

2) Culture de la " colonisabilité "

Pour l'intellectuel musulman, face au système colonial, la réponse politique doit être celle du devoir, de l'exemplarité morale, du civisme voire de la bienveillance. Il propose d'éviter l'orgueil mal placé et de tendre la main aux colons algériens en vue de fonder une société fraternelle :

"Je sais que le mot lui-même fait sourire aujourd'hui, mais la chaleur humaine de notre cœur, de notre main, peut libérer sa conscience. Et il comprend que le mot "frère" n'est pas un mot "déplacé", mais un mot sacré qui ne doit pas être galvaudé. Et si le musulman a contribué ainsi à faire de la vie algérienne une vie digne d'être vécue, il aura, j'en suis persuadé servi son intérêt convenablement ajouté à un intérêt général bien compris."⁵⁵⁴

⁵⁵¹ *Ibid.*, p.26

⁵⁵² Article paru dans "la République Algérienne" n°367 du 2 octobre 1953

⁵⁵³ *Mondialisme*, "Marchands de civilisation", p.81

⁵⁵⁴ *Colonisabilité*, "Le devoir est aussi une politique", p.49

Selon Bennabi, il faut selon lui réformer la culture islamique, où des traditions obsolètes se sont amoncelées, afin d'être plus serein et d'arrêter de focaliser l'attention sur le passé glorieux de la civilisation islamique. La culture musulmane doit cesser d'être un musée archéologique, elle doit se renouveler intellectuellement :

"Nos prémisses intellectuelles sont les mêmes depuis le moyen-âge chrétien. Nos conclusions sont immanquablement les mêmes qu'il y a cinq ou six siècles. Bien que la pensée cartésienne ait été au bout de la pensée arabe, nous n'avons pas encore atteint ce bout. La vie et l'expérience n'ont encore aucun poids dans nos spéculations."⁵⁵⁵

Il critique la théologie musulmane et l'approche juridique de l'islam qui n'apportent aucune réponse concrète au problème de l'homme et de la société. La culture religieuse musulmane donne le sentiment de vouloir d'abord se préserver plutôt que de se renouveler ou de créer du nouveau.⁵⁵⁶ Bennabi opte pour des ruptures qu'il juge indispensables avec une tradition intellectuelle musulmane sur les plans théologique, juridique, philosophique et mystique. Il veut libérer la culture musulmane de cette tradition intellectuelle qui paralyse le monde musulman. Il précise tout de même sa pensée, il ne veut pas qu'on puisse " confondre toutes nos "traditions" avec l'esprit de l'islam."⁵⁵⁷. Sur certains sujets, sans donner d'exemples précis, il dit que la Tradition musulmane a tourné le dos aux finalités de l'islam. Il doit surement parler d'avis juridiques donnés mais il ne précise pas sa pensée. Il reste dans la position commune des réformistes pour qui seules les premières générations représentent l'âge d'or de l'islam.

Néanmoins, pour Bennabi, les ruptures ne seront utiles que si elles sont accompagnées de contacts avec l'esprit technique qui est "un "facteur d'accélération de l'histoire". L'esprit technique qui a permis par exemple aux " deux peuples les plus jeunes (USA et URSS) détenir le secret de l'atome."⁵⁵⁸. La culture musulmane est un mélange syncrétique d'éléments empruntés à la fois à l'Occident et à la Tradition islamique au point qu'elle communique de nombreuses dissonances et disharmonies dans la vie sociale, morale et intellectuelle. Cette culture musulmane ne doit pas être un espace où l'homme musulman se repose pour éviter la vie temporelle. Il est temps, dit-il, que la pensée islamique entreprenne :

⁵⁵⁵ *Colonisabilité*, "Congrès de la culture islamique", p.104

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p.105

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p.105

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p.105

"un effort de synthèse dans le domaine de la culture, c'est avant tout une prise de conscience plus nette de l'ordre spirituel et de l'ordre technique dont relève désormais notre pensée. En effet, désormais notre pensée est en contact avec deux axes : celui le long duquel s'écoule la spiritualité islamique et celui le long duquel circule la technicité cartésienne." ⁵⁵⁹

Il relève que l'attitude sociale des Musulmans, qui découle de la culture musulmane, ne débouche pas sur un effort continu et surhumain. Elle semble être, dit-il, une juxtaposition d'initiatives au sein de laquelle on observe une forme d'atomisme dans les activités sociales. Bennabi considère cet atomisme sur le plan de la culture comme étant la résultante de la "colonisabilité". La " colonisabilité ", nous l'avons vu, étant cette attitude qui consiste à s'éloigner de "l'idée religieuse", à ne plus faire société, à se dévaloriser puis à singer la puissance coloniale.

L'une des finalités de la réflexion de Bennabi consiste à éveiller des civilisateurs qui édifieront une civilisation. Avant cette édification, il faut créer les conditions d'une synthèse culturelle entre tradition islamique authentique et esprit technique cartésien. Pour Bennabi, cette synthèse doit couler dans le fleuve de la pensée humaine car la réalisation du monde musulman passera par la civilisation humaine. Chaque musulman "doit "réaliser en lui "l'omni-homme", selon le mot de Dostoïevski ou le "citoyen du monde", selon la formule du jovial, et peut-être prophétique, Garry-Davis." ⁵⁶⁰.

Cette vision aurait mérité d'être développée plus abondamment dans les ouvrages doctrinaux, notamment *Les conditions de la renaissance* et *Vocation de l'Islam*. Le plan des deux ouvrages semble parfois bancal comme s'ils n'avaient pas été écrits d'une seule traite ou de manière inégale. Il manque également un certain nombre de citations de grands auteurs qui aurait pu appuyer et légitimer ses dires. Cela porte préjudice à la qualité réelle des deux ouvrages même s'il faut rappeler les conditions difficiles d'écriture de Bennabi. Il s'agit pour lui de tenter de révolutionner une culture musulmane décadente en donnant des pistes de réflexions et d'actions.

Il ne peut aller au-delà car il n'a aucun mouvement militant ou intellectuel qui le soutienne réellement. Et depuis la publication de son ouvrage *Les conditions de la renaissance* dans lequel il développe son concept de " colonisabilité " en 1949, le mouvement

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p.108

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p.108

national algérien et le monde intellectuel se méfient de lui. Nous allons à présent comparer son concept de " colonisabilité " avec la dialectique " colonisabilité " et colonialisme d'autres écrivains de son temps, notamment celle d'Albert Memmi⁵⁶¹.

3) Dialectique colonialisme et " colonisabilité "

Pour Bennabi, la " colonisabilité " est un catalogue de complexes endogènes de l'homme musulman décadent et de sa société, qui se sont développés au cours d'une période historique dont les contours ne sont pas précisément définis, mais allant de la chute de la dynastie des Almohades en 1269 au débarquement français d'Alger en 1830. Concept en guise de diagnostic pluridisciplinaire, la " colonisabilité " est un constat à la fois psychologique pour l'homme musulman, sociologique pour la société algérienne et historique pour la civilisation musulmane.

Autrement dit, la " colonisabilité " est ainsi un ensemble des carences, de paralysies morales et sociales des individus musulmans. Selon le penseur musulman, elles engendrent une société musulmane désagrégée ayant perdu le sens moral du collectif et son réseau de relations sociales. L'ordre social devient statique poussant, dit-il, le musulman hors de l'histoire, le rendant passivement contemplatif et le laissant vivre dans un état végétatif. Elle est une pathologie qui entrave toute dynamique collective.

Selon Bennabi, la " colonisabilité " encense l'individualisme, brise le corps social et dévalorise le rôle des idées dans la société. Les relations entre individus se distendent ainsi que celles entre les individus et les institutions de la société. Cette dernière perd ainsi sa capacité de contrainte sociale. Cette situation d'anarchie pousse les individus à revenir à une organisation tribale plus sécurisante. Dès lors, la société prête le flanc, conclut-il, à la colonisation étrangère.

Nacer Ouramdane, tout en trouvant le concept de " colonisabilité " intéressant, pointe du doigt un manque de nuance de la part de Bennabi :

" C'est là un concept intéressant parce qu'il dévoile comme faiblesses chez un peuple, un groupe humain ou un individu, qui le rendent apte à être colonisé à cause des failles qu'il présente. « Colonisabilité » est peut être bien le mot qu'il faut, mais ce qui nous rebute ici, c'est cette absence d'analyse quantitative qui

⁵⁶¹ Albert Memmi, né en 1920 à Tunis, c'est un écrivain et essayiste.

différencierait deux types de colonisabilité : celle qui est due à des moyens existants, mais non utilisés efficacement, et une autre, qui est inévitable, due à l'inexistence de tels moyens. Dans le premier cas, on peut parler de culpabilité des « colonisables » et les distinguer ainsi des victimes qui sont dans le second cas. Dans ce dernier, on pourrait classer les populations incas et mayas dont toute la culture n'a rien pu opposer aux mousquets et à la marine espagnols. Cette distinction nécessaire n'a pas été faite par Bennabi qui range les uns et les autres dans la case d'un égal mépris. " ⁵⁶²

Quand Bennabi parle de " colonisabilité " et affirme que si les musulmans algériens étaient colonisés, c'est parce qu'ils étaient colonisables, il est à contre-courant de l'idée dominante de son temps pour qui la " colonisabilité " est l'effet de la colonisation, non sa cause.

Albert Memmi défend cette thèse opposée à celle de Bennabi. Pour autant, les deux thèses présentent des points d'accord. Tout d'abord, Memmi observe que la colonisation va créer deux personnages : le colonisateur et le colonisé. Elle favorise d'un côté l'ennoblissement du colonisateur, présenté comme un travailleur productif, et de l'autre, l'abaissement du colonisé, présenté comme une personne oisive. Les traits de caractère du colonisé sont institutionnalisés par le colonisateur qui ne cherche pas à saisir le colonisé dans sa réalité propre. Le colonisé est déshumanisé et dépersonnalisé, dilué dans un collectif sans individualité. Le colonisateur lui hôte sa liberté, ses droits d'homme et "ce portrait mythique et dégradant finit, dans une certaine mesure, par être accepté et vécu par le colonisé. Il gagne ainsi une certaine réalité et contribue au portrait réel du colonisé." ⁵⁶³

Une sorte de mystification s'opère, l'idéologie dominante est adoptée par les classes dominées. Il répond à sa manière à la notion de " colonisabilité " de Bennabi :

" voilà la seule parcelle de vérité dans ces notions à la mode : complexe de dépendance, colonisabilité, etc. Il existe, assurément - à un point de son évolution -, une certaine adhésion du colonisé à la colonisation. Mais cette adhésion est le résultat de la colonisation et non sa cause ; elle naît après et non avant l'occupation coloniale. " ⁵⁶⁴

⁵⁶² OURAMDANE Nacer, *Parcours maghrébins : un homme, une vie*, 1987

⁵⁶³ MEMMI Albert, *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Gallimard, Paris, 1985, p.106-107

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p.107

Pour Memmi, la colonisation fabrique des colonisés, ce n'est pas la " colonisabilité " qui les fabrique. Il poursuit plus loin " renversant une formule précédente, on peut dire que la colonisation fabrique des colonisés, comme nous avons vu qu'elle fabriquait des colonisateurs. "⁵⁶⁵. Les deux écrivains se rejoignent toutefois sur la sortie de l'homme colonisé de l'histoire. Pour Memmi :

" le colonisé, lui, ne se sent ni responsable ni coupable, ni sceptique, il est hors du jeu. En aucune manière, il n'est sujet de l'histoire ; bien entendu il en subit le poids, souvent plus cruellement que les autres, mais toujours comme objet. Il a fini par perdre l'habitude de toute participation active à l'histoire et ne la réclame même plus. Pour peu que dure la colonisation, il perd jusqu'au souvenir de sa liberté ; il oublie ce qu'elle coûte et n'ose plus en payer le prix. " ⁵⁶⁶

Au sujet de la société colonisée, Bennabi pense que la léthargie de la société musulmane commence également avant la période de la colonisation, le faisceau de ses relations a été mis à mal par la " colonisabilité ". La colonisation vient faire voler en éclat cet ordre social décadent et recréer, à son insu, du lien social avec la présence d'un ennemi commun : le colonisateur. La société colonisée doit mener un double combat pour se libérer, l'un contre le colonialisme et l'autre envers la " colonisabilité ". Albert Memmi juge que la sclérose de la société colonisée est :

" la conséquence de deux processus de signes contraires : un enkystement né de l'intérieur, un corset imposé de l'extérieur. Les deux phénomènes ont un facteur commun : le contact avec la colonisation. Ils convergent en un résultat commun : la catalepsie sociale et historique du colonisé. "⁵⁶⁷.

Les deux écrivains conceptualisent à leur manière pour décrire les facteurs endogènes et exogènes expliquant l'immobilisme de la société colonisée. Pour Memmi, il s'agit d'enkystement et de corset, pour Bennabi, il s'agit de colonialisme et de " colonisabilité ". Memmi affirme que le résultat est une catalepsie sociale et historique, un raidissement transitoire des forces de la société dû à la colonisation. Le raidissement de la société doit, en principe, prendre fin dès que la colonisation disparaît, le sens du changement se fait de

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p.110

⁵⁶⁶ *Ibid.*, pp.111-112

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p.120

l'extérieur vers l'intérieur. Pour Bennabi, au contraire, la société colonisée ne se libère pas totalement même si elle chasse le colonisateur. Pour une véritable libération, elle doit en priorité se débarrasser de la " colonisabilité ". Ainsi, la colonisation, tel un fruit ayant pourri tombera de lui-même. Fidèle à l'idée du réformisme musulman, le sens du changement de l'individu comme de la société se fait de l'intérieur vers l'extérieur. Ce qui n'a pas manqué de faire réagir dans les milieux nationalistes en Algérie.

Malek Bennabi expose pour la première fois sa théorie de la " colonisabilité " dans son ouvrage *Les conditions de la renaissance algérienne* publié en 1949. Il répond, d'une part, à la mise en avant de la nécessité d'une doctrine nationale par le Dr Khaldi dans un article publié en 1947 dans le journal *Es Salem* ; et d'autre part, à l'appel d'Ali El Hammamy du Caire en 1949⁵⁶⁸, pour qui sans doctrine nationale, il ne pouvait y avoir de réel mouvement national. L'ouvrage de Bennabi se voulait une technique de renaissance pour son pays, une doctrine qui veut définir des orientations politiques et culturelles. Pour lui, le problème en Algérie est d'ordre civilisationnel non pas national ; ce qui implique une double démarche : l'une envers la colonisation et l'autre envers la " colonisabilité ". Partant du verset coranique ayant servi de credo aux réformistes musulmans : " Dieu ne change pas ce qui est en un peuple avant que celui-ci ne change ce qui est en lui-même. "⁵⁶⁹, l'action culturelle, morale et sociale est selon lui préférable à l'action politique. En tout cas, elle la précède. Bennabi condamne la dérive politique de l'association des Oulémas à partir de 1936 qu'il considère comme une trahison de l'idée de l'*islah*.

Nous avons déjà rappelé que ses thèses avancées dans *Les conditions de la renaissance* ont reçues des réactions négatives et des comptes rendus très critiques⁵⁷⁰. Bennabi passe en revue dans ses mémoires, écrites quelques années plus tard, les critiques autour de son troisième ouvrage en les considérant comme une coalition idéologique des forces du colonialisme et de la " colonisabilité ". Son livre a été vu comme une critique du mouvement national algérien et une caution intellectuelle à la colonisation à travers la notion de " colonisabilité "⁵⁷¹. Ce concept, qui se voulait un diagnostic amené à être dépassé grâce à " l'idée religieuse ", a été perçu comme un argument fataliste concédé au colonialisme.

⁵⁶⁸ République Algérienne, 28 mars 1949

⁵⁶⁹ *Coran* S.13, V.11

⁵⁷⁰ LARDJANE, Esquisse/esquive d'un débat intellectuel sur la laïcité au sein du mouvement national algérien (1949), dans Aïssa Kadra (dir.) *Parcours d'intellectuels maghrébins*, p.245

⁵⁷¹ BENNABI, *Mémoires*, pp.288-290

Elle invalidait aussi les orientations du mouvement national algérien et portait envers le peuple algérien la double accusation d'être colonisé et " colonisable ". L'incompréhension mutuelle entre Bennabi et les nombreux cadres du mouvement national algérien date de la parution de ce livre, au point que l'esquisse de philosophie de l'histoire, la fonction sociale qu'il donne à l'islam et sa critique de la renaissance musulmane ont été finalement très peu discutées.

Les deux approches des deux écrivains sont complémentaires. Celle de Memmi convient davantage à un mouvement politique comme le FLN tandis que celle de Bennabi convient davantage à un mouvement culturel, social ou éducatif comme l'association des Oulémas Algériens. Ainsi, la temporalité n'est pas la même et l'agenda des actions n'ont plus. C'est une des raisons qui explique pourquoi le mouvement national algérien avait plus d'affinités avec un Memmi ou un Fanon qu'avec un Bennabi.

C) Une nouvelle culture musulmane pour réformer la société

Pour réformer la société musulmane sur les plans social et moral, Bennabi propose de faire renouer l'homme musulman avec trois efficacités : celle de la pensée, celle de son travail et celle de son capital. Sans omettre que le renouvellement de l'homme s'inscrit dans un projet de civilisation, il ajoute ceci : " mais il faut que ces trois efficacités s'adaptent à une synthèse dont l'origine coïncide, nous l'avons vu, dans le mariage entre une " idée religieuse " et l'esprit technique cartésien. Par conséquent, il faut intégrer au problème de l'homme celui de trois orientations pour la société musulmane: a) orientation de la culture b) orientation du travail c) orientation du capital ".⁵⁷²

Pour Bennabi, l'orientation a une fonction puisqu'elle intègre les efforts individuels de changement dans une dynamique sociale de plus grande envergure : "[...] l'orientation c'est la force à l'origine, l'harmonie dans la marche, l'unité dans le but. [...] Orienter, c'est éviter le gaspillage des efforts et du temps."⁵⁷³. L'orientation c'est être capable, dit-il, de mettre en marche ce " gigantesque moteur de ces millions de bras et de cerveaux en marche dans les meilleurs conditions de durée et de rendement de chaque organe"⁵⁷⁴. Ce moteur détermine, selon le penseur, le cours de l'histoire après l'impulsion que lui aura donné " l'idée religieuse ". Nous allons voir les orientations de la culture, du travail et du capital que proposent Bennabi.

1) Orientation de la culture

D'après Bennabi, " l'idée religieuse " éduque l'homme à incarner le sens du collectif et de l'effort. Entre " l'idée religieuse " et l'orientation des ressources humaines et naturelles d'une société, il y a la culture, ou plutôt le problème de la culture. Cette dernière doit être capable de trier dans les idées de la Tradition et de créer des contacts opportuns avec l'esprit technique cartésien. Il propose d'éliminer :

"dans les usages, les habitudes, le cadre moral et social traditionnel, ce qui est mort ou mortel afin de faire place à ce qui est vivant et vital. En particulier, il faut un esprit nouveau, une métanoïa pour rompre l'équilibre traditionnel,

⁵⁷² *Ibid.*, p.84

⁵⁷³ *Ibid.*, p.85

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p.85

l'équilibre de la décadence d'une société qui cherche un équilibre nouveau, celui de la renaissance. Il y a donc lieu de donner aux choses de cette renaissance une double définition : l'une disruptive, négative, et l'autre constructive, positive, l'une pour opérer des ruptures nécessaires, l'autre pour établir des contacts opportuns." ⁵⁷⁵

Il se réfère en cela à la démarcation coranique entre la norme pré-islamique (le passé) et la norme coranique (le futur). Pour l'intellectuel algérien, la culture n'est pas une science mais une ambiance dans laquelle s'épanouit l'homme qui porte en lui la civilisation. La culture est aussi une doctrine de comportement général d'un peuple dans toute sa diversité et sa gamme sociale. La culture, c'est à la fois : une éthique, une esthétique, une logique pragmatique, une technique. De manière fonctionnelle, notre penseur explique que :

" La culture se définit, sous la forme pratique comme : l'ensemble des caractéristiques morales et des valeurs sociales que reçoit l'individu dès sa naissance comme capital initial dans le milieu d'origine. La culture est ainsi l'ambiance dans laquelle l'individu façonne son caractère et sa personnalité. " ⁵⁷⁶.

Selon l'écrivain algérien, chaque indice donne une idée du degré culturel atteint par une société : le civisme, l'art, le travail, la solidarité, etc. De manière plus précise, la culture d'une société est l'ensemble des goûts, des usages, des comportements, des émotions. ⁵⁷⁷ La culture serait le sang d'une civilisation, l'élément nourricier du corps social. Elle doit donc définir une éthique religieuse pour déterminer un comportement collectif et majoritaire. Elle doit proposer une esthétique afin de déterminer un goût général, une logique pragmatique pour envisager des modes d'actions communs et une technique appropriée à chaque catégorie pour peaufiner son art. ⁵⁷⁸

Bennabi fait ainsi la distinction entre la culture et la science : la culture est plus une théorie du comportement qu'elle n'est une théorie de la connaissance. Il prend l'exemple de la pomme de Newton et pose la question du nombre incalculable de pommes qui sont tombées devant des hommes de science sans aucune scientifique : si la pomme a servi à Newton d'en

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p.88

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p.96

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p.93

⁵⁷⁸ *Ibid.*, pp.93-94

déduire une théorie, c'est que la société, la culture et l'ambiance scientifique de son époque et sa société, qui ont poussé Newton à être plus vigilant et sensible aux lois de la nature. Pour Bennabi, la culture est une ambiance "qui reflète une civilisation donnée et au milieu de laquelle se meut l'homme civilisé."⁵⁷⁹.

Bennabi donne comme première caractéristique l'éthique en rappelant bien qu'il ne s'agit pas de faire de la morale mais, à partir d'un angle sociologique, de mettre en lumière des forces de cohésion entre les individus d'une même société. Ainsi, dit-il, une société qui naît ou renaît a :

" sa loi de cristallisation et de cohésion dans son ethos. Réciproquement quand le sens éthique disparaît d'une société, celle-ci se disloque, se désagrège, s'émiette [...] Ce phénomène devient sensible quand le principe moral religieux, et plus tard, son résidu laïque, la contrainte sociale, ne sanctionnent plus les actes de chacun." ⁵⁸⁰

Il donne comme exemple le vol quand il ne provoque plus la honte ou la désapprobation des membres d'une société. Pour lui, la force de cohésion nécessaire de la société algérienne " réside dans l'Islam, mais dans un Islam repensé et revécu, dans un Islam social." ⁵⁸¹.

Sur le plan esthétique, Bennabi affirme que la laideur ne peut inspirer de grandes idées, de belles actions et de beaux comportements. Il soutient la démarche moderne de Mustapha Kemal notamment sur les habits des hommes et des femmes, son action est davantage psychologique qu'une recherche de mode.⁵⁸² L'esthétique chez Bennabi comprend l'art, la tenue vestimentaire, l'élégance, la manière d'être et de marcher. L'esthétique est, en quelque sorte, l'ambiance de la civilisation, ainsi il propose que dans la vie publique :

"on trouve la même note esthétique qu'un metteur en scène doit mettre dans un tableau de cinéma ou de théâtre. Il faudrait que la moindre dissonance de son, d'odeur ou de couleur, nous choque comme on peut être choqué devant une scène mal agencée. L'esthétique, c'est la « face » d'un pays dans le monde.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p.96

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p.97

⁵⁸¹ *Ibid.*, p.98

⁵⁸² *Ibid.*, p.99

Il faut sauver notre face pour sauver notre dignité et imposer notre respect au prochain à qui nous devons nous-mêmes le respect."⁵⁸³

Sur le plan de la technique, Bennabi fait figurer dans sa définition les arts, les métiers, les talents et les sciences. Individuellement, la technique permet à chacun de gagner sa vie alors que collectivement, il s'agit "d'enregistrer chaque effort pour sa conservation et son développement. Il s'ensuit que chaque technique particulière doit être regardée sous le double rapport de l'intérêt individuel et de l'intérêt général."⁵⁸⁴. La technique donne ainsi à l'homme la conscience de sa mission historique.

Sur le plan de la logique pragmatique, Bennabi entend réconcilier la pensée et l'action des individus. L'objectif est d'éviter deux écueils : la pensée stérile et l'action aveugle. Il considère que c'est "cette logique [de l'action] qui est déficiente chez les Musulmans et non celle de la pensée."⁵⁸⁵. Il observe une absence de lien indispensable entre une "action et son but, entre une politique et ses moyens, entre une culture et son idéal, entre une idée et sa réalisation."⁵⁸⁶ Pour l'écrivain algérien, la société musulmane ne vit pas selon le précepte coranique car elle n'incarne pas assez la logique d'action prônée par l'islam.

La conséquence première de cet éloignement de " l'idée religieuse " est le manque d'efficacité sociale tant sur les plan individuel que collectif. Bennabi ne s'arrête pas à ce constat que tout musulman peut faire, il affirme que le mal est plus profond : au sein cette société, on haïrait même "ceux qui pensent efficacement et disent des mots logiques, c'est-à-dire des mots qui deviennent, sur-le-champ, des actions. C'est de là que viennent nos inefficiences sociales. On est velléitaire par manque de logique pragmatique."⁵⁸⁷.

Il poursuit sa réflexion sur la culture dans *Les conditions de la Renaissance*, en observant que l'orientation d'une civilisation est l'addition du principe éthique et du goût esthétique. Cette orientation donne deux types de société, l'une portée par des motivations éthiques qui donne une culture de la civilisation comme la civilisation musulmane. L'autre, portée par des motivations esthétiques qui donne une culture d'empire comme les civilisations

⁵⁸³ *Ibid.*, p.101

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p.103

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p.105

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p.105

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p.106

romaine et occidentale. Il prend l'exemple de la femme et de sa nudité pour opérer sa distinction :

"[...] La vie dans une société donnée, avant d'être influencée par les arts et les industries, c'est-à-dire l'aspect matériel et économique de la civilisation, emprunte une orientation générale et prend une couleur globale qui laissent tous ses détails liés au principe éthique et au goût esthétique dominant dans cette société. En termes plus précis, elle devient liée à la relation particulière établie entre ce principe et ce goût."⁵⁸⁸

Chez Bennabi, le principe éthique et le goût esthétique de la société musulmane proviennent de " l'idée religieuse " qui apportent dans une sorte de globalité, *shumûliyyâ*, chère aux réformistes musulmans orthodoxes, toutes les réponses aux questions du vrai et du beau. Tout comme la culture, le travail doit être orienté afin de faire la synthèse de tous les efforts pour transformer l'homme et créer son nouvel environnement.

2) *Orientation du travail*

Pour illustrer l'importance de l'orientation du travail, Bennabi nous donne l'exemple de la première mosquée de Médine. Il la considère comme le premier chantier à partir duquel la civilisation musulmane allait surgir. Ce chantier était basé sur le bénévolat mais il devait, dit-il, jeter les bases d'une éducation nouvelle en vue d'une civilisation. D'une manière générale, l'orientation du travail est pour l'écrivain algérien :

"la marche de l'effort collectif dans un même sens. C'est l'effort du mendiant, du berger, de l'artisan, du commerçant, de l'étudiant, du âlem, de la femme, de l'intellectuel et du laboureur, pour apporter effectivement, chaque jour, une nouvelle pierre à l'édifice."⁵⁸⁹

L'orientation du travail, c'est la synthèse de tous les efforts pour atteindre quatre objectifs : 1) transformer l'homme, 2) créer un nouveau milieu, 3) créer du travail, 4) gagner

⁵⁸⁸ *Ibid.*, pp.108-109

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p.116

sa vie. Ainsi, cette orientation du travail, accompagnée de celles de la culture et du capital, ouvrira :

"de nouveaux chantiers de travail aux bras et aux cerveaux [...] à mesure que la triple orientation de l'homme avancera, le milieu changera d'une façon fatale, se perfectionnant et se mettant constamment à un niveau plus élevé."⁵⁹⁰

La société algérienne a besoin de travailler le sol, les terres agricoles, pour donner du travail à tous. De plus, dans un pays gagné par la désertification qui mange ses terres fertiles, il y a lieu, propose-t-il, d'avoir une réflexion sur la décadence du sol algérien.⁵⁹¹ Il y a effet un risque potentiel de fin de l'agriculture et de l'élevage dans certaines régions algériennes. La saharisation de l'Algérie peut maintenir une vie sociale végétative contre laquelle Bennabi se bat depuis plusieurs années. Il propose, à l'instar de l'exemple de la région de Gascogne qui aurait planté des pins contre le sable de l'océan Atlantique, de planter des arbres pour endiguer l'avancée des sables du désert. Cette proposition a été faite, nous l'avons rappelé, au Cheikh Ibn Bâdîs à la fin des années 20. Il affirme que la conscientisation de la société algérienne est plus grande après la Seconde Guerre mondiale car ses terres sont clairement menacées :

"Je veux dire que cette population est désormais plus en mesure - à la lumière d'une terrible expérience - de s'aider elle-même et de comprendre l'aide que pourrait lui apporter un service public comme celui de la régénération du sol."⁵⁹²

L'arbre doit être, pour l'intellectuel musulman, le symbole de la volonté de l'homme algérien de survivre mais aussi celui de l'avènement d'un collectif et d'un destin algérien. Il propose dans d'autres articles, de cultiver le cactus berbère ou encore l'aloès, plus en phase avec le climat que les coûteuses cultures du blé et de l'orge, le tout avec les données techniques et un esprit industriel⁵⁹³. Il s'enthousiasme de la réforme agraire en Egypte qu'il juge sage politiquement :

"La hardiesse d'une mesure capable de transformer "rapidement" la médiocrité

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p.117

⁵⁹¹ *Ibid.*, p.139

⁵⁹² *Colonisabilité*, "Problème du sol algérien", p.226

⁵⁹³ *Colonisabilité*, "Réforme agraire en Egypte", p.230

d'une vie sociale fondée sur le privilège et la faveur en un ordre où la sueur n'est plus ingrate, où l'effort n'est plus stérile, où l'homme le plus humble ne maudit plus son destin, une telle mesure est un acte de haute sagesse et non de folie."⁵⁹⁴

En prenant exemple sur l'Égypte, il envisage un service de régénération du sol algérien avec une approche écologique marquée. Car Bennabi est sensible aux équilibres de la nature (arbres, herbe, sol) et alerte sur de potentiels risques de certains aménagements comme les défrichements ou les déboisements.⁵⁹⁵ Cette politique doit veiller à la préservation des terres arables et aux dégâts des effets d'érosion. La création de ce service répond à une nécessité vitale pour le pays, qu'il soit dirigé par une administration coloniale ou un gouvernement algérien indépendant.

3) Orientation du capital

Concernant l'orientation du capital, Bennabi pense qu'il doit retrouver ses vertus transformatrices, car " il ne s'agit pas par conséquent, de l'orientation seulement des grosses fortunes, mais de toutes les disponibilités de la population dont il s'agit de transformer le caractère social par leur investissement dans des affaires susceptibles d'exciter le mouvement de l'argent et de créer du travail."⁵⁹⁶ Bennabi déplore que l'on fasse en Algérie la confusion entre avoir et capital : " la fortune, c'est l'avoir de quelqu'un. Il lui manque les qualités dynamiques du capital. En quelque sorte, la fortune est un avoir qui ne bouge pas, qui ne s'exprime pas, qui ne circule pas. "⁵⁹⁷.

Il rappelle que le développement de l'Europe a pu se réaliser grâce à la révolution industrielle et à la création de circuits commerciaux étendus. Cette gigantesque création de travail en Europe, constate-t-il, a provoqué deux phénomènes modernes : la prolétarisation et la colonisation. La conséquence économique de ces deux phénomènes est la transition de l'avoir en capital, ce qui a accéléré les échanges et l'accumulation de richesses des pays

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p.231

⁵⁹⁵ *Colonisabilité*, "Pour une véritable régénération du sol algérien", p.232

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p.121

⁵⁹⁷ *Les conditions de la renaissance*, p.119

européens. En Algérie, le problème n'est pas de quantité d'argent mais de mouvement dynamique de l'argent :

"Il ne s'agit pas, par conséquent, de l'orientation seulement des « grosses fortunes », mais de toutes les disponibilités de la population dont il s'agit de transformer le caractère social par leur investissement dans des affaires susceptibles d'exciter le mouvement de l'argent et de créer du travail."⁵⁹⁸

Dès lors, nous dit Bennabi, un conseil de l'orientation du capital doit voir le jour afin de dresser un plan de transformation de l'avoir rudimentaire en avoir social avec des moyens et des buts clairs. Ce passage de l'avoir au capital ne peut se faire sans un changement de perception du temps. Le temps est en principe le même pour tous, mais " dans une aire, il devient de la " monnaie " et dans une autre du " néant ". Il passe et se jette dans l'histoire avec la valeur que lui donne le labeur accompli. Mais c'est un fleuve silencieux et parfois on l'oublie. ".⁵⁹⁹ Il accuse la société musulmane d'être dans un temps " métaphysique " où elle s'endort sur ses lauriers et se fait distancer par d'autres civilisations. Bennabi veut, au contraire, que sa société acquiert la notion du temps afin qu'elle soit productive et fasse l'histoire. Cette acquisition du temps donnera à la société algérienne le sens de l'efficacité et du rendement :

"c'est-à-dire le sens de la vie actuelle qui nous fait terriblement défaut. Or, ce sens que nous n'avons pas encore acquis, c'est la notion du temps introduite dans la pensée et dans l'action, dans les idées et les choses. La vie et l'histoire organisées en horaires nous ont dépassés depuis longtemps et nous dépassent encore. Il nous faut des horaires serrés et de sacrées enjambées pour rattraper notre retard."⁶⁰⁰

L'intellectuel musulman envisage une éducation à la science du temps afin de passer au-dessus de deux psychoses de la société algérienne : la chose facile et la chose impossible. Autrement dit, au sein de cette société, soit la chose est facile et on ne se donne pas les moyens, soit elle est impossible et on ne la tente même pas. Cette éducation à la science du temps permettra aux membres de la société algérienne d'être plus efficaces individuellement

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p.121

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p.145

⁶⁰⁰ *Ibid.*, pp.146-147

et collectivement. De plus, cette société doit posséder une élite solidaire avec elle-même et avec les autres classes sociales. Pour renforcer la cohésion de la société, cette élite doit définir :

"un modèle de personnalité qui incarne la conscience d'un pays d'une manière telle que le travail en commun soit une loi, qu'aucun effort particulier ne contrecarre les efforts similaires, qu'aucun geste ne contredise les autres gestes qui s'inspirent du même idéal et tendent vers le même but." ⁶⁰¹

Cette élite doit également faire le tri, d'un côté, entre tout ce qui concerne le colonialisme et, de l'autre, tout ce qui touche la "colonisabilité". L'idée est d'apporter un soutien intellectuel et moral au pays qui est sous la menace du colonialisme et de la " colonisabilité " par une nouvelle approche sociale de " l'idée religieuse ".L'objectif est de faire passer ainsi la société musulmane du sous-développement au développement.

⁶⁰¹ *Colonisabilité*, "Autre aspect de la crise égyptienne", p.178

D) " L'idée religieuse " : levier de la société musulmane pour accéder à la civilisation

Bennabi veut poser l'ensemble des problèmes de la société algérienne sous la forme de congrès durant lesquels des diagnostics précis seront faits et des solutions seront proposées. Ces problèmes sont d'ordre divers : économique, politique, social et éducatif.

1) Sur le plan des relations humaines

Bennabi distingue deux types de société : 1) la société statique 2) la société historique. Cette dernière se forme avec l'histoire soit à travers le défi physique comme la société américaine, soit grâce au concours d'une idée comme la société musulmane. L'intellectuel musulman poursuit sa typologie de la société en faisant une nouvelle distinction, au sein des sociétés historiques, entre une société stratifiée comme en Inde et une société monolithique comme la société musulmane démocratique et sans classe.

Pour l'écrivain algérien, une société porte en elle des qualités de cohésion qui assurent sa stabilité dans le temps, sa singularité culturelle et historique. Ces qualités sont portées et irriguées par le faisceau des relations sociales. C'est ce réseau, affirme-t-il, qui forme toute société humaine :

" Cet élément de permanence est le contenu essentiel d'un corps social donné : c'est lui qui détermine la durée et la stabilité d'une société à travers le temps et lui permet de faire face à toutes les circonstances de son histoire. Et il s'identifie, en dernière analyse, au réseau des relations sociales qui relie les individus d'une société entre eux et coordonne leurs activités diverses dans une fonction générale qui constitue la mission particulière de cette société. C'est la formation, même embryonnaire, de ce réseau qui constitue en fait l'acte de naissance d'une société dans l'histoire." ⁶⁰²

Selon l'intellectuel musulman, toute société a une naissance qui est un événement mais aussi un processus historique. En reprenant le message coranique, il cite l'exemple du prophète Abraham qui est présenté comme une Oumma, une société. La société est une

⁶⁰² BENNABI Malek, *Naissance d'une société, le réseau des relations sociales*, Alger, pp.15-16

structure vivante qui est déterminée par trois facteurs : 1) un certain mouvement imprimé à l'ordre humain, 2) la production de causes de ce mouvement, 3) la détermination de sa direction.

Elle peut évoluer ou décliner, mais si elle évolue et se met en mouvement en vue de sa finalité, elle devient civilisation. Pour y arriver, elle doit former et consolider son réseau de liaisons sociales afin de mettre en place des actions politiques concertées. Ces dernières devront agir simultanément, dit-il, dans les mondes des choses, des personnes et des idées pour provoquer un mouvement historique. Bennabi rappelle les différentes richesses d'une société et leurs interactions :

"Une société n'est pas riche par la quantité de "choses" qu'elle possède, mais par la somme de ses "idées" [...] L'efficacité des "idées" est donc sous la dépendance du réseau des liaisons. L'action concertée des personnes, des idées et des choses n'est concevable qu'avec les liaisons nécessaires. Et elle est d'autant plus efficace que le réseau de ces liaisons est plus serré."⁶⁰³

Pour justifier ses idées sur la naissance d'une société civilisée, il revient sur l'impact de " l'idée religieuse " de l'islam. En effet, il cite l'exemple du premier acte de la société musulmane, c'est-à-dire l'acte de fraternisation entre les Mecquois et les Médinois juste après l'Hégire. Ce moment est un acte fondateur de la société musulman durant lequel, selon la Tradition musulmane, le groupe médinois aide le groupe mecquois à s'installer en prêtant de l'argent.

Néanmoins, le réseau des relations sociales peut être mis à mal par des " maladies sociales ", c'est à dire des chocs d'egos. Les egos surdimensionnés vont créer, dit-il, des ruptures de liaisons sociales et progressivement une désintégration du corps social. Au sein de cette société décadente, il ne sera plus possible d'envisager des actions concertées à grande échelle.

De plus, une société historique, comme la société musulmane à Médine, avait d'abord fortifié sa liaison spirituelle avec Dieu. Cette liaison spirituelle intense avec Dieu a engendré, pour Bennabi, un réseau fort de liaisons sociale et morale entre les musulmans. Il affirme que " la liaison sociale qui lie l'individu à une société est une projection de sa liaison spirituelle

⁶⁰³ *Ibid.*, pp.47-48

sur le plan temporel." ⁶⁰⁴Pour Bennabi " l'idée religieuse " joue encore un rôle important dans les liaisons sociales. En effet,

"Du point de vue psychologique, l'élément religieux intervient dans la coloration de l'énergie psychique fondamentale de l'individu, dans l'organisation de l'énergie vitale mise à disposition de son "moi", et dans l'orientation de cette énergie selon les exigences de son action propre dans la société et de l'action concertée de la société dans l'histoire." ⁶⁰⁵

L'écrivain algérien conclut sur la nécessité de mettre en application d'une pédagogie sociale :

1) Réorganiser l'enseignement du Coran de manière à "révéler" de nouveau à la conscience musulmane la "vérité" coranique, comme si elle était encore neuve, venant tout droit à cette conscience du Ciel, 2) Définir la nouvelle dimension du Musulmans dans le monde (autonomie morale et responsabilité) 3) Créer son propre milieu en agissant socialement par une vie exemplaire contagieuse, 4) Former un aréopage composé de spécialistes afin de mettre en pratique les valeurs spirituelles de l'islam dans la vie sociale.

2) Sur le plan économique

Il commence en premier lieu à justifier l'importance de " l'idée religieuse " même dans l'économie. Malgré ses recherches, il ne la trouve pas dans la classification marxiste. Il propose dans ses carnets une réflexion sur l'économie et son lien avec " l'idée religieuse " :

"J'ai senti tout de suite la classification marxiste des catégories de l'infrastructure et de la superstructure, cette classification qui m'a semblé toujours à l'envers. Car j'incorpore à l'infrastructure tout principe de mouvement social. Et l'idée religieuse a été, autant que je sache, le premier moteur qui a mû les sociétés en mouvement et a fourni l'énergie nécessaire à ce mouvement, y compris « l'idée » communiste quand on la juge dans son action historique et non pas dans son expression théorique." ⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.72

⁶⁰⁵ *Ibid.*, pp.94-95

⁶⁰⁶ *Mémoires d'un témoin du siècle*, p.413

Il insiste sur la nouvelle conscience économique au sein de la société algérienne. Malheureusement, constate Bennabi, les théories économiques des intellectuels musulmans sur le monde musulman rapprochent l'islam tantôt du capitalisme tantôt du socialisme. Bennabi propose, quant à lui, une troisième voie comme l'Inde entre le capitalisme et le communisme. Il justifie religieusement sa position sur le développement économique de sa société, cette dernière devant être une nation du juste milieu. Un juste milieu s'impose, propose-t-il, entre le système capitaliste qui permet une grande permissivité envers le marché et donne une prééminence au rôle des banques, et le système communiste qui abolit la propriété privée et propose un matérialisme athée. Bennabi critique les tentatives de syncrétisme de l'islam avec ces deux idéologies :

"Et, dans les deux hypothèses, le musulman tente dans ce dédale, d'établir une harmonie impossible par le ridicule montage d'une âme islamique sur un corps étranger, lesquels se rejette réciproquement, du reste."⁶⁰⁷

Pourtant Bennabi n'hésite pas à faire lui-même un montage pragmatique entre " idée religieuse " et esprit technique cartésien. Il critique également la position des Oulémas qui n'ont pas su proposer un nouvel effort d'interprétation religieuse (*Ijtihâd*) sur l'économie. On est étonné par cette critique quand il déconsidère la tradition intellectuelle musulmane, vivier des réponses des oulémas sur toutes les questions touchant les musulmans. Cette même Tradition qui serait une gangue entourant " l'idée religieuse " et elle serait responsable du fatalisme vécu par la société musulmane. En tout cas, pour relativiser ses critiques, il considère que le fatalisme de cette société est transitoire, c'est un accident de l'histoire :

"un temps mort dans le développement matériel de ces peuples correspondant avec les structures personnelles héréditaires incompatibles avec les structures économiques déterminées et imposées par la civilisation occidentale."⁶⁰⁸

Pour l'intellectuel musulman, c'est surtout un problème d'ordre psychologique dans la conscience musulmane encore influencée par un idéal de renoncement propre à la "colonisabilité". Il observe une incompatibilité entre des structures mentales héréditaires de la "colonisabilité" et des structures économiques implantées par le colonialisme.

⁶⁰⁷ BENNABI Malek, *Le musulman dans le monde de l'économie*, éditions El Bohrane, Alger, 2013, p.51
⁶⁰⁸ *Ibid.*, p.23

Bennabi oppose les racines psychoculturelles des civilisations occidentale et musulmane à travers l'exemple du temps : taylorisme d'un côté, temps métaphysique de l'autre. Notons qu'il ne prend pas en compte la violence de cette évolution en Occident au sein duquel la notion du temps a cassé les structures traditionnelles des sociétés européennes. Beaucoup de paysans en Europe ont résisté au XIX^{ème} et XX^{ème} siècle à la mécanisation du travail qui a créé chômage. La notion du "taylorisme" ne s'est pas imposée si facilement que Bennabi le sous-entend. Il semble oublier ou ignorer les luttes de classe violentes au sein des sociétés occidentales durant cette période. Mais l'histoire de l'Occident n'est pas la plus importante, son sujet reste la société musulmane civilisée.

Il observe aussi que le monde musulman manque de moyens matériels et d'esprit décomplexé afin de transformer son espace de matières premières en un axe industriel. Il ne doit pas importer des réussites toutes faites sans réflexion au préalable comme les conseils du Dr Schacht⁶⁰⁹. Ce dernier a réussi économiquement en Allemagne mais pas en Indonésie. Le problème de la conscience économique et de la compétence technique sont liées à l'orientation de la culture et la formation des cadres, elles-mêmes impulsées par le déploiement de " l'idée religieuse ". Pour Bennabi, tout en apportant potentiellement la paix dans le monde et un moyen de subsistance, l'économie devient :

" un élément essentiel de la vocation de l'idée islamique. Elle devient aussi, à ce niveau, le moyen pour les peuples musulmans d'assurer la mission pacificatrice de l'islam qui lui incombe, vis-à-vis des deux blocs (capitaliste/communiste). L'économie musulmane peut, en les entraînant dans une coexistence compétitive dans sa sphère, éviter que la compétition ne devienne explosive [...] Si toutefois, les peuples musulmans en même temps qu'ils forment leur conscience économique, en comprenaient la valeur historique dans le monde actuel, en tant qu'élément de progrès et de paix." ⁶¹⁰

Bennabi fait la distinction entre " l'idée religieuse " de l'islam et la trajectoire politique des Etats dits musulmans. Pour lui, la "colonisabilité" engendre des complexes psychologiques coupables de sous-développement. Le monde musulman a besoin d'une révolution culturelle comme la Chine, pour s'émanciper notamment des deux modèles de développement imposée par la Guerre froide :

609 Hjalmar Schacht (1877-1970) est un financier allemand, ministre de l'Économie du Troisième Reich (1934-1937).

610 *Ibid.*, pp.40-41

"Les autres pays du tiers-monde doivent eux aussi faire leur révolution culturelle pour surmonter les difficultés et surtout les complexes qui barrent le chemin de leur développement économique sans se condamner pour cela aux choix d'un modèle de développement précis, quel que soit son prestige."⁶¹¹

Même en Occident, nous dit Bennabi, c'est le changement radical dans le climat intellectuel européen depuis la Renaissance et la traduction de ce bouleversement par Descartes en méthode de pensée qui ont précédé les réussites économiques et culturels de l'Europe. Les bouleversements et les transformations sont précédés par le changement de l'âme humaine.

En plus de l'exemple occidental, il justifie l'argument historiquement et religieusement avec le Coran⁶¹². L'intellectuel musulman relève l'importance du domaine psychologique par une concordance entre vérité de l'islam et prospérité économique notamment des premières générations de l'Islam. A l'instar d'Ibn Khaldoun, Bennabi considère l'économie comme la matérialisation de la civilisation qui donne à l'individu des garanties morales et sociales en vue de son épanouissement. " L'idée religieuse " donne un coefficient multiplicateur, ce même coefficient multiplicateur qui a fait ses preuves durant l'épopée prophétique :

"La nation arabe au temps du Prophète avait démarré du néant quant aux possibilités. Elle était dépourvue de tous les moyens aidant à assurer ses délicates tâches dans les domaines tant social, politique et militaire."⁶¹³

Pour le monde musulman, la question est donc de savoir comment utiliser ses énergies sociales et ses richesses permanentes, dès lors mises en branle par " l'idée religieuse ", en l'absence de possibilités financières ? Il propose, une fois de plus, de puiser dans " l'idée religieuse " de l'islam notamment un des piliers de sa foi : la *Zakat*. Il dégage de ce pilier deux objectifs économiques et de justice sociale : 1) toutes les bouches doivent être nourries, 2) tous les bras doivent travailler. Il espère mobiliser toutes les énergies sociales, maîtriser les facteurs psychologiques et techniques en vue d'un décollage économique. Ce travail en

⁶¹¹ *Ibid.*, p.45

⁶¹² *Coran* (s.13 - v.11)

⁶¹³ *Ibid.*, p.67

commun, de toute une société, permettra de rattraper le retard économique pris par le monde musulman sur le reste du monde.

Nous voyons que le sens du changement chez Bennabi suit le mouvement propre de l'école de l'*islah* : de l'intérieur vers l'extérieur, de la volonté vers la possibilité. Il utilise à nouveau le verset coranique, credo du réformisme musulman orthodoxe, pour le dupliquer dans le domaine économique. La société musulmane doit seulement avoir la conviction de posséder les moyens de son propre changement et d'entrevoir la possibilité d'une troisième voie entre le capitalisme et le communisme.

Elle devra, selon lui, compenser l'investissement financier par l'investissement social, lutter contre tous les facteurs d'inertie sociale et du sous-développement, et enfin éduquer ses membres à honorer davantage leurs devoirs que de quémander leurs droits. Cette expérience servira le monde entier si elle résout le grand dilemme de l'équation sociale : 1) abandonner à l'épreuve du temps le soin de façonner à nouveau son équation sociale pour permettre au Musulman de relever le défi d'un monde de l'économie qui lui est étranger ? 2) aborder la question de l'équation sociale de manière méthodique comme les Japonais, les Chinois ou encore Taylor et l'Occident ? Il préfère apporter une réponse rationnelle, maîtrisée et moderne à la deuxième question, encore faut-il, il en est conscient, une volonté politique qui prenne en charge cette réponse.

3) Sur le plan politique

Bennabi proposait de rétablir le principe de laïcité dans la société algérienne colonisée par la France. Il voulait ainsi que la communauté musulmane puisse organiser de manière autonome son propre culte⁶¹⁴ dans l'esprit de la loi de 1905 de séparation des Eglises et de l'Etat en France.

Il fait une distinction entre la politique politicienne et la politique de la civilisation, la politique se définit comme l'art de gérer les affaires d'un Etat et l'homme politique comme un individu remplissant une fonction. Cette fonction ne peut être que transitoire et le risque pour cet individu est de s'accrocher à son pouvoir voire de sombrer dans l'affairisme. En revanche, la politique de la civilisation, dit-il, est un moyen pour une société d'accomplir sa mission.

614 *Colonisabilité*, "Lettre au grand Mufti El Assimi", p.38

L'homme politique dans cette perspective n'est plus affairiste mais un guide, un apôtre. Il conclut ainsi en considérant que toute politique n'ayant pas pour finalité la civilisation n'est que perte de temps :

"la politique devient un mensonge, l'économie une affaire de quelques individus, la culture une parure de quelques esprits distingués. En dehors de ce cadre, tout est mensonge, illusion, désillusion et déception. Mais il reste à définir la civilisation à un double point de vue : Que fait une civilisation ? Comment on fait une civilisation ? C'est-à-dire de la définir d'un point de vue fonctionnel et d'un point de vue bio-historique."⁶¹⁵

Au sujet de la démocratie, elle est pour le penseur musulman à la fois un sentiment envers soi, un sentiment envers autrui et un ensemble de conditions sociales et politiques nécessaires pour la formation et l'épanouissement de pareils sentiments chez l'individu. Le sentiment démocratique est aussi un ensemble de réflexes, de droits, de devoirs et de critères. Selon lui, ce sentiment empêche et protège l'homme de devenir un esclave ou un despote. Bennabi compare la démocratie à l'islam et remarque que " l'idée religieuse " islamique est en soi un processus de démocratisation, une entreprise d'éducation psychologique, morale et politique, une mise en marche vers la réalisation de l'idéal démocratique. L'islam a permis une nouvelle évaluation de l'homme indispensable à la démocratie, Dieu donne une dignité à l'homme en le nommant vicaire sur terre :

"La conception démocratique islamique voit en l'homme la présence de Dieu, les autres conceptions voient en lui la présence de l'humanité et de la société. On a d'un côté un type démocratique sacré et de l'autre un type laïque."⁶¹⁶

Pour Bennabi, la tradition démocratique est à rechercher dans l'Islam des premiers temps non pas dans les emprunts de constitutions européennes comme les pays musulmans l'on fait au XIX^{ème} et XX^{ème} siècle. L'islam, poursuit-il, préserve l'homme d'être esclave ou despote dans ses principes généraux, " l'idée religieuse " offre une nouvelle évaluation de l'homme : il octroie des droits politiques et des garanties sociales, donne des notions de pouvoir et d'obéissance précises. Le Coran déclare des intentions émancipatrices sur les esclaves, les femmes et les enfants.

615 *Mémoires d'un témoin du siècle*, p.415

⁶¹⁶ *Les grands thèmes*, p.111

L'écrivain algérien rappelle qu'il offre plusieurs types des libertés : liberté de conscience, liberté de travail et liberté d'expression. Le Coran met en place une justice entre les puissants et les faibles, entre les musulmans et les non-musulmans. Sans oublier que le Coran insiste sur la justice sociale avec l'obligation cultuelle de la *Zakat*. Tels sont les caractères généraux du Coran envers lesquels Bennabi voit un système menant vers une synthèse de démocratie politique et sociale :

"Le pouvoir musulman est démocratique par son origine et par son action, comme on vient de le voir. L'islam possède par conséquent tous les caractères d'une démocratie politique qui accorde à l'individu une responsabilité dans la constitution du pouvoir et toutes les garanties contre son exercice abusif."⁶¹⁷

Bennabi critique la démocratie laïque qui n'empêche pas, selon lui, la constitution de lobbys et de cartels, l'esclavage économique, la lutte des classes et la prééminence des banques. Il faut donc que la société algérienne procède à une nouvelle évaluation de l'homme dans sa conscience afin que ce dernier dépasse les conditions de despote et d'esclave. Encore une fois, seule " l'idée religieuse " peut refaire cette évaluation " dans les pays où la tradition sociale a été formulée par la notion coranique."⁶¹⁸.

4) *Sur le plan social*

Bennabi insiste sur le plan social particulièrement sur la question de la femme musulmane mais aussi sur celle de l'éducation de la jeunesse. Il ne s'éloigne pas beaucoup des thématiques classiques du réformisme musulman orthodoxe sunnite au XXème siècle. Bennabi a écrit plusieurs articles sur la femme, car il considère ce sujet comme très important à son époque. Tout d'abord, pour lui, la femme de manière générale :

"n'est ni « supérieure » ni « inférieure », ni « égale » à l'homme. C'est l'autre aspect de l'homme : son envers ou son endroit selon les cas. Toute appréciation quantitative en la matière est pure fantaisie. Elle n'exprime aucune relation

⁶¹⁷ *Ibid.*, p.120

⁶¹⁸ *Ibid.*, p.126

nécessaire [...] La femme est un pôle de l'humanité, dont l'autre est représenté par l'homme, et si l'un disparaît, l'autre perd fatalement sa signification."⁶¹⁹

Il veut poser la question de la femme, pas uniquement pour elle en tant qu'individu, mais pour la civilisation dans un congrès pan-féminin. Les objectifs sont de statuer sur la condition de la femme et de prévenir des risques dont elle est victime. Il rappelle l'importance de la présence de la femme dans la vie publique en Algérie notamment de la femme européenne. Bennabi, malgré le peu de présence de la femme algérienne dans la vie publique, ne veut pas analyser cette question sous l'angle des droits de la femme mais sous celui de :

" la condition générale de la femme en Europe. Il y a, en effet des milliers de françaises par exemple, qui n'utilisent pas leur droit de vote mais qui n'en participent pas moins de la condition générale de la femme en leur pays."⁶²⁰

Marié lui-même à une Française et il a pu observer la condition féminine à la fois en France et en Algérie, Bennabi juge que la condition de la femme en France n'est pas plus enviable que celui de la femme musulmane. La femme européenne serait sacrifiée aux multiples pressions de la société et aux exigences extrêmes d'une vie matérielle. Alors que la femme musulmane serait sacrifiée, dit-il, aux préjugés conservateurs et à un paternalisme étouffant :

"en Europe, la femme va au-delà de sa mesure, sombre dans un puéril et dangereux snobisme masculin qui lui ôte sa grâce en même temps que le respect naturel de l'homme ainsi que sa fécondité physique et morale. Et ici, dans les pays musulmans, elle demeure en-deçà de sa mesure : bornée socialement et intellectuellement par l'horizon étroit de son cloître familial."⁶²¹

Il propose un juste milieu pour faire avancer la condition féminine, à savoir, lui donner toute sa place sans qu'elle subisse la promiscuité inconditionnelle de la rue comme en Europe d'une part; et sans vivre dans un isolement total comme dans le monde musulman, d'autre part. Pour la situation de la femme musulmane, l'islam n'est pas responsable mais il attire

⁶¹⁹ *Les conditions de la renaissance*, p.123

⁶²⁰ *Colonisabilité*, "A propos de la femme égyptienne", p.195

⁶²¹ *Ibid.*, p.196

l'attention sur la nécessité d'un statut nouveau pour elle. Pour Bennabi, ce statut doit être élaboré par la femme musulmane elle-même. Les femmes doivent également s'instruire par un double travail social et psychologique.

Au niveau social, dit-il, il faut donner les moyens matériels de construire des écoles plus grandes ; pour accueillir les jeunes filles mais aussi décomplexer certaines figures masculines de la famille musulmane qui pourraient s'opposer à l'instruction des femmes. Les mentalités peuvent évoluer, pense-t-il, si toutes les questions relatives à la femme (le voile, la dot, le divorce, le travail, les habits etc.) sont posées sérieusement par un congrès féminin et portées par un mouvement féministe autonome par rapport au féminisme européen. Le féminisme musulman doit :

"restituer à la femme la dignité que lui avait conféré l'islam en l'arrachant aux coutumes barbares de la djahilia, mais pour en faire non pas l'Amazone qui aspire à dominer l'homme, mais la Dame qui l'inspire." ⁶²²

Bennabi évoque plusieurs jalons à poser sur la voie du féminisme musulman en Algérie. Premièrement, même si le féminisme est encore jeune, il doit avoir des racines solides pour être aussi robuste qu'une belle plante. " L'idée religieuse " de l'islam peut lui donner sa solidité, sa stabilité et sa pertinence :

"Notre féminisme algérien, doit par conséquent, pousser ses racines dans l'humus si riche qui a fait fleurir l'âme d'une Soumayya, l'âme d'une Lalla Fatma ou celle d'une Fadila Saadane. Et ce point de vue n'exprime pas, je le souligne, une option de goût mais une option de nécessité sociale impérieuse. Car ce qui fait parfois l'erreur d'un féminisme quelconque, dans n'importe quel pays, c'est ce que ses promoteurs le conçoivent parfois et le formulent comme une revendication de la femme contre la société." ⁶²³

On comprend bien que pour Bennabi, le féminisme musulman " ne doit pas être importé de l'étranger "made in quelque part". Il doit porter notre marque"⁶²⁴. La femme et l'homme doivent être solidaires l'un envers l'autre. Les problèmes de la femme ne se résolvent pas en

⁶²² *Colonisabilité*, "Pour un féminisme musulman", p.207

⁶²³ *Colonisabilité*, "Pour un féminisme musulman", p.213

⁶²⁴ *Ibid.*, p.213

marge de la société mais en son sein et avec l'homme, lui-même frère, père ou fils d'une femme. Si on les sépare, c'est tout simplement la société qui est brisée.

Deuxièmement, sur le plan social, Bennabi réfléchit cette fois-ci sur la question de l'assistance des enfants abandonnés. Il cite souvent comme exemple Abou Darr al-Ghifari, un compagnon du Prophète Muhammad, pas très riche et austère, symbolisant la méritocratie islamique. Il espère que la société pourra prendre en charge le sort de nombreux petits algériens livrés à eux-mêmes dans les rues du pays.

Troisièmement, dans ses propositions sociales, il veut offrir des pistes de réflexion sur le problème du chômage : il pense que cette question n'est pas seulement celle d'une personne recherchant un emploi. Au contraire, elle est celle d'un peuple :

"mis hors du circuit du travail par un ensemble de circonstances sociales, politiques, psychologiques. Par conséquent si une solution du genre "bureau de placement" peut convenir dans un cas, elle ne convient pas nécessairement à l'autre." ⁶²⁵

Encore une fois, pour poser les multiples questions sociales comme celles du travail et des enfants abandonnées dans la société algérienne, il propose un congrès. Des discussions qui aboutiront à une synthèse et des actions politiques concrètes pour endiguer ces fléaux sociaux. ⁶²⁶

Quatrièmement, Bennabi aborde la question du scoutisme qui est une école de l'éducation notamment des jeunes. C'est une des formes les plus populaires de l'éducation avec sa singulière pédagogie. Néanmoins, il avertit sur la dérive d'un scoutisme plus pour la forme et la parade de quelques enfants qu' "une école d'éducation accessible à tous les enfants." ⁶²⁷ Pour l'écrivain algérien, le scoutisme doit préparer les Algériens à poser les bases d'une société civilisée. L'homme algérien apprendra à être en mesure de se régénérer lui-même, de revaloriser le sol et d'utiliser efficacement son temps. Le scoutisme en Algérie doit semer et promouvoir la connaissance.

Cinquièmement, Bennabi veut stopper le port du burnous qui fait partie, selon lui, de l'héritage d'une société de la contemplation et de la jouissance, "or l'Algérie se prolétarise, se taylorise au rythme de la vie moderne. Changeant d'activité, l'homme doit nécessairement

⁶²⁵ *Colonisabilité*, "Nécessité d'un congrès algérien du travail, p.238

⁶²⁶ *Ibid.*, p.239

⁶²⁷ *Les conditions de la renaissance*, p.130

changer de costume."⁶²⁸. Il faut une rupture vestimentaire et esthétique pour amorcer le changement à l'exemple du Japon et de la Turquie de Mustapha Kemal Atatürk. L'habit est une sorte de communication non-verbale d'un individu et d'une société avec les autres sociétés. Il peut communiquer le développement ou la décadence d'une société d'où l'importance du costume au XXème siècle.

Sixièmement, l'art également, pour Bennabi, peut donner des indications historiques sur le degré de civilisation d'une société. L'art est, dit-il, soit éducateur soit corrupteur :

"Quand l'éthique a fixé son idéal et l'esthétique son inspiration, il lui reste à fixer ses moyens, ses formules. C'est précisément par le choix de ses moyens que l'art devient une éducation ou une corruption. Il peut devenir l'une ou l'autre, selon qu'il ennoblit les formes, les mouvements, les tons de la vie ou qu'il avilit au contraire. Quand on donne à l'art cette signification son domaine s'élargit jusqu'à la manière de marcher dans la rue, de boire et de bâiller en société."⁶²⁹

Il donne aussi l'exemple de la musique égyptienne qui exprime peu de choses, elle ne donne pas envie, témoigne l'écrivain algérien, d'entreprendre une quelconque renaissance mais plutôt de goûter aux délices de la mélancolie et de la nostalgie pour mieux fuir ce monde. De plus, il rappelle que l'art exige à la fois un don inné mais aussi beaucoup de travail, d'efforts constants ; de sorte qu'il faut " lier la notion des dons à celle du travail pour vraiment avoir un art digne de ce nom."⁶³⁰.

5) La civilisation, but ultime du développement de la société musulmane

A l'instar de nombreux réformistes musulmans comme Chekib Arslan, Bennabi évoque l'exemple du développement du Japon. C'est un pays qui a su, selon eux, allier les conditions morales et politique d'austérité, mais aussi l'éthique et le développement économique. Pour lui, le Japon est un exemple de la dialectique entre le vouloir et le pouvoir, l'homme et l'idée, l'efficacité et l'éthique. Cette société a réussi à articuler tradition et modernité grâce à une élite éclairée qui fait cruellement défaut dans la société musulmane :

⁶²⁸ *Ibid.*, p.133

⁶²⁹ *Ibid.*, p.135

⁶³⁰ *Ibid.*, p.137

"L'élite doit vaincre sa propre inertie pour donner le signal de la nouvelle ascension [...] C'est dans la fidélité à la mémoire de ceux qui ne sont plus qu'elle trouvera sa force ascensionnelle pour s'élever au niveau des devoirs de la nouvelle étape."⁶³¹

C'est cette élite, dit-il, qui doit trouver la voie de l'industrialisation car elle est l'objet de toutes les aspirations des pays sous-développés. La société musulmane doit analyser le processus d'industrialisation là où cette dernière est née, c'est-à-dire en Europe, car :

"l'expérience de l'industrialisation n'est instructive que là où elle s'est développée dans les conditions normales, sans contrainte du dehors. C'est en Europe occidentale qu'elle se présente sous sa forme pure, c'est-à-dire dégagée de toutes les contingences idéologiques, et n'est liée qu'aux faits économiques purs. C'est en Europe, qu'il faut suivre par conséquent son processus, si l'on veut en tirer une leçon. Le processus peut être légitimement regardé comme ayant eu pour point de départ la machine à vapeur."⁶³²

Le développement économique contemporain est ainsi un phénomène européen, c'est un moment historique de la civilisation de l'Europe, son aspect matériel. Tout comme la notion de pays sous-développés est issue de la vision européenne du monde. C'est un regard historique et géopolitique européen du monde qui s'impose au monde entier. La société musulmane doit analyser ce regard et avoir son propre regard historique sur elle-même. Il s'agit, en quelque sorte, de décoloniser l'histoire comme le feront, quelques décennies plus tard les Etudes postcoloniales aux Etats-Unis. Ensuite, elle doit donner à son développement économique une finalité civilisationnelle car c'est :

"la civilisation qui confère à la société, avec ce pouvoir économique qui la caractérise comme société développée, la volonté de l'utiliser à résoudre tous les problèmes, notamment ceux qui se posent le plus cruellement à une société sous-développée. C'est elle qui forme ce pouvoir et ce vouloir inséparables de la fonction d'une société développée, à l'intérieur de son aire propre à l'égard de chacun de ses membres, et à l'extérieur dans son rayonnement culturel économique, voire son expansion politique ou même impérialiste."⁶³³

⁶³¹ *Mondialisme*, "La flamme du souvenir", p.159

⁶³² *Mondialisme*, "Sous-développement et civilisation", pp.18-19

⁶³³ *Ibid.*, p.20

Bennabi définit de manière fonctionnelle la civilisation comme étant "l'ensemble des conditions morales et matérielles qui permettent à une société d'accorder à chacun de ses individus, dans chaque phase de son existence depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, l'assistance qui lui est nécessaire dans cette phase de son développement."⁶³⁴. Il donne comme exemple l'école, l'atelier, l'hôpital, l'organisation vicinale, la sécurité sous toutes ses formes, le respect de l'individu. Ces formes d'assistance, que la société dispense à l'individu, dépendent du vouloir et du pouvoir d'une société civilisée. La civilisation est une synthèse des richesses permanentes : l'homme, le sol et le temps, tous trois mis en branle par " l'idée religieuse " .

Une société civilisée se forme, nous dit Toynbee, face aux défis (sécheresse, déluge, eschatologie, métaphysique) ou un péril (guerre, invasion, menace d'esclavage), Bennabi donne l'exemple des civilisations égyptienne et juive. Cette société civilisée est portée par " l'idée religieuse " :

"Les sociétés qui projettent encore sur la carte les reflets de leur civilisation, l'Hindouiste, la Bouddhiste, la Mosaique, la Chrétienne et la Musulmane sont nées de cet élan mystique qui a dressé les temples de Brahmâ et de Jéhovah, les pagodes du Bouddhisme, les églises gothiques et les mosquées de l'Islam. Toutes ces civilisations - qui sont nos contemporaines - ont formé leur synthèse originelle de l'homme, du sol et du temps, dans le berceau d'une idée religieuse." ⁶³⁵

Bennabi donne comme exemple toutes les civilisations qui ont émergé à partir de leur " idée religieuse ". Le monde musulman, après avoir eu une première expérience, cherche encore sa nouvelle forme de civilisation, et surtout "l'étincelle religieuse nécessaire à sa synthèse bio-historique."⁶³⁶.

L'islam est cette étincelle, ce principe hautement civilisateur, il peut être une voie d'accès au but d'une société civilisée dans un monde mondialisé. " L'idée religieuse " de l'islam a la vocation de mettre de l'ordre dans chaque société musulmane et d'insérer cet ordre intérieur dans un ordre métaphysique supérieur à l'échelle de la civilisation humaine :

"pendant que se dessine ce schéma de la "vie intérieure", les dirigeants ne semblent pas oublier qu'il faudra l'insérer dans le grand schéma mondial, qui se dessine lui-même à tâtons, dans tous les pays [...] qui semble devoir

⁶³⁴ *Ibid.*, p.20

⁶³⁵ *Ibid.*, p.32

⁶³⁶ *Ibid.*, p.34

prochainement aboutir à l'avènement de la famille humaine, unifiée, pacifiée, sans complexes de supériorité ou d'infériorité parmi ses membres." ⁶³⁷

Nous voulons maintenant comparer la définition de la civilisation de Bennabi avec Fernand Braudel, le grand historien français et spécialiste des civilisations et de l'espace méditerranéen. Les deux hommes ont vécu au XX^{ème} siècle, ils sont contemporains et ont connu tous deux les sociétés française et algérienne.

6) Comparaison avec l'historien Fernand Braudel

Bennabi donne une définition de la civilisation puis il fait le double constat du chaos civilisationnel : du monde musulman et du monde occidental. L'Occident a fait de sa décadence, par le truchement du colonialisme, un problème mondial qui touche toutes les civilisations. Bennabi entrevoit la fin des cycles des civilisations et l'inauguration d'une civilisation humaine à laquelle toutes les civilisations participeront. Dès lors, se pose la question de la contribution intellectuelle et spirituelle du monde musulman à la civilisation humaine vers laquelle chemine le monde.

L'historien français Fernand Braudel⁶³⁸ rappelle que le mot civilisation apparaît tardivement en France au XVIII^{ème} siècle chez Turgot (1752) et chez Mirabeau dans son *Traité de la population* en 1756. La civilisation s'oppose à la barbarie. Les notions de civilisation et de culture sont parties de France pour faire le tour de l'Europe. La notion de civilisation possède "au moins deux étages"⁶³⁹, et désigne les valeurs morales et les valeurs matérielles.

Au début du XIX^{ème} siècle, le mot civilisation qu'il était coutume d'utiliser au singulier passe au pluriel. Pour l'historien, la civilisation se définit par rapport aux diverses sciences de l'homme : la géographie, la sociologie, l'économie, la psychologie collective. Pour Braudel, les civilisations sont des espaces localisables sur une carte dans des limites assez stables liés à une géographie particulière faite de possibilités et de contraintes. Cet

⁶³⁷ *Colonisabilité*, "La fin d'une psychose", p.148

⁶³⁸ Historien français (1902-1985), figure de proue de "l'École des Annales" - spécialiste des civilisations.

⁶³⁹ BRAUDEL Fernand, *Grammaire des civilisations*, Flammarion, Paris, 1993, p.44

espace est une aire culturelle à l'intérieur de laquelle "se retrouve dominante l'association de certains traits culturels."⁶⁴⁰ Il prend l'exemple de la civilisation occidentale qui se divise en plusieurs civilisations : américaine, russe, latine et européenne. Elles mêmes sont composées de civilisations nationales, pour l'Europe par exemple, on aura les civilisations française et anglaise. La civilisation nationale se compose également de civilisations régionales comme l'Irlande, les Pays Basques, la Sicile. Les civilisations demeurent tout de même des espaces perméables aux échanges des biens culturels.

Braudel considère comme Bennabi que les civilisations sont des sociétés. Il rappelle qu'Arnold Toynbee⁶⁴¹ emploie constamment le mot de société pour désigner la civilisation. L'historien français cite également à ce sujet Claude Lévi-Strauss pour qui civilisation et société ne sont pas deux objets distincts mais deux perspectives complémentaires sur un même objet. Une dialectique s'opère entre une société et la civilisation, entre les tensions sociales de l'une et la vision du monde de l'autre. Ainsi, dit Braudel, dès lors qu'un changement survient chez l'une, l'autre change inévitablement. Elles ne se confondent jamais, en effet, sur le plan de la durée, la civilisation enjambe, implique des espaces chronologiques bien plus vastes qu'une réalité sociale donnée. Les civilisations changent beaucoup moins vite que les sociétés qu'elles portent ou entraînent.

Les civilisations sont des espaces, des sociétés mais aussi des économies. L'historien français rappelle qu'elles ont toujours été tributaires du nombre d'hommes, ainsi, toute poussée démographique a favorisé l'essor des civilisations. L'industrialisation des XVIII et XIXème siècles semble avoir mis à l'abri les hommes des méfaits de la démographie par une valorisation de l'homme et l'essor des machines. La vie économique a des incidences sur la marche des civilisations. Le surplus économique est dépensé dans les arts, le luxe et le raffinement. Pour l'historien,

"la civilisation est ainsi fonction d'une certaine redistribution de l'argent. Les civilisations se colorent différemment, en leur sommet puis en leur masse, selon le mode de redistribution qui est le leur, selon les mécanismes sociaux et économiques qui prélèvent sur les circuits de l'argent la part réservée au luxe, l'art, à la culture. "⁶⁴²

640 *Ibid.*, p.54

641 *Ibid.*, p.57

642 *Ibid.*, p.63

Les civilisations sont des mentalités collectives, des psychismes collectifs qui, à chaque époque, se font une certaine représentation du monde, "une mentalité collective dominante anime, pénètre la masse entière de la société. Cette mentalité qui dicte les attitudes, oriente les choix, enracine les préjugés, incline les mouvements d'une société est éminemment un fait de civilisation."⁶⁴³ Ces mentalités collectives sont faites, entre autre, de croyances et de peurs héritées ainsi que de valeurs fondamentales qui ne varient que lentement et de manière inconsciente.

Pour Braudel, la religion est "le trait le plus fort, au cœur des civilisations, à la fois leur passé et leur présent."⁶⁴⁴ Même en Occident, malgré la rupture du rationalisme, le christianisme est une réalité essentielle de la vie occidentale comme, par exemple, dans les règles éthiques, face à la mort, au travail. Les civilisations, dit-il, sont des continuités, elles ont leurs rythmes, les grandes figures inaugurent un nouveau cycle et marquent l'histoire de tournants. Les prophètes et les fondateurs de grands systèmes de pensée sont des fondateurs de civilisation. On juge ces grands hommes par rapport à la durée du souvenir qu'ils laissent à la postérité.

La civilisation est un sentiment que tout va de soi pour ses contemporains, d'ailleurs, même l'historien ne voit pas apparaître les "structures" des civilisations, leurs permanences conscientes et inconscientes, comme le sentiment religieux, la vie de famille, les immobilités paysannes par exemple. Pourtant,

"ces réalités, ces structures sont en général anciennes, de longue durée, et toujours des traits distinctifs et originaux. Elles donnent aux civilisations leur visage particulier, leur être. Et celles-ci ne les échangent guère, chacune les considérant comme des valeurs irremplaçables. "⁶⁴⁵

C'est pourquoi une civilisation rechigne à adopter tout bien culturel qui remette en question ses propres structures profondes, elle fait le tri, puis progressivement et inconsciemment, elle se transforme et " se partage " d'une partie de son propre passé. En effet, " son histoire, c'est la décantation, à longueur de siècles, d'une personnalité collective, prise, comme toute personnalité individuelle, entre un destin conscient et clair et un destin obscur et inconscient,

643 *Ibid.*, p.65

644 *Ibid.*, p.66

645 *Ibid.*, p.73

lequel sert de base et de motivation essentielle à l'autre, mais sans toujours s'en faire connaître. " ⁶⁴⁶.

Pour Braudel, les civilisations entrent souvent en conflit hormis quelques périodes de coexistence. Les civilisations sont d'interminables continuités historiques, la civilisation est " ainsi la plus longue des longues histoires. Mais l'historien, rappelle-t-il, n'accède pas d'entrée de jeu à cette vérité : elle ne se dégage qu'au terme d'observations successives."⁶⁴⁷ La dialectique de l'histoire se nourrit des différents temps de l'histoire. Selon Braudel, l'historien travaille sur au moins trois plans : 1) l'histoire traditionnelle, événement après événement. 2) l'histoire prise en bloc : la Révolution française, la Seconde Guerre mondiale, la colonisation. 3) l'histoire des mouvements séculaires, pluriséculaires. Pour Braudel, une civilisation,

"ce n'est donc ni une économie donnée ni une société donnée, mais ce qui, à travers des séries d'économies, des séries de sociétés, persiste à vivre en ne se laissant qu'à peine et peu à peu infléchir. On n'atteint donc une civilisation que dans le temps long, la longue durée, en saisissant un fil qu'on ne finit plus de dérouler ; en fait, ce qu'au cours d'une histoire tumultueuse, souvent orageuse, un groupe d'hommes aura conservé et transmis, de génération en génération, comme son bien le plus précieux. " ⁶⁴⁸

La philosophie de l'histoire est pour Braudel une sorte de télé-histoire avec son avantage comme l'obligation à penser, expliquer et se servir de l'explication historique pour comprendre son propre temps. Son inconvénient est de tomber, insiste-t-il, dans des généralisations faciles d'une philosophie de l'histoire, une histoire plus imagée que reconnue ou prouvée.

Il propose une dialectique entre l'histoire et la civilisation. Toute histoire qui est poussée jusqu'à l'explication générale exige, selon lui, des retours constants à la réalité concrète, aux dates précises et aux vérifications scientifiques. L'historien français conclut sur les difficultés de la nouvelle civilisation humaine vers laquelle se dirige le monde :

"le gros problème, aujourd'hui et demain, c'est la création d'une civilisation qui soit à la fois de qualité et de masse, terriblement coûteuse, impensable sans d'importants surplus mise au service de la société, impensable aussi sans loisirs

646 *Ibid.*, p.78

647 *Ibid.*, p.80

648 *Ibid.*, p.82

que le machinisme sera sans doute capable de nous offrir bientôt. Dans les pays industrialisés, cet avenir est en vue, dans des délais plus ou moins brefs. Mais le problème se complique à l'échelle du monde."⁶⁴⁹

Bennabi estime que la civilisation va créer un environnement favorable à une dynamique sociale propice au développement scientifique et artistique. Il reprend à son compte les philosophies de l'histoire d'Ibn Khaldoun, Spengler et Toynbee. Au premier, il emprunte la " théorie de trois cycles ", au second la typologie des civilisations " culture d'empire " et " culture de civilisation ", au troisième, enfin, le concept de " champs d'étude ". Cependant, il dépasse les emprunts qui ne répondent pas à sa théorie sur le rôle de " l'idée religieuse " dans la formation de la civilisation. Le concept de " 'asabiyya ", esprit de corps, d'Ibn Khaldoun semble limité pour décrire la formation de la civilisation, le déterminisme de Spengler ne permet pas d'entrevoir la possibilité d'une renaissance civilisationnelle, tout comme la notion de défi de Toynbee qui reste muette face à des événements dépassant l'entendement.

Pour Bennabi, une civilisation est le produit d'une idée fondamentale, elle imprime à une société pré-civilisée la poussée qui la fait entrer dans l'histoire. Il a le même raisonnement au sujet de la civilisation humaine qui, dans sa perspective de la finalité, devient un destin commun. Une civilisation humaine également envisagée par d'autres intellectuels français, Braudel cite ainsi Raymond Aron :

"Nous sommes à une phase, écrit Raymond Aron, où nous découvrons à la fois la vérité relative du concept de civilisation et le dépassement nécessaire de ce concept...La phase des civilisations s'achève et...l'humanité est en train, pour son bien ou pour son mal, d'accéder à une phase nouvelle", celle, en somme d'une civilisation capable de s'étendre à l'univers entier. "⁶⁵⁰

Comme Bennabi le pensait également dans son livre *Vocation de l'islam*, la civilisation occidentale prend fin pour laisser place à la civilisation humaine. Braudel pense que " ce que nous appelons civilisation industrielle s'apprête à rejoindre cette civilisation collective de

649 *Ibid.*, p.64

650 *Grammaire des civilisations*, p.47

l'univers dont il était question, il y a un instant. Chaque civilisation en a été, en est, ou en sera bouleversée dans ses structures. ".⁶⁵¹

Conclusion

Pour Bennabi, " l'idée religieuse " de l'islam est emprisonnée entre le système colonial et la culture musulmane décadente. Quand " l'idée religieuse " se libère de ses deux chaînes, elle permet la libération nationale ou la reconstruction nationale. Elle doit simplement dépasser la "colonisabilité" et le colonialisme par la civilisation qu'elle aura elle-même impulsée. Les ruptures avec les idées décadentes et les contacts avec les idées techniques, permettront à " l'idée religieuse " de l'islam d'exprimer son potentiel social et politique. Pour Bennabi, il y a, au préalable de tout développement moral et social de la société musulmane, un travail intellectuel de critique des idées. Haoues Seniguer, insiste également sur ce préalable :

" C'est moins l'accumulation des richesses, de biens ou des choses, qui assurerait le plein développement à la fois moral et matériel, que la réappropriation critique des idées qui porteraient en elles ou soutiendraient le progrès structurel. La richesse matérielle, seule, par ailleurs, ne ferait absolument pas la réussite d'une société [...] Les pays arabo-musulmans souffriraient plus que d'un problème de développement économique, technologique ou structurel. C'est un problème de culture que Bennabi pointe directement. Là où il y aurait développement au sens plein du terme (intellectuel, moral, technologique, matériel), il y aurait civilisation ; là où il y aurait civilisation, il y aurait la Culture avec un grand C ; et, enfin, là où il y aurait culture, il y aurait plénitude morale et sociale de l'homme accompli."⁶⁵²

Pour l'écrivain algérien, " l'idée religieuse " fonde la culture : son éthique, son esthétique, sa logique pragmatique et sa technique. Il cite pour ces quatre éléments, de nombreux exemples issus de l'épopée prophétique. " L'idée religieuse " apporte à la fois de la tension, de la cohésion et une orientation à toute culture, autrement dit, un capital moral et des orientations sociales. Pour l'intellectuel musulman, l'islam est animé par un principe d'action à l'image de la construction de la première mosquée de Médine. Pour lui, " l'idée religieuse " est

⁶⁵¹ *Ibid.*, p.48

⁶⁵² Seniguer, « La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman : le regard de Malek Bennabi ».

à l'origine de chaque civilisation, de chaque mouvement social et économique, un peu à la manière de Max Weber qui pouvait faire le lien entre le capitalisme et le protestantisme.

Bennabi souhaite que " l'idée religieuse " de l'islam incarne une troisième voie économique entre capitalisme et communisme mais sans pour autant, devenir une finance dite " islamique " qu'il critique. Cette dernière donne, dit Bennabi, une simple teinture au capitalisme alors que lui propose à l'islam d'être le juste milieu entre deux idéologies économiques. L'islam a ainsi besoin d'un nouvel *ijtihâd* pour promouvoir un islam social et une nouvelle doctrine islamique de l'économie. L'économie devient un élément de la vocation de " l'idée religieuse " de l'islam, elle peut apporter la paix et favoriser la mission pacificatrice de l'islam. Les réussites économiques sont la conséquence du changement de l'âme de la nation, de l'effet du coefficient multiplicateur de l'islam. Cette conception économique doit se baser sur les principes et les idéaux de la *Zakat*.

Enfin, politiquement, l'islam est un processus démocratique qui considère le pouvoir politique comme une mission plus qu'une fonction. Chaque problème social, politique et culturel doit être débattu lors de congrès intellectuel qui, dans la pensée de Bennabi, semblent jouer le rôle de la consultation en islam (*al-Shûrâ*). Nous quittons maintenant les échelons de la psychologie de l'individu et de la sociologie de la société pour voir ensemble si, à l'échelon de la métaphysique de l'humanité. L'homme et le monde musulman sont-ils capables de contribuer, à partir de " l'idée religieuse ", à l'avènement inéluctable d'une civilisation humaine ?

II) " L'idée religieuse " dans un monde d'après-guerre en plein bouleversement

Nous allons faire un détour géopolitique pour comprendre le rôle et l'impact que " l'idée religieuse" peut avoir dans le monde dans la pensée de Bennabi. Ce dernier a beaucoup d'écrits géopolitiques voire géostratégiques qui font partie intégrante du déploiement de " l'idée religieuse ". Premièrement, nous revenons sur la description de Bennabi du chaos du monde moderne. Deuxièmement, nous analyserons sa lecture de la nouvelle configuration des rapports de force mondiaux après la Seconde Guerre mondiale. Troisièmement, nous présenterons les deux projets géopolitiques que Bennabi a proposés. Enfin, quatrièmement, nous étudierons le rôle qu'il attribue à " l'idée religieuse " de l'islam la civilisation humaine.

A) Chaos du monde moderne

Le colonialisme est un symbole du chaos du monde moderne pour Bennabi. En effet, il agit à la fois comme un mythe inhibiteur et un obstacle à l'évolution de l'homme colonisé. Ce système est un immense sabotage de l'Histoire, même si l'auteur reconnaît qu'il n'a pas réussi à briser l'âme du musulman " indigène ". Il insiste sur l'islam et donne les raisons de la surveillance coloniale à son égard :

"Si la vie culturelle elle-même n'échappe pas au contrôle du colonialisme, c'est parce que celui-ci sait que la religion demeure l'unique, l'ultime moyen de refaire la santé morale d'un peuple qui a perdu, dans la crise de son histoire, tout ressort moral. Si aujourd'hui il y a quelque chose qui vibre encore dans l'âme musulmane, quelque chose qui la rend capable de se transformer et de se dépasser, c'est bien l'Islam. Aussi le colonialisme s'attaque-t-il partout à cette puissance de résurrection. L'Islam devient donc l'objet de toutes les restrictions, de toutes les surveillances [...] D'autre part, c'est l'administration elle-même qui désigne le personnel du Culte – le muphti et l'imam – non pas à la satisfaction de la communauté musulmane, mais au gré des colons. Et, par ce dispositif, elle tient en ses mains les suprêmes moyens de corruption."⁶⁵³

⁶⁵³ *Ibid.*, p.159

Pour Bennabi, le colonialisme est un symbole du chaos du monde occidental après la Seconde Guerre mondiale. Cet espace géopolitique attire moins après 1945, il devient moins un modèle à imiter. Les jeunes musulmans ont un intérêt nouveau pour l'islam qui n'est pas le signe d'un repli mais, au contraire, celui d'une ouverture vers le monde moderne. Cette jeunesse, tout en sachant que l'Occident ne peut lui offrir toutes les solutions, n'en oublie pas que son expérience historique demeure immense pour un monde musulman qui veut sortir du chaos :

"Cette expérience – prodigieuse leçon de l'histoire pour comprendre le destin des peuples et des civilisations – est particulièrement intéressante pour l'édification de la pensée musulmane, car elle est celle d'une des plus parfaites réussites du génie humain en même temps que son plus grave échec." ⁶⁵⁴

L'intellectuel algérien observe une tendance à vouloir comprendre le sens du processus historique européen plutôt que de l'imiter aveuglement. Pour lui, c'est un point positif car il devient plus facile pour cette jeunesse de comprendre les imperfections de l'Occident. Il précise que :

"les contacts et les échanges deviennent ainsi plus féconds avec ce monde occidental ou, pour longtemps encore, l'élite musulmane trouvera le canevas de sa pensée et de son action. C'est d'ailleurs ce rayonnement universel de la culture de l'Occident qui fait de son chaos actuel un problème mondial qu'il importe d'analyser et de comprendre dans sa liaison avec le problème humain en général et, par conséquent, dans sa liaison avec le problème musulman." ⁶⁵⁵

Une analyse qui peut permettre au monde de parler à l'homme avec un grand H et non plus comme colonisateur ou indigène. Il espère que cette nouvelle donne peut également permettre une rencontre fraternelle entre l'homme ex-colonisé et l'homme ex-colonisateur. Ces deux hommes ne doivent pas oublier, nous dit Bennabi, que le colonialisme tue à la fois le colonisé matériellement mais aussi le colonisateur moralement⁶⁵⁶. Il observe une évolution des relations entre les pays ex-colonisateurs avec les sociétés ex-colonisées, une forme de rapprochement des sociétés du Nord et du Sud. Pourtant il prévient au sujet de l'Europe, que

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p.164

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p.165

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p.165

"l'habitude coloniale a trop longtemps marqué la vie pour que la nouvelle tournure – encore trop récente – puisse modifier la psychologie, les usages qui sont à la base de son chaos moral."⁶⁵⁷.

Il donne plusieurs causes au chaos du monde moderne, la première est le retard accumulé de la conscience sur la science en Europe. Ce retard s'explique par plusieurs ruptures historiques chez Bennabi. Tout d'abord, la Réforme a été une première rupture sur le plan moral, elle a créé un fossé entre le christianisme et la science au point que la science s'est faite elle-même déesse. Ensuite, la Révolution française a été la deuxième rupture sur le plan politique, elle a abouti à une scission au sein du Tiers-Etat entre la branche bourgeoise et la branche ouvrière. Progressivement, rappelle Bennabi, cette scission a fait émerger au XIX^{ème} siècle un capitalisme bourgeois irrigué par un matérialisme pratique et un marxisme prolétaire irrigué par un matérialisme dialectique. Au XX^{ème} siècle, dit-il, la science s'est faite supplanter par un "cartésianisme" dangereux et scientiste ouvrant une nouvelle ère du "quantitativisme" et du relativisme moral où toute chose est désacralisée. Les chiffres et les machines dominent un monde où la cupidité coloniale a atteint son apogée.

Pourtant, selon Bennabi, la Première Guerre mondiale a été le premier crisement dans l'engrenage, une autodestruction dans laquelle des millions de personnes sont mortes. Ensuite, au cours de l'entre-deux-guerres, il y a eu un deuxième crisement dans l'engrenage avec la crise économique mondiale démontrant que la technique ne peut résoudre tous les problèmes de l'homme :

" Le système qui engendra le chaos en Europe est à la fois scientiste et colonialiste. Il pense, en Europe, grâce au « lobe de la science », et dans le monde, grâce au « lobe du colonialisme » " ⁶⁵⁸

Les cinquante millions de morts de la Seconde Guerre mondiale mettent fin à un certain nombre de mythes notamment celui d'une Europe savante, cartésienne, industrialisée, organisée, taylorisée. Une Europe qui pourtant possède ses académies, ses docteurs, ses poètes a sombré dans une folie meurtrière détruisant des millions de vies humaines. Il rappelle également que le mythe de la " race supérieure ", ayant engendré le colonialisme, le nazisme

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p.166

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p.173

et le fascisme, a mis fin par la même occasion à la morale chrétienne. L'Europe ne pouvait subir, selon lui, qu'un retour de flamme de ses actions. En effet, le colonialisme :

" se transforme dans la conscience européenne, il engendre un hyper nationalisme, puis de décante, passe par des distillations philosophiques, s'alambique, se raffine et devient finalement le mythe de la « race élue » qui justifiera le comble de la barbarie. Fondé sur le mépris raciste, le colonialisme engendre un super-racisme. La guerre de 1914-1918 ne fut en réalité qu'un terme intermédiaire entre le colonialisme et le nazisme, une étape de la distillation. " ⁶⁵⁹

Il pense que le colonialisme a détourné l'Europe de la civilisation car en pratiquant autant d'injustices dans les colonies, ces dernières finissent par gangréner les sociétés européennes elles-mêmes. Effectivement, la pratique de l'injustice décivilise le colonisateur : son civisme se dégrade et les respects de la loi et d'autrui s'amenuisent. Son racisme "anti-indigène a exacerbé son individualisme sur le plan national et son chauvinisme sur le plan mondial."⁶⁶⁰. C'est cette période de chaos du monde occidental, alors scindé moralement, socialement et politiquement, que le monde musulman va rencontrer et non plus sa belle civilisation. Les ruptures que Bennabi mentionnent ont été accélérées par la rapidité du développement scientifique et de la colonisation :

"Ces deux facteurs – scientisme et colonialisme – se conjuguèrent pour devenir la « fatalité » de l'Europe, tout comme la théologie était devenue la « fatalité » de la société post-almohadienne." ⁶⁶¹

L'auteur affirme que les administrations coloniales sont devenues progressivement des " gangs ", chaque clan au sein de ces administrations veut se tailler une part du " gâteau " en abandonnant toute retenue morale ou scrupule national. Dès lors que ces injustices ne provoquent peu ou pas de réactions dans les sociétés européennes, Bennabi observe que les injustices finissent par toucher ces mêmes sociétés tel un boomerang. A titre d'exemple, il fait le lien entre les trucages dans les élections au sein des colonies avec les coups d'Etats perpétrés en Europe au XXème siècle.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p.176

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.177

⁶⁶¹ *Ibid.*, p.169

B) Nouvelle configuration du monde après la Seconde Guerre mondiale

Après la Seconde Guerre mondiale, l'Europe ne domine plus le monde. Deux superpuissances ont repris le flambeau : les Etats-Unis et l'URSS. De plus, l'Europe doit faire face à un mouvement de décolonisation des pays du Tiers-monde d'une ampleur exceptionnelle jusqu'en 1962. Pour Bennabi, l'Europe récolte les graines de l'injustice et de l'immoralité qui lui ont causé la perte de sa domination mondiale. Le problème de ce continent a été, pour Bennabi, celui de sa conscience qui s'est éloignée de ses idées. En définitive, il s'agissait plus d'une crise des idées que des moyens. L'Europe a disposé des ressources de l'humanité durant deux siècles mais en a disposé uniquement pour un ordre européen. Les moyens étaient présents pourtant mais les idées de liberté, de paix et de travail, dit-il, ont été instrumentalisées pour ne jamais bénéficier aux peuples " indigènes " :

"Toute politique pour être efficace doit adapter ses « moyens » à une certaine conception de l'ordre humain. L'Europe, qui a pu pendant deux siècles disposer des ressources du monde entier en a disposé uniquement pour un ordre européen, monopolisant à son profit la liberté, la paix et le travail. Dans le monde civilisé, on a fait des discriminations d'abord entre morale et politique, puis entre homme « blanc » et homme de couleur. " ⁶⁶²

Bennabi constate que les Etats-Unis, héritiers de l'Europe, n'agissent pas mieux. Il donne comme exemple le plan Marshall pour les pays européens dans lequel les peuples du Sud colonisés ou sous-développés sont exclus. Pour lui, cette discrimination est révélatrice d'un décalage entre la maîtrise d'une science moderne et une conscience médiévale.⁶⁶³ Si " l'homme blanc " n'arrive pas à dépasser ses propres préjugés en vue d'une fraternité humaine, peut-être est-ce à l'homme afro-asiatique de faire franchir à l'humanité un pas nouveau et décisif pour son avenir ? ⁶⁶⁴

Cet homme afro-asiatique est entrain de faire l'histoire avec les multiples décolonisations obtenues après 1945, surtout depuis l'organisation de la conférence de Bandoeng réunissant vingt neuf pays afro-asiatiques et voulant dépasser le clivage de la Guerre froide. Pour Bennabi, cette conférence aura un double effet technique et éthique dans

⁶⁶² BENNABI Malek, *L'afro-asiatisme*, éditions S.E.C, Alger, 1992, p.9

⁶⁶³ *Ibid.*, pp.10-11

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p.11

l'ordre mondial, elle marque l'avènement de l'humain (ni colonisateur ni colonisé) dans la politique mondiale :

"Son effet (conférence de Bandoeng) s'étend socialement de Tanger à Djakarta et moralement de Washington à Moscou. Il tend à une double intégration en élevant l'homme afro-asiatique au niveau social de la Civilisation et en élevant l'homme civilisé au niveau moral de l'humanité. Et par cette double intégration il aura contribué à créer un type mondial réalisant l'unité de l'espèce dont le génie occidental aura posé les conditions matérielles. On est tenté, étant donné les perspectives de l'événement de parler de « miracle » ; le miracle qui permettra à l'humanité de répondre au nouveau défi, à la nouvelle impossibilité de son destin."⁶⁶⁵

En mettant à égale distance le bloc de l'Ouest capitaliste et le bloc de l'Est communiste, l'afro-asiatisme, irrigué par le principe de non-violence de Gandhi et de l'Inde de Nehru, apporte une éthique politique internationale qui est en soi une chance pour la paix dans le monde. Bennabi en conclut que le monde se divise en deux axes : l'axe de la non-violence de Tanger à Djakarta et l'axe de la puissance de Washington à Moscou. Pour lui, l'afro-asiatisme est une chance unique pour la civilisation humaine.

Il constate que l'année 1945 sonne comme la fin du monde entre le binôme géopolitique du colonialisme européen et de la " colonisabilité indigène ". Il y a, poursuit-il, des tentatives d'enfanter un monde nouveau avec la création de l'ONU. Cependant les pays européens doivent faire un effort pour dépasser leurs politiques contradictoires, à savoir d'un côté ignorer " l'indigène " durant le colonialisme et de l'autre, appeler ce même " indigène " à la " fraternité d'armes " durant les guerres.

L'écrivain algérien appelle les pays européens à faire un effort pour tenir leurs promesses envers les peuples colonisés, en effet, l'histoire se répète, l'Occident a toujours eu tendance à faire des promesses non-tenues. Il cite les exemples de la déclaration du Président Wilson après la guerre 14-18 et de la déclaration du Président de Roosevelt durant la guerre 39-45. Malgré des promesses non-tenues, le monde bénéficie des acquis moraux et techniques de l'Europe mais, lors de ces deux conflits mondiaux, les forces de régression ont empêché le monde d'avancer vers l'unité.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p.13

Après 1945, Bennabi voit la volonté des " Grands " de maintenir un " statu quo " périmé, d'entretenir le colonialisme et l'indigénat. Il conclut donc que les " civilisés " sont les forces caduques et les " indigènes " les forces nouvelles d'un monde nouveau dans lequel l'ONU est le théâtre. Il y a un véritable besoin, dit-il, d'une organisation technique efficace du monde qui passe inéluctablement par une élévation morale des "Grands" :

"L'efficacité d'une telle organisation, étant dans la liberté qu'elle donne à chacun ou qu'elle défend à son profit, cesserait dès l'instant où elle serait conçue et interprétée comme un moyen d'action supplémentaire mis à la disposition des « Grands » pour garantir leurs privilèges plutôt qu'un moyen de garantir les intérêts vitaux de l'humanité et, en premier lieu, ses libertés fondamentales telles qu'elles sont définies par la fameuse Déclaration Universelle des Droits de l'Homme." ⁶⁶⁶

En plus de cette organisation technique du monde, Bennabi veut que le monde envisage les problèmes humains non plus en termes de puissance mais en termes d'existence. L'Occident doit faire un effort sur lui-même pour dépasser sa volonté de puissance car :

"C'est une norme de la psychologie occidentale, une norme qui marque le retard moral de l'homme d'Occident comme s'il vivait encore au XIXème siècle. Parfois il semble même traîner encore le pas au Moyen Age, quand il puise ses "nourritures spirituelles" dans la chronique des Saintes Inquisitions et dans la gesta des Conquistadores." ⁶⁶⁷

Cette volonté de puissance de l'Europe constitue la base de départ idéologique de son entreprise coloniale avec son lot de racisme, de suprématisme, de mépris des vies humaines, de ségrégation raciale comme en Afrique du Sud ou de vendetta coloniale comme en Algérie. Après 1945, bon gré mal gré, il n'y a plus de possibilités pour aucun pays de se tailler un empire colonial :

"Si bien que le paradoxe s'achève dans une situation assez particulière où les "moyens" dont disposent les grands ont créé leur propre limitation en accord

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p.21

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p.22

non pas avec la « volonté de puissance » de leurs détenteurs mais avec les aspirations et la volonté d'existence de l'Indigénat afro-asiatique." ⁶⁶⁸

La conséquence de cette démocratisation du monde, analyse-t-il, est qu'elle redistribue la responsabilité internationale non plus sur la base de la puissance mais sur celle de l'existence voire de la conscience. Malheureusement, il y a encore des résistances comme le droit de veto des " Grands " symbolisant le refus du progrès ou la tentation de retarder l'évolution des peuples du Tiers-monde. Pour l'intellectuel musulman, c'est une nouvelle contradiction de l'Occident, c'est-à-dire qu'à la fois son génie technique est capable d'accélérer l'histoire et sa politique est capable également de ramener tout le monde au Moyen-âge. Il en conclut que l'Occident présente une inaptitude morale à prendre la direction des affaires du monde, il ne peut être une autorité morale ou être à l'origine d'une impulsion spirituelle car :

"[...] L'esprit occidental est solidaire de son système culturel. Il lui est difficile d'échapper à l'illusion mécaniste qui résulte du génie technique appliqué au domaine moral et qui consiste à attribuer le succès moral à une vertu morale [...] La vertu occidentale est sans efficacité dans la direction du monde, sans rayonnement vers le monde des autres. L'occident n'emporte pas ses vertus hors de "son" monde. Hors de ses frontières maternelles, il n'est plus "l'homme" mais "l'Européen". Et il ne voit plus des hommes mais "des indigènes". " ⁶⁶⁹

Effectivement, les Européens ne développent pas ou peu de liaisons affectives ou morales avec les " indigènes ". Leurs relations avec les eux sont d'ordre économique, administrative, touristique, stratégique mais très peu humaines. Pour Bennabi, " l'indigène " est son client de l'Européen, un sujet, un visage exotique voire de la chair à canon. La misère du monde, qu'on dissimule dans des chiffres déshumanisants, a échappé au génie européen, l'Europe n'a pas proclamé la fin des privilèges au XXème siècle, comme en 1789.

Après 1945, on aurait dû, selon lui, liquider le colonialisme par la persuasion ou la contrainte mais " le fait colonial s'est associé trop longtemps à la vie en Occident pour être justiciable de la simple morale." ⁶⁷⁰. Les Etats-Unis avaient des moyens de pression avec le Plan Marshall par exemple mais ils n'ont pas voulu pacifier le monde. Bennabi reconnaît tout

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p.23

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p.26

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p.29

de même la fécondité du colonialisme dans certains domaines, mais cette fécondité a la particularité d'avoir pris racine dans :

"la douleur humaine, se nourrissant d'expropriations, de spoliations, de massacres d'indigènes auxquels on avait ravi leur liberté, leur bonheur, leur honneur d'hommes. On ne saurait nier, non plus, en regardant les choses dans l'éclairage actuel, que son heure est passée. Le colonialisme est une étape de l'évolution humaine : elle est dépassée. Toute tentative de la prolonger ou de la refaire est une régression, un retour au passé." ⁶⁷¹

L'Europe a manqué l'occasion historique de créer de nouveaux rapports entre les colonisateurs et les colonisés, de nouveaux rapports économiques, politiques, culturels, psychologiques. Malheureusement, avance-t-il, le discours de Churchill qui théorise le " rideau de fer ", c'est à dire la séparation des " Grands " en deux blocs dans le cadre de la Guerre froide, va concevoir le Tiers-monde comme un terrain de guerres et de compétition idéologique. Dorénavant l'approche stratégique a supplanté l'approche colonialiste, c'est une sorte de co-colonialisme avec de nouvelles institutions internationales sans que le fond idéologique ne change fondamentalement :

"Les problèmes sont toujours posés en termes de puissance et parmi les "facteurs de paix" on met en tête les bombes A et H, les engins téléguidés. Les « positions de force » deviennent le leit-motiv de la diplomatie internationale." ⁶⁷²

Mais au moment où la Guerre froide menace de cliver le monde en deux, on assiste à l'émergence de la force de la non-violence de Gandhi. Pour Bennabi, il ne s'agit pas simplement d'une force qui a libéré l'Inde, elle a surtout établi :

"un nouveau canon politique sur des valeurs morales, dont il renouvelait ainsi le crédit compromis, aux yeux des hommes, par une civilisation qui a accordé la primauté aux forces brutes [...] La « civilisation » n'a plus pour interlocuteur un « indigène » voué à la colonisabilité et au colonialisme mais des peuples triomphants de cette double servitude, des peuples qui n'acceptent plus de

⁶⁷¹ *Ibid.*, p.31

⁶⁷² *Ibid.*, p.36

servir uniquement de piédestal à l'Histoire, mais au contraire, veulent être des artisans et ses inspireurs." ⁶⁷³

Ce nouveau canon moral et politique donne des possibilités d'une nouvelle symbiose à l'échelle de l'humanité avec les conditions morales des anciens colonisés et la force technique des peuples colonisateurs. Bennabi croit en la possible fécondation des deux axes qui passera par une phase de dialogue entre les forces de la puissance et les forces de la non-violence. Bandoeng n'est pas une lutte des races ou un complot contre les " Blancs " mais avant tout une solidarité des peuples colonisés afro-asiatiques pour se libérer du colonialisme et ne pas s'embarquer dans un troisième conflit mondial. Cette solidarité diffère, par exemple, de celles des pays Occidentaux avec l'Afrique du sud qui pratique l'apartheid envers les populations noires, ou encore celle envers Israël et du boycott occidental de l'Iran de Mossadegh après la nationalisation du pétrole.

Le monde Occidental doit comprendre, dit-il, que sa civilisation restera une étape dans l'histoire humaine, elle doit veiller à définir son apport dans la civilisation humaine à l'œuvre après 1945. Quant aux pays afro-asiatiques, ils doivent comprendre les raisons de leur retard mais aussi celles de l'avance de l'Occident dans son développement. Les pays afro-asiatiques doivent se développer avec créativité et solidarité, sans chercher à imiter quiconque servilement, tout en insérant leur développement moral et social dans le fleuve de la civilisation humaine. Effectivement, dans son ouvrage *Vocation de l'Islam* qui est un essai en vue de définir la contribution du monde musulman à la civilisation humaine, il entrevoit cette possibilité déjà au début des années 50.

L'édification d'une civilisation humaine, pour Bennabi, suit comme pour toute civilisation un ordre bien précis. Mais ce sont d'abord les modifications psychologiques qui engendrent de nouvelles motivations et de nouveaux comportements. Ces derniers aboutissent à des modifications sociales. Dans la perspective de la civilisation humaine, Malek Bennabi va proposer deux projets afin que l'islam et le monde musulman puissent contribuer à son édification.

⁶⁷³ *Ibid.*, p.37

C) Contributions de " l'idée religieuse " et des musulmans à la civilisation humaine

Nous analyserons ici les deux projets géopolitiques de Malek Bennabi. Tout d'abord, suite à la Conférence de Bandoeng, l'écrivain algérien a essayé de proposer un projet de civilisation afro-asiatique. Ensuite, Bennabi a imaginé, après l'échec de l'afro-asiatisme, un projet géopolitique pour le monde musulman qu'il a nommé le Commonwealth islamique.

1) *Projet afro-asiatique*

Pour Bennabi, le sort des peuples est soumis à une double influence dans le monde : d'une part, aux facteurs d'intégration et d'unité, et d'autre part, aux facteurs de différenciation et de diversité. Il insiste sur le facteur technique qui, dans un premier temps a donné une suprématie économique et politique à l'Europe, mais semble " de plus en plus devoir agir comme facteur d'homogénéité et d'unité, imposant à l'humanité un destin collectif. "⁶⁷⁴.

Ce facteur technique qui tend à unifier le monde doit être pris en compte. Dans le cadre du projet afro-asiatique, en plus du facteur technique, le problème de l'homme afro-asiatique prend tout son sens. Cet homme afro-asiatique doit se renouveler en créant une harmonie entre le changement intérieur et le changement extérieur. Il a un destin commun dans l'axe Tanger-Djakarta. Les mouvements de la Renaissance musulmane ont essayé de poser le problème sous les termes de l'individu :

"Par conséquent, toute réflexion sur le problème de l'homme est une réflexion sur le problème d'une civilisation. Et le problème de l'homme afro-asiatique est essentiellement celui d'une civilisation, c'est-à-dire de la réalisation de Tanger à Djakarta d'une condition générale débarrassée des facteurs négatifs que la colonisabilité et le colonialisme ont imposés à la vie de l'homme de cette région."⁶⁷⁵

Bennabi cite en exemple la renaissance japonaise qui a franchi en un demi-siècle l'étape qui sépare l'axe Tanger-Djakarta de l'axe Washington-Moscou. Tous les mouvements

⁶⁷⁴ *L'Afro-asiatisme*, p.51

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p.56

de la Renaissance musulmane n'ont pas eu ni la même réussite ni le même souci méthodique. Pour l'écrivain algérien, le monde musulman n'a pas planifié les étapes de sa renaissance et n'a pas élaboré de doctrines précises. Malgré une bonne intention, mais sans méthode, il a fini par tomber dans une imitation stérile du monde Occidental.

Deux orientations de la Renaissance musulmane, au départ, dégrade la bonne intention: 1) la prétention intégriste qui veut la restauration intégrale du passé musulman comme perspective d'avenir 2) l'ostentation progressiste qui veut se couper de toutes les attaches avec le passé et imiter l'Occident. L'esprit musulman est atomisé ; dès lors, les solutions de la renaissance seront atomisées et fragmentées.

Une civilisation ne se bâtit pas, dit-il, en collectionnant des objets, dans une culture de l'entassement ou d'imitation des goûts des autres. Pour Bennabi, la civilisation n'évade jamais les questions de planification, de fins, de moyens, de méthodes, de doctrine. Elle est liée à un modèle et utilise une méthode dans une discipline de tous, en tout lieu et tout temps. Le monde musulman a le choix entre plusieurs types de modèles pour une civilisation : la société occidentale, l'URSS, le Japon ou la Chine pour une solution de puissance. Elle peut aussi choisir l'exemple de l'Inde, qui semble avoir les faveurs de Bennabi, représentant une synthèse entre la technicité cartésienne et la spiritualité gandhienne de non-violence.

En tout cas, cette civilisation s'inspirera de l'esprit de Bandoeng, dont la conférence représente un moment psychologique qui jette les bases d'une société universelle viable tant sur les plans techniques que spirituels. Elle ouvre pour lui une ère œcuménique dans laquelle chaque pays prend son destin en main et contribue à celui du monde. La conférence de Bandoeng doit être, pour Bennabi, une autorité morale qui entretient le développement des peuples afro-asiatiques et l'intérêt supérieur de l'humanité. Cette conférence a entrepris un travail théorique basé sur la coopération économique et culturelle, la défense des droits humains et la libre détermination des peuples. Elle a fait germer dans l'histoire deux idées-forces : 1) la transfiguration de l'homme afro-asiatique 2) le neutralisme comme nouvelle psychologie de la paix. Il avertit pourtant les pays afro-asiatiques :

"Les peuples afro-asiatiques sont, aujourd'hui, devant les multiples problèmes organiques que pose leur existence. Et si leur comportement et l'attitude de leurs élites ne sont pas déterminés par le souci de s'engager méthodiquement, efficacement dans la voie de la " renaissance ", définie par une relation " droit-

devoir " positive, ils se trouveront par la force des choses engagés dans un processus de " décadence " ou de " stagnation ".⁶⁷⁶

Pour l'écrivain algérien, la Conférence de Bandoeng n'est pas un phénomène de génération spontanée, l'idée afro-asiatique doit être explicitée en précisant ses buts et sa doctrine. Il faut lui donner des racines solides, une charpente intérieure et une boussole afin d'exprimer une idée vitale pour le monde :

"Et il ne suffisait pas d'en faire un simple schéma théorique propre à intéresser plus ou moins des " élites ", mais de lui donner une réalité organique plongeant ses racines dans l'âme des peuples, dans leur affectivité afin d'en faire un prolongement de leur spiritualité, une projection de leur âme sur le plan politique [...] Le Groupe arabo-islamique devait donc subir une transformation profonde, une véritable transsubstantiation pour devenir le noyau d'une civilisation, la source d'un courant historique chargé du destin de l'homme qui vit sur l'axe Tanger-Djakarta. " ⁶⁷⁷

Pour l'intellectuel musulman, le problème ne doit plus être posé en termes politiques mais en termes de civilisation. La question de l'orientation est primordiale, il avertit qu'il faut tenir compte des conditions générales du monde avant d'édifier socialement et politiquement une civilisation. Pour les pays afro-asiatiques, en particulier du monde musulman, il faut faire attention aux politiques d'envoûtement qui peuvent créer des abcès de fixation comme la Palestine, le Cachemire, le Sahara occidental ou encore la Bosnie. Au sujet de la Palestine, il insiste sur ce risque d'envoûtement :

"Depuis cette époque en effet la volonté collective du monde musulman s'est pétrifiée, cristallisée autour de la question palestinienne qui a capté ainsi et orienté tous ses courants de conscience depuis 30 ans, détournant ses énergies des problèmes organiques et des problèmes d'orientation. Cet état d'hypnose a quelque peu cessé avec le choc psychologique qui a résulté de l'installation de l'Etat d'Israël." ⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p.81

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p.91

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p.84

Dans l'axe Tanger-Djakarta, Bennabi imagine le travail d'un biologiste social plus que d'un ingénieur social car il y a besoin d'opérer une synthèse pour mettre de l'ordre dans l'ensemble des éléments épars et de créer une nouvelle cohésion. Cette cohésion afro-asiatique ne peut pas se bâtir sur la race et la langue. Elle peut en revanche résulter d'un complexe culturel comme en Occident ou d'une culture et d'une géographie qui transforment l'homme et le milieu. L'afro-asiatisme doit être une synthèse aux confluent des courants spirituels de l'islam et de l'hindouisme. Sa doctrine sera à mi-chemin entre accélérateur et modérateur de l'histoire. En définitive, il est une phase du mondialisme :

"Les peuples afro-asiatiques sont le " prolétariat " du monde, dans le sens d'A.J Toynbee, entend ce mot, mais sans aller, dans ce sens, jusqu'au bout. Ils doivent, en conséquence, prendre conscience d'eux-mêmes pour porter ensuite le salut au monde. " ⁶⁷⁹

L'afro-asiatisme doit répondre à la culture d'empire, dominante dans le monde, par une culture de civilisation. Cette idée suscite des craintes des institutions religieuses du christianisme alors qu'elle n'a pas, dit-il, de volonté d'empire ou d'entreprendre de guerre religieuse. Son anticolonialisme est passager.

Bennabi redonne sa recette pour faire une civilisation afro-asiatique à savoir l'addition de l'homme, du sol et du temps plus, allié non pas, à une " idée religieuse ", mais à un facteur moral (exemple : la paix). Cette civilisation sera irriguée par une culture afro-asiatique qui renforcera les liens et la cohésion. Pour Bennabi, la culture est, même à cette échelle internationale, une ambiance dans laquelle se meut l'individu, une orientation éthique, une esthétique, un style de vie, un besoin de transformer les milieux culturels. Il faut ces quatre éléments pour faire cette culture.

Premièrement, il faut une éthique qui ne peut être issue d'un syncrétisme religieux ou établie sur la base d'un anticolonialisme. L'afro-asiatisme doit fonder sa propre éthique sur un principe positif qui ne soit pas d'essence religieuse. Bennabi pense que l'afro-asiatisme doit chercher son ethos dans un ensemble de valeurs spirituelles et historiques au sein des peuples afro-asiatiques comme le principe de non-violence.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p.97

Deuxièmement, il faut une esthétique qui serait la synthèse des goûts artistiques afro-asiatiques. Elle stimulera toute impulsion créatrice.

Troisièmement, il faut une logique pragmatique qui doit permettre plus de productivité sur le plan collectif et une logique d'action efficace sur le plan individuel. Elle aboutira, assure-t-il, à une transformation de l'ambiance dans le cadre d'une renaissance vers une dynamique sociale.

Quatrièmement, la technique orientera vers plus d'infrastructures dans la société et une plus grande maîtrise des arts et des sciences. Bennabi est favorable à une orientation culturelle sous forme de dirigisme pour aboutir à des résultats probants. Définir sa culture, c'est tenter de rattraper son retard en évitant l'imitation de l'Occident ou le dilettantisme du reste du monde. Il faut tenir son rôle dans le monde d'où la nécessité d'un congrès de la culture afro-asiatique.

En plus de la culture, il y a besoin d'une conscience économique car le colonialisme a détruit la notion de travail sans laisser les moyens aux " indigènes " de résoudre leurs problèmes. Il a fait de " l'indigène " un outil de son système au lieu d'en faire un *homo oeconomicus*. Le colonialisme a créé de l'angoisse et de la faim en n'inculquant aucune culture économique, en imposant un esclavagisme économique et en maintenant les populations au stade végétatif. Il y a un besoin urgent pour les pays afro-asiatiques, dit Bennabi, de former à une nouvelle conscience économique afin de passer du stade contemplatif au stade actif.

De plus, les pays afro-asiatiques doivent représenter un axe des matières premières qui résiste à l'axe de l'industrie et de la monnaie. En l'état, ils ne peuvent affronter économiquement les Grands car ils ne peuvent encore transformer leurs matières premières et risquent d'être soumis aux marchés financiers.

Géographiquement, le monde musulman doit faire valoir ses atouts entre l'Afrique, l'Europe et l'Asie. C'est un continent intermédiaire, un carrefour des races, des ethnies, des religions, " [...] L'Islam possède une mitoyenneté avec toutes les cultures qui composent la carte spirituelle du monde. " ⁶⁸⁰ Il indique que l'islam a prospéré dans le monde de la Méditerranée où la Bible (ancien et nouveau testament) a rayonné. Il s'est développé en Asie, terres des pensées de Bouddha et Confucius, et s'est enraciné en Afrique, terre animiste. Bennabi ajoute une autre idée :

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p.174

"Et par ailleurs, l'Islam est au centre d'un monde moderne où la civilisation, qui a imposé ses puissantes structures techniques, a anéanti les structures morales traditionnelles créant ainsi un immense vide spirituel qu'on commence à ressentir désespérément dans les pays civilisés. " ⁶⁸¹

Il considère que l'Islam a un rôle à jouer de pont entre les cultures et les races sans oublier un rôle de facteur de cristallisation entre civilisation afro-asiatique et civilisation universelle. Pour cela, l'Islam doit se faire social,

"Le musulman est certainement l'homme qui a porté le plus loin qu'elles puissent être portées les exigences de la foi religieuse. Il incarne par excellence l'homo religiosus comme sa vocation propre...et comme sa vocation essentielle ici-bas. " ⁶⁸²

Bennabi fait la distinction entre la doctrine de l'Islam et l'Histoire des musulmans, les conquêtes ne faisaient pas partie du plan originel de l'Islam. Il analyse la raison musulmane quand elle aborde les problèmes du monde musulman, elle succombe, observe-t-il, à la tentation de l'apologétique :

"c'est le symptôme de la maladie sociale d'un milieu qui n'a plus le moyen et le souci de surmonter ses faiblesses, un milieu où les forces de mouvement et de progrès se sont effondrées. L'apologie c'est la substitution d'une réalité subjective à la réalité objective de ce milieu : c'est la tentative de justification de l'effondrement de ses forces morales et sociales. " ⁶⁸³

L'Islam n'a pas besoin de justification apologétique ou de couvrir les faiblesses des musulmans. Les musulmans doivent se regarder eux-mêmes au lieu de se cacher derrière l'Islam car il a " gardé incontestablement le tranchant avec lequel la magnifique civilisation musulmane avait été taillée comme un joyau dans l'histoire : c'est le musulman qui en a perdu l'usage social. " ⁶⁸⁴.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p.174

⁶⁸² *Ibid.*, p.175

⁶⁸³ *Ibid.*, p.178

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p.178

Dans le monde actuel, l'islam est un antidote à deux types d'hégémonie : temporelle ou spirituelle. Il répond à certains orientalistes qui comparent la volonté de puissance des " Grands " et la volonté de puissance chez les religieux. Certes, l'islam n'a pas empêché la puissance de l'empire musulman mais l'islam a limité sa volonté de puissance. Bennabi distingue " l'esprit de domination " des musulmans et " l'esprit colonialiste " des occidentaux :

"L'état musulman n'a pas rigoureusement respecté le principe. Mais le principe a limité quand même sa « volonté de puissance ». Et si le principe est demeuré à l'état " d'embryon " islamique, s'il n'a pas eu tout son développement dans l'histoire, il n'a pas perdu sa vitalité pour autant. Comme un germe enfoui dans le sol mais dans lequel la vie demeure latente jusqu'au moment où il retrouvera les conditions biologiques de son développement, " l'embryon " islamique peut être activé dans de nouvelles conditions historiques. Ces conditions dépendent de la conscience musulmane, de son attitude dans les circonstances que traverse en ce moment le monde intoxiqué par le virus de la puissance. "⁶⁸⁵

Le monde tend vers un humanisme œcuménique avec la Déclaration universelle des droits de l'homme et son assise laïque, mais elles ne peuvent garantir la dignité de l'homme. L'islam, en revanche, apporte à l'humanisme une transcendance à travers un fondement métaphysique : " Certes, nous avons honoré l'Homme... " (XVII, 70). Ce verset coranique donne à l'homme toute sa prééminence, tout son relief, toute sa dimension dans la conscience musulmane."⁶⁸⁶. Cet honneur de Dieu envers l'Homme est ainsi, pour le penseur musulman, le fondement métaphysique de l'humanisme musulman. C'est un défi pour la société musulmane de traduire les valeurs spirituelles de l'Islam dans sa vie sociale. Si elle y arrivait, elle aurait *de facto* une influence islamique dans la culture humaine :

" Et l'on aura contribué de la sorte, à enrichir la culture humaine d'une vérité islamique vivifiée qui lui apportera certainement un complément essentiel dans les nombreux domaines où son développement doit s'opérer dans le sens d'une pensée universelle. "⁶⁸⁷

Pour traduire dans le social les valeurs spirituelles et les possibilités naturelles de l'Islam pour les transformer en solutions concrètes aux hommes. Bennabi propose un

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p.179

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p.181

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p.181

rapprochement entre la volonté éthique (musulmane) et la volonté esthétique (occidentale) pour réaliser une révolution culturelle de l'esprit moderne (vrai et beau). " L'idée religieuse " de l'islam est donc pour Bennabi à la fois une religion, un espace géopolitique et une société.

Le Monde musulman doit pour permettre à son " idée religieuse " d'irriguer la civilisation humaine, de la débarrasser du colonialisme et de la " colonisabilité ", et de faire en sorte que la co-existence remplace la co-colonisation. La société musulmane doit orienter sa culture, chercher l'efficacité de l'homme musulman, pendre conscience de la présence de l'autre afin de ne plus être une conscience solitaire.

Pour Bennabi, l'éducation, la place de la famille ainsi que toutes les questions culturelles doivent être débattues lors d'un congrès. Ce congrès culturel doit restaurer la valeur de l'individu afin de l'éloigner de la personnification et du culte de l'homme providentiel. Ce moment intellectuel doit permettre de rétablir la relation sociale du musulman avec l'Islam et la relation de confiance envers son destin sur terre.

Le penseur musulman propose de faire une révolution inspirée par le Coran en posant trois grandes questions dans un congrès islamique qui dissipera le problème de l'homme musulman, de sa relation sociale avec l'islam et de l'inquiétude de sa conscience :

"Faire une " révolution " dans le sens musulman, c'est appliquer une technique révolutionnaire inspirée du Coran. Or tout changement radical présuppose, d'après le Coran, un changement dans l'état d'âme (S.13, V.11). Si cette technique est valable dans tout problème social, ainsi qu'on a essayé de le démontrer dans un travail précédent, elle impliquerait la planification suivante :
a) Qu'est-ce qu'il faut transformer dans l'âme musulmane pour guérir le « mal » du monde musulman ? b) Quels sont les moyens et les méthodes de cette transformation ? c) Quel est le but – ou la cause finale – que vise une telle transformation ? ⁶⁸⁸

Quelques années plus tard, après l'échec de constituer un front afro-asiatique, solide et durable, Bennabi propose un deuxième projet : le Commonwealth islamique. Ce dernier n'a plus la dimension tiers-mondiste mais se recentre sur les pays musulmans du monde.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p.196

2) *Projet du Commonwealth islamique*

Bennabi propose ce deuxième projet après celui de l'afro-asiatisme. Il passe à une échelle du monde musulman moins importante que le Tiers-monde. Son modèle pour le projet du Commonwealth islamique demeure toujours la société musulmane de Médine. Dans ce projet, il rappelle le besoin pour les pays musulmans et du Tiers-monde de s'adapter au cadre international et fait un bilan de l'échec de l'afro-asiatisme :

"Les pays du tiers-monde auraient dû songer à organiser leur front économique à l'époque du premier congrès afro-asiatique à Bandoeng et aux suivants. Mais une expérience personnelle, au moment où se déroulait au Caire la conférence de Solidarité des peuples afro-asiatiques, en 1957-1958, me démontra l'inanité de tout effort d'unification économique au sein d'une association hétérogène. Pour édifier une unité susceptible de tenir tête au front industriel, il faut que ses éléments soient liés ou rapprochés d'avance par des liens forgés par l'histoire. Seule une communauté de culture et de civilisation peut engendrer de tels liens."⁶⁸⁹

Pour Bennabi, le Commonwealth islamique, qui trouve son expression dans " l'idée religieuse " de l'islam, est à la fois une organisation économique, géopolitique, la réédition d'une civilisation, une structure morale et culturelle. C'est une fédération des mondes musulmans. Mais si sa perspective était islamique, elle devient humaine car l'islam concerne dorénavant, insiste Bennabi, tous les hommes sans exception.

L'intellectuel musulman rappelle que le projet du Commonwealth islamique n'est pas un nouvel Empire musulman comme il n'est pas un programme politique clé en main. Ce projet a besoin d'être approfondi dans le cadre d'un travail collectif et au sein d'un centre de recherches. Le monde musulman traverse, selon lui, une période de métamorphose et de gestation dans laquelle sa pensée et son action sont encore inhibées par certains complexes propres à son milieu culturel :

"D'ailleurs, pour surmonter certains de ses complexes d'infériorité vis-à-vis d'un monde planifié et taylorisé auquel le musulman se sent vaguement inadapté, il a adopté à son égard – avec une facilité remarquable – certains slogans. Ceux-ci traduisent généralement des vérités. Mais quand on pousse l'analyse des choses un peu plus loin, on s'aperçoit de l'effet soporifique de ces slogans qui

⁶⁸⁹ BENNABI Malek, *Idée d'un Commonwealth islamique*, éditions El Bohrane, Alger, 2014, pp.6-7

endorment notre conscience dans une sorte de condescendance hautaine à l'égard du monde planifié."⁶⁹⁰

Le musulman doit connaître davantage ce monde qu'il n'a pas façonné. La vie moderne est entrée dans son monde par le colonialisme, elle a bousculé ses traditions, ses idées et ses goûts. Dès lors, le monde musulman s'est trouvé devant un dilemme, déchiré entre "le désir de rattraper sur le plan social un retard dont elle connaît le retentissement dans l'ordre politique et celui de sauver un patrimoine moral dont elle connaît le prix."⁶⁹¹ Au lieu d'élaborer une synthèse qui réconcilie ces deux aspirations, le monde musulman vit avec une conscience musulmane déchirée à cause de cette double aspiration :

"Il en résulte dans l'esprit musulman une double polarisation qui coupe sa vie psychologique en deux mondes séparés ; le musulman vit dans un monde étrange où les « choses » sont à lui et où les « idées » ne lui appartiennent pas."⁶⁹²

La Renaissance musulmane a débuté en 1858 selon Bennabi. Elle est passée par trois étapes psychologiques. Premièrement, une période du sommeil de plusieurs siècles qu'il considère comme la phase maternelle où l'enfant n'a aucune notion des choses. Deuxièmement, une période de prise de conscience, c'est-à-dire une phase présociale où l'enfant commence à entrer dans le monde des choses. Troisièmement, une période de chaos et d'incertitude, c'est à dire une phase sociale (scolaire et post-scolaire) où l'enfant essaye d'établir en lui le contact entre le monde des choses et le monde des idées.

La société musulmane fait partie désormais d'une société mondiale super-technique qui lui vend des " choses " et le pousse à assimiler des " idées ". Pour Bennabi, le mimétisme de l'Occident entraîne à la fois le chaos des " choses " et des " idées ", engendre dans la société deux mondes séparés sans aucune liaison dialectique et, enfin, une société sans organisation intérieure qui pousse les musulmans au désarroi. D'après lui, il y a toujours :

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p.12

⁶⁹¹ *Ibid.*, p.20

⁶⁹² *Ibid.*, p.21

" une réciprocité entre l'état social et l'état moral dans un milieu donné : le chaos social sous ses formes diverses, économiques et intellectuelles a pour conséquence le désarroi moral. "693

La double polarisation dans la conscience musulmane se traduit aussi par une double mentalité. D'un côté, celui qui pense que l'islam est une chose dépassée et, de l'autre, celui qui prêche le retour à un islam social comme un moyen de salut. Pour Bennabi,

"ce sont deux pôles de la vie intellectuelle et affective dans la société musulmane actuelle. Mais toute cette dissonance, toute cette inharmonie ajoutent leur effet psychologique dans le désarroi moral qui règne dans cette société. "694

Ce désarroi ne serait pas dû, pour Bennabi, aux problèmes de la société musulmane mais à l'incapacité des musulmans d'entrevoir des solutions. Il voit la cause de ce désarroi dans leur monde intérieur. Ils ont besoin, écrit-il, d'un électrochoc qui change cette attitude à l'égard des problèmes, une révolution mystique et culturelle à l'instar des Chinois. Qu'ils le veuillent ou non, les musulmans vivent dans un monde planifié et taylorisé au sein duquel les facteurs de puissance et de technique orientent sa destinée et impriment un rythme de plus en plus rapide. Il note que dans ce monde, les musulmans ont parfois le sentiment de se sentir inutiles et que l'histoire se fait sans eux. Dès lors, un dilemme entre deux questions et deux orientations se pose pour eux :

"1) Le monde musulman peut-il accomplir sa révolution selon un processus déterminé, réglé par un plan préétabli qui tienne compte des éléments psychologiques et des facteurs sociaux propres à la société musulmane actuelle ? 2) Faute d'une organisation judicieuse, selon un plan préétabli, le monde musulman se verra-t-il conduit par les nécessités de son adaptation à une évolution mondiale qui ne cesse de s'accélérer chaque jour davantage ? A une révolution dont il n'aura pas le contrôle ? Ce sont les deux termes de l'alternative."695

⁶⁹³ *Ibid.*, p.28

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p.30

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p.37

Si le monde musulman décide d'investir dans la planification, cela nécessite, dit Bennabi, d'ôter à la conscience musulmane le poids des sentiments négatifs. Il définit le monde musulman en plusieurs mondes : le monde africain, le monde arabe, le monde iranien, le monde malaisien, le monde sino-mongole, le monde européen.

Premièrement, pour créer les conditions du projet du Commonwealth islamique, il faut un principe intégrateur qu'est l'islam et qui donnera une unité spirituelle au monde musulman. Ce principe intégrateur peut même aller jusqu'à redéfinir la notion de Khalifat en prenant en compte l'évolution du monde.

Deuxièmement, il faut opérer une articulation entre ces mondes par un congrès islamique, un organe fédérateur avec des commissions thématiques afin de représenter la volonté collective des musulmans. Cet organe de centralisation doit avoir un siège, un centre de recherches et une association des peuples. Il doit permettre au monde musulman de rattraper son retard par rapport à l'évolution générale et aux grands espaces planifiés. Il posera ses problèmes en termes d'existence et les questions de l'homme, du sol et du temps en vue d'une civilisation.

Bennabi observe des faiblesses dans le soubassement idéologique du monde musulman. Les difficultés sont de deux ordres : d'une part les institutions qui sont périmées ou pas encore nées, d'autre part des difficultés sur le plan des idées. Car dans le monde des idées, le monde musulman augmente ses besoins sans augmenter ses moyens sur le plan économique. Sur le plan intellectuel, les idées glissent vers une forme inconsciente de matérialisme. Sur le plan social, les idées subissent la culture de l'entassement :

"Il est évident que le contact n'étant pas pour nous encore tout à fait établi entre le monde des idées et le monde des « choses », « l'idée » se trouve par cela même, isolée, neutralisée et comme désarmée : elle perd son efficacité sociale."⁶⁹⁶

Sociologiquement, dans le monde musulman qu'il sillonne, il observe trois types de gens face aux " idées " : ceux qui garderont le silence, ceux qui ricaneront, ceux qui bâilleront un instant d'ennui. Il en conclut que l'idée est désarmée dans la société musulmane :

⁶⁹⁶ *Ibid.*, pp.50-51

" elle est pauvre en idées alors que c'est la seule richesse qui compte ; elle est désarmée idéologiquement à l'heure même où tous les conflits dans le monde, doivent se régler désormais non plus par les armes mais par les idées. Le " monde des choses " est soutenu par le " monde des idées " sans lequel il ne tiendrait pas debout et ne se remettrait plus debout si un accident le mettait à terre. Notre époque est certainement, à cause du facteur technique qui accélère le processus, la plus féconde en expériences sociales édifiantes. " ⁶⁹⁷

Pourtant, l'expérience allemande après la Seconde Guerre mondiale, permet d'affirmer que la valeur d'une société dépend de ses idées et de sa culture. La société allemande (RFA), cite Bennabi en guise d'exemple, a su se relever par le travail, le sens du collectif, sa culture et sa confiance en elle-même. Dans le monde musulman pourtant pourvu de pétrole, même sa découverte a été l'œuvre en Irak d'un arménien. L'idée de prospecter le sol n'était pas venue à l'esprit de la société musulmane.

L'importance des idées dans le monde s'illustre par la création d'observatoires " chargés uniquement de contrôler la circulation des idées " ⁶⁹⁸. Pour Bennabi, le monde Occidental veut garder le monopole des idées, de l'innovation et de la créativité pour continuer à dominer. Pour poursuivre la colonisation avec d'autres armes, l'Occident suit les idées et les analyse en anticipant leurs effets sur la population :

"Son intérêt à leur égard est d'ordre purement pratique puisqu'il s'agit pour lui, de protéger un monopole. Pratiquement, cela entraîne toute une technique et une stratégie dont on n'a aucune idée dans le monde musulman. Le colonialisme ne se contente pas d'une simple information sur le mouvement des idées : ce serait un " philosophe ". Mais il a sa philosophie à lui qui consiste à supprimer les idées qui le gênent, à les dévier, à les diriger hors de l'orbite dans laquelle leur auteur voulait les maintenir. " ⁶⁹⁹

Pour Bennabi, le colonialisme connaît la faiblesse du soubassement idéologique du monde musulman. Tout en observant ses idées, il n'hésite pas à modifier la valeur d'une idée jugée dangereuse en l'altérant par addition, soustraction, effet de miroir ou effets de réflexes

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p.51

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p.53

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p.54

inhibiteurs - "[...] aux faiblesses intérieures de notre équipement idéologique vient s'ajouter un affaiblissement résultant d'un effort systématique de sabotage dirigé du dehors. "⁷⁰⁰.

Il manque dans la société musulmane la logique pragmatique, effectivement, les rendements sont inefficaces à cause d'une carence d'idées. Ainsi, la société musulmane subit différentes conséquences comme 1) une absence de contact entre " monde des idées " et " monde des choses ", 2) un gaspillage de temps et d'idées, 3) une dissipation des moyens. De plus, Bennabi observe plusieurs excuses qui deviennent des mythes comme la pauvreté, l'ignorance, la distance etc. Il prend pour exemple le prêcheur islahiste qui ne prêche pas ceux qui en ont le plus besoin, c'est-à-dire, l'homme dans la rue, mais ceux qui en ont le moins besoin dans la mosquée :

"Sa prédication n'est pas une action sociale mais un pur acte oratoire, au mieux, un simple moralisme, d'ailleurs davantage tourné vers le passé que vers l'avenir. Il y manque l'intensité qui marque les grandes actions et qui vient de l'âme dans ses moments de tension créatrice. Et cela peut s'expliquer par l'absence de véritable mystique. On n'y trouve pas le souci d'efficacité. Or l'efficacité, constitue un critère valable de tout temps, et plus particulièrement à l'époque où nous sommes, le critère prépondérant dans la nouvelle table des valeurs." ⁷⁰¹

Il surenchérit avec l'exemple de l'éducation qui agrandit ou diminue la sphère de présence et de témoignage du musulman :

"Plus l'éducation de l'enfant est poussée, plus les caractères sociaux de son " moi " sont développés et plus sa sphère de " présence " est grande et sa personnalité est riche. D'autre part, on remarque que l'adaptation de l'enfant aujourd'hui au " monde des idées " et la formation de sa sphère de présence s'opèrent plus rapidement que jadis. " ⁷⁰²

La conscience sociale de l'individu se forme dans un cadre plus étendu, son échelle personnelle croît ainsi que son monde des idées. Désormais le musulman ne vit plus uniquement dans *Dar-al-Islam* mais dans le monde. Le musulman est dorénavant croyant et

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p.58

⁷⁰¹ *Ibid.*, pp.61-62

⁷⁰² *Ibid.*, p.65

citoyen, ces deux notions sont interdépendantes, en réformant l'une, on agit sur l'autre, et vice versa :

"les problèmes de l'un et de l'autre sont interdépendants. Donc en se penchant sur le problème de l'homme musulman, on saisit le problème du « citoyen » de n'importe quel pays que l'histoire a lié par des liens traditionnels à la société islamique et on le saisit d'autant mieux. " ⁷⁰³

L'articulation de la croyance et de la citoyenneté peut permettre au monde musulman de se débarrasser de son hérité " post-almohadienne " et de sa " colonisabilité ". Ainsi, le témoignage du musulman fera de lui un témoin et un acteur du monde, sa présence dans le monde des autres va le modifier dans le sens du bien avec trois degrés de témoignage, inspirés d'une tradition prophétique. (Agir avec la main, sa parole, et son indignation intérieure). L'homme musulman saura être efficace socialement en redonnant à l'islam, " idée religieuse ", son efficacité sociale. L'articulation croyance et citoyenneté lui permettra également de mieux transmettre le message de l'islam. Le projet du Commonwealth islamique protégera le monde musulman qu'il considère en danger, lui redonnera une dignité si ce projet est porté par une révolution sociale :

"le monde musulman est en danger tant que ses forces sociales intérieures n'ont pas équilibré les pressions sociales du monde planifié. Donc dans l'ordre politique, il faut qu'une révolution sociale s'accomplisse du dedans, sinon elle viendra de l'extérieur [...] Des révolutions sociales nationales peuvent constituer, à l'échelle géopolitique, la révolution musulmane du siècle." ⁷⁰⁴

⁷⁰³ *Ibid.*, p.70

⁷⁰⁴ *Ibid.*, pp.83-84

D) " L'idée religieuse " islamique, un message humaniste pour le monde

Bennabi, en tant qu'intellectuel religieux, a toujours envisagé un apport moral et social de " l'idée religieuse " pour le monde. Dans un premier temps, nous verrons comment Bennabi offre au monde musulman des nouvelles voies de témoignage. Dans un deuxième temps, nous analyserons la dimension humaniste qu'il attribue à " l'idée religieuse". Dans un troisième temps, nous étudierons la contribution de " l'idée religieuse " pour la civilisation humaine que Bennabi envisage.

1) De nouvelles voies

Pour Bennabi, le monde musulman doit rattraper son double retard sur la pensée coranique et la pensée scientifique moderne. Car le monde musulman a eu une première expérience civilisationnelle. Cette dernière s'est progressivement éloignée de la pensée coranique et elle a accumulé du retard par rapport à la pensée scientifique moderne avec laquelle il n'a pas créé des contacts opportuns. Le monde musulman doit cheminer vers de nouvelles voies, sans s'isoler du monde. Il ne doit ni imiter ni rompre avec l'Occident car il précise bien que la civilisation occidentale est une grande expérience humaine avec qui le monde musulman doit simplement redéfinir ses rapports.⁷⁰⁵

Ces voies nouvelles doivent être portées par un besoin impérieux, un besoin spiritualisé de changement :

"C'est qu'un besoin n'est efficace et créateur que dans la mesure où il est en quelque sorte spiritualisé par la conscience qui le transforme en impératif d'action. C'est en particulier cet impératif d'action qui permet à la société musulmane de transformer ses idées et ses besoins en produits de civilisation. Par contre, depuis l'avènement de l'homme post-almohadien, le processus de production a fait place à un simple processus de consommation. Il ne suffit pas à une société, pour faire son histoire, d'avoir des besoins, il lui faut aussi des thèmes et des moyens de création."⁷⁰⁶

⁷⁰⁵ *Vocation de l'islam*, p.180

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p.184

Ces voies nouvelles porteront en elles une double doctrine : celle du droit et celle du devoir avec un excédent du " devoir " afin de faire progresser moralement et matériellement la société musulmane. De plus, ajoute-t-il, sans une doctrine du droit, c'est le règne de la " boultique ", une démagogie politique, avec ses slogans et ses mots envoûtants alors qu'il faut apprendre au peuple des méthodes et des techniques :

"Plus exactement, il ne s'agit pas de lui parler de ses droits et de sa liberté mais de lui préciser les moyens de les acquérir, moyens qui ne peuvent être que l'expression de ses devoirs. " ⁷⁰⁷

Plus que revendiquer des droits, Bennabi propose aux musulmans d'assumer d'abord leurs devoirs, d'utiliser techniquement l'homme, le sol et le temps pour réaliser une synthèse sociale. Les musulmans doivent se préparer à faire l'histoire. Surtout depuis l'affaire de la Palestine qui a, selon lui, mis à nu les faiblesses criantes de l'Islam et de " certaines tendances anarchiques de sa renaissance. " ⁷⁰⁸. Elle a mis à nu toutes les fausses valeurs et les illusions, libéré les esprits et les consciences que le chaos étouffait pour inaugurer une étape nouvelle de la Renaissance musulmane.

Bennabi met l'accent sur le nécessaire effort social que doivent accomplir les sociétés musulmanes en consacrant la notion nouvelle du " devoir ". L'affaire de la Palestine a permis un examen de conscience pour le monde musulman en détournant ce dernier de la voie facile. Pour Bennabi, c'est un engagement dans une voie nouvelle qui pose d'emblée la question du sol (Égypte, Syrie, Pakistan). Cette voie nouvelle permet l'accès de l'homme, désintégré et " colonisable ", à la vie productive et à sa réintégration dans le cadre d'une société non-colonisable. Cette voie est celle du passage de la société d'un stade " post-almohadien " à un stade de civilisation.

La société a besoin de la psychologie et la sociologie pour découvrir de nouvelles valeurs nécessaires à la Renaissance ; tout comme les élites des sociétés musulmanes ont besoin d'un examen de conscience et d'une introspection :

"C'est par cette méthode qu'on peut explorer les recoins de l'âme post-almohadienne pour savoir où les transformations sont toujours liées à des « expériences personnelles », de sorte que l'humanité découvre sa propre

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p.186

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p.186

réalité dans l'expérience de certains hommes. Et la religion, qui est l'expression historique et sociale de ces expériences répétées au cours des siècles, s'inscrit naturellement à l'origine de toutes les grandes transformations humaines. Nous ne pouvons donc pas considérer la réalité humaine sur le seul plan de la matière."⁷⁰⁹

L'action de l'homme comporte deux aspects : d'une part, un aspect social où sont posés ses besoins matériels, d'autre part, un aspect moral où sont posés ses besoins spirituels. Pour Bennabi, l'homme n'est pas qu'un *homo oeconomicus* mais d'abord un *homo religiosus*. Il en déduit qu'au départ de toute transformation sociale, la société a besoin d'une réforme religieuse.

La Renaissance musulmane a oublié cet aspect-là ainsi que la conscience de Dieu au point que les questions étaient posées uniquement en termes de théologie. Le retour au *Salaf* correspond à un glissement de l'homme de l'ère de la conscience à la science théologique (une réforme de savants pour les savants). Le mouvement réformateur a perdu le souffle spirituel, l'élan mystique de ses débuts.

Bennabi valorise l'expérience sociale enrichissante d'Hassan al-Banna qui consiste, de ce qu'il connaît du mouvement, en un acte de fraternisation. Ce mouvement fait du Coran, dit-il, une parole en prise sur la vie. La valeur coranique devient un impératif vivant qui bouleverse des consciences. Il considère positivement cette première tentative d'une synthèse bio-historique entre un héritage authentique et l'élément technique moderne :

"Sur le plan spirituel, le fondateur des "Frères musulmans" n'avait pas cherché une "science", une exégèse du Coran plus étendue, mais une conscience directe, une intuition spontanée de l'esprit coranique. De cette manière, il réalisait - à l'échelle de son expérience - le vœu de Sir Mohamed Iqbal de fonder une immanence, une épiphanie, une "présence" dont les premiers Musulmans avaient le sentiment presque physiquement notamment à Badr et Ohod. Pour le réformateur classique, le verset coranique est essentiellement une vérité écrite. Ici, il devient une vérité vivante ou selon la belle image de H.Massis, parlant de l'idée chrétienne, une vérité travaillante."⁷¹⁰

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p.197

⁷¹⁰ *Mondialisme*, "A la veille d'une civilisation humaine", pp.59-60

Il s'agit d'un premier effort de reconstruction de la société musulmane qui, selon lui, passe d'un *Tajdid* stérile qui renouvelle l'esprit au *Tajaddoud* qui renouvelle l'individu. Il oppose les deux notions notamment dans leurs conséquences sociales, le *tajdid* donne un aspect nouveau au vieil homme " post-almohadien " alors que le *Tajaddoud* mène au réel changement en vue de la civilisation :

"Là apparaît précisément la différence essentielle entre le "tajdid" et le "tajaddoud". Ces deux termes nous les devons - comme tels - à l'éminent professeur Massignon. Mais ils impliquent dans leur ultime signification sociologique et historique le premier : une simple accumulation de matériaux, de besoins, le second : une architecture qui a ses fondations dans l'âme humaine, elle-même, dans la religion [...] le "tajdid" ne donne pas naissance à un "homme nouveau" mais à un aspect nouveau du vieil homme. On retrouve, en effet, le vieil homme post-almohadien avec toutes ses infirmités morales et intellectuelles, mais encombré en plus d'un tas de "besoins nouveaux" (voyez l'heure de l'apéritif dans les bistrot) qui pèsent du poids de leur inertie matérielle dans la balance de l'histoire."⁷¹¹

Bennabi affirme que l'histoire a fourni le principe d'unité sous forme " d'idée religieuse ". Elle réalise d'abord l'unité de l'individu puis celle de la société. Ce qui a lieu sur le plan moral a des conséquences sur le plan social, autrement dit si les individus changent, leur société changera également. Les valeurs de la société ne s'opposeront plus mais se conjugueront comme la science et la conscience, la technique et la spiritualité, le monde physique et le monde métaphysique, la causalité et la finalité ou encore le corps et l'esprit.⁷¹² Bennabi insiste une fois de plus sur le rôle social et civilisationnel de " l'idée religieuse " :

"C'est ainsi que la Religion - je ne parle pas seulement de l'Islam - pose les assises les plus profondes, les plus solides de la civilisation dans l'âme humaine elle-même. Et c'est sur de telles bases que s'édifie une société qui sache grâce au sens métaphysique dont elle est douée, se gouverner en vue de sa finalité."⁷¹³

⁷¹¹ *Ibid.*, pp.61-62

⁷¹² *Ibid.*, p.63

⁷¹³ *Ibid.*, p.63

2) *L'humanisme de " l'idée religieuse " islamique*

Bennabi est un intellectuel musulman qui ambitionne de créer des ponts entre le monde occidental et le monde musulman. Il revient à l'Histoire pour donner des exemples de transferts d'idées entre ces deux mondes comme le lien entre les récits de Maari et de Dante sur la vie dans l'au-delà ou comme la démarche intellectuelle et spirituelle d'Al Ghazali et Descartes sur le doute. Ces points communs ont une importance capitale pour la civilisation humaine :

"Tous ces points communs - et combien d'autres - ont sans doute leur importance historique dans une doctrine générale de la pensée humaine. Mais leur valeur immédiate est encore plus importante : les recoupements des deux cultures, leurs nœuds successifs en des points essentiels de la morale, de la pensée et de l'art, attestent que l'Orient et l'Occident ne se repoussent pas foncièrement : qu'il n'y a pas d'antinomies fondamentales entre eux."⁷¹⁴

Le monde musulman et le monde occidental doivent dépasser leurs querelles pour se retrouver autour de la notion de l'homme. Ils se comprendront par leur cœur, jetant ainsi les bases d'un humanisme. Il donne plus de responsabilités au monde musulman porté par " l'idée religieuse " islamique qui pousse ce monde à être une nation du juste milieu.⁷¹⁵ Le monde musulman doit élever le niveau moral de l'Occident tout en élevant les niveaux moral et social dans son monde et le Tiers-Monde.

Les musulmans doivent assumer, affirme-t-il, leur rôle de frères des autres humains pour sauver leur destin commun sur terre. L'islam, en tant " qu'idée religieuse ", joue un rôle prépondérant :

" Car si nous nous demandons comment être authentiques et efficaces, bien que les deux termes recouvrent deux notions différentes, notre réponse est unique. C'est par l'Islam uniquement que nous pourrions répondre aux deux exigences du problème posé. Mais il nous faut donner à l'Islam pensé et vécu par chacun de nous la dimension d'une "vérité travaillante". Cela veut dire que cette vérité doit se faire promesse d'avenir fraternel pour tous les hommes. C'est à ce prix

⁷¹⁴ *Colonisabilité, "Orientalisme et occidentalisme"*, p.96

⁷¹⁵ Coran : sourate II verset 143 : nation du juste milieu

qu'une ère où s'accumulent tant de signes d'apocalypse se transforme en ère de fraternité abrahamique et plus largement en fraternité adamique."⁷¹⁶

Pour Bennabi, il y a trois types de fraternité : fraternité avec les musulmans, fraternité abrahamique avec les gens du Livre et fraternité adamique avec tous les humains. Il rappelle aussi que l'islam a permis aux musulmans de maintenir un degré de conscience notamment sur l'unité du monothéisme. Cette conscience pose les jalons d'une fraternité notamment avec les chrétiens. L'islam et le christianisme sont des religions planétaires et Bennabi voit dans la vénération que les Musulmans ont de Jésus et de Marie une richesse morale et un facteur de paix dont le monde du XXème siècle a terriblement besoin. Dans un article intitulé "A la conscience chrétienne" dans lequel il rappelle un verset coranique, il critique tous les racistes chrétiens ou musulmans sans exception :

"Pardon, mon Dieu, qui dit dans le Coran : "les hommes les plus prompts à vous aimer, vous les trouverez parmi ceux qui disent : "en vérité nous sommes chrétiens"." Il y a le racisme de ceux qui se prétendent chrétiens, aussi méchant, aussi absurde que celui de ceux qu'ils ont élevés à leur école : "nos racistes musulmans".⁷¹⁷

Il critique également l'humanisme occidental abstrait voire inexistant quand il met le monde occidental au contact des peuples "indigènes". Il est d'autant plus déçu qu'il connaît la France et a pu voir le beau visage de cet humanisme quand il s'exprime entre Français, en particulier entre ces derniers et les Espagnols qui fuyaient la guerre civile dans les années trente en Espagne. Pour vivre son humanisme en-dehors de ses frontières, le monde occidental doit cesser de diviser le monde entre " civilisés " et " barbares " ou " indigènes ". Il doit revenir sur son histoire telle qu'en Occident elle a été interprétée. En effet, on fait un bond historique de mille ans zappant volontairement les fastes de la civilisation musulmane qui a tant apporté à la Renaissance :

"C'est la culture maternelle même qui pêche en Europe et fausse chez l'individu, dès son enfance, sa conception du monde et de l'humanité. L'histoire et la civilisation commencent, pour lui, à Athènes, font un ricochet à Rome, disparaissent soudain pendant plus d'un millénaire, et reparaissent

⁷¹⁶ *Ibid.*, p.90

⁷¹⁷ *Mondialisme*, "A la conscience chrétienne", p.95

brusquement à la Renaissance, à Paris ou à Londres. Avant Athènes qu'y avait-il ? Du vide. Entre Aristote et Descartes, qu'y a-t-il ? Du vide. Et je ne parle pas des honorables concierges des Universités européennes, mais de certains universitaires eux-mêmes. C'est cette optique particulière qui fausse d'emblée l'humanisme occidental, qui fausse la politique européenne."⁷¹⁸

L'humanisme occidental n'a pas encore assez d'envergure pour embrasser l'unité de l'homme, ses préjugés envers les autres cultures et religions ont justifié la colonisation et empêchent aujourd'hui une empathie de cet humanisme avec l'humanité. Il donne comme exemple la Guerre d'Algérie où un pôle de l'humanisme occidental, la France, a pu massacrer ses " indigènes " plusieurs années durant, avant de commencer à susciter une réelle indignation en France.

En revanche, l'humanisme de " l'idée religieuse " islamique a pour Bennabi un plus grand potentiel car il repose sur un fondement métaphysique. Dans le Coran, Dieu dit qu'il a honoré les fils d'Adam, donc tous les hommes. En vertu de cet honneur, l'homme est d'abord un être spirituel avant d'être un être physique et social :

"L'homme n'est pas "quantité" biologique, démographique, statistique : l'objet de laboratoire, l'élément d'armée, l'instrument d'usine. Il est essentiellement "qualité" : la qualité que Dieu a honorée dans la descendance d'Adam. C'est aussi cette "qualité" que le Musulman honore dans l'homme tout d'abord."⁷¹⁹

Il rappelle que cet honneur doit avoir en pratique des conséquences dans la vie de l'homme, dans la loi des hommes, la culture et les usages. Cet honneur doit en principe défendre l'homme afin d'éviter deux écueils : devenir esclave ou despote. Il cite l'exemple des grands voyageurs comme Ibn Battuta n'ont jamais eu de condescendance face aux nouvelles cultures et religions qu'ils ont découvertes. " L'idée religieuse " de l'islam inculque aux musulmans de voir Dieu dans la diversité des hommes :

" L'Islam a donné la dimension à l'homme parce qu'il en a fait une "qualité", parce qu'il a donné à sa valeur dans la conscience humaine un fondement

⁷¹⁸ *Mondialisme*, "Fondement métaphysique de l'humanisme islamique", p.103

⁷¹⁹ *Ibid.*, p.105

métaphysique. Je ne dis pas d'ailleurs que l'Islam soit le seul système qui ait donné de la dimension à l'homme, de la qualité." ⁷²⁰

Il précise que l'Islam n'est pas la seule " idée religieuse " qui agit de la sorte. En écoutant avec son ami Khaldi le discours de Nehru, disciple de Gandhi, ils ont entendu un même humanisme que l'Islam. Cette notion d'humanisme a besoin d'être déconstruite puis re-préciser en prenant en compte toutes les formes d'humanisme dans le monde. Le monde musulman doit savoir écouter les messages humanistes du monde mais aussi transmettre son propre message humaniste au monde entier. La transmission doit être la plus authentique car ce qui est authentique, affirme Bennabi, est forcément beau. Le monde musulman porté par son " idée religieuse " a vocation à dénouer la crise morale qui secoue le monde :

"Le combat de l'Islam n'est pas uniquement pour le musulman déclaré mais a pour but de hâter "l'avènement de l'homme" en le sauvant de l' "aliénation coloniale" qui concerne les deux "conditions" créées par le colonialisme (et maintenant l'impérialisme), celle du colonisateur, en éliminant sa tentation de domination, et celle du colonisé en lui rendant sa dignité d'homme. Un dialogue de "conscience" à "conscience" est plus nécessaire que jamais pour aboutir à la catharsis du genre humain" ⁷²¹

Idéologiquement, l'Islam et l'hindouisme peuvent le faire car ces deux religions disposent "d'immenses réserves spirituelles pour l'humanité."⁷²². Le monde est menacé par la technique et le " cartésianisme " qui dissocient science et conscience au point qu'avec la bombe nucléaire le monde a créé les conditions de sa propre autodestruction. Cette voie " cartésianiste " ne peut créer une civilisation humaine :

"Le cartésianisme a mis à la culture une œillère - la causalité - qui l'empêche de voir toute la perspective métaphysique de la finalité de l'homme : engendrant ainsi l'homme-outil ou le robot-savant. D'autre part, le colonialisme lui a mis une autre œillère, celle-ci masquant la dignité de l'homme, dans lequel on ne voit plus que "l'indigène", et empêchant, en conséquence, de voir l'unité organique du monde actuel issu de deux guerres qui ont enfanté le "mondialisme" dont l'ONU n'est qu'une modeste préfiguration. Et les deux causes se conjuguent pour en faire une culture d'Empire plutôt qu'une culture de civilisation : distinction

⁷²⁰ *Ibid.*, pp.106-107

⁷²¹ *Colonisabilité*, préface d'Abderrahmane Benamara, disciple de Bennabi, p.11

⁷²² *Colonisabilité*, "De Genève à Colombo", p.182

essentielle faite, en d'autres termes par Spengler lorsqu'on établit la différence entre "l'âme grecque" et "l'intelligence romaine". Incidemment voilà une mise au point aux critiques qu'on m'avait adressées quand parut ma dernière publication (*Les conditions de la renaissance*) dans laquelle j'ai cru devoir signaler la religion (l'âme) comme "catalyseur nécessaire de la synthèse bio-historique d'une civilisation".⁷²³

Le monde musulman apportera à cette civilisation humaine davantage son âme humaine qu'une intelligence technique apportée par l'Occident. Ainsi, il proposera à cette civilisation humaine une culture, non pas d'empire, mais de civilisation pour s'édifier :

" Par conséquent le problème qui se pose ici n'est pas de savoir ce que peut apporter l'intellectuel musulman, mais le musulman tout court [...] De là, on voit tout de suite que le problème posé a une double portée : le Musulman devant réincarner l'idée originelle de l'Islam pour pouvoir apporter une "âme" à la civilisation, un sens métaphysique de la finalité."⁷²⁴

Si on se place dans la perspective de la finalité, Bennabi affirme que la civilisation cesse d'être un problème pour devenir un destin commun. Ce destin, l'homme musulman, doit l'assumer en tant qu'acteur et témoin, avec son âme et sa raison. Il justifie sa position religieusement :

" C'est ce destin - que l'homme assume à la fois comme témoin et acteur, autant par son âme que par sa raison - qui est illustré, d'une manière, par le verset placé en tête de cet article : "Il n'en va pas selon vos désirs, ni selon les désirs des gens du livre..." (Coran IV-123). Tout le sens métaphysique de l'histoire est là dans cette perspective qui n'est exclusive, on le voit, ni à une civilisation de préférence, ni à une race ou à une religion en particulier, là aussi, le principe fondamental d'une morale impérieuse qui exige, dans un "monde (qui) est un" qu'on doive comprendre que la terre ne tourne pas pour "nous" ou à cause de "nous". L'âme musulmane saisit d'emblée un tel principe, car il est partie intégrante de sa culture naturelle."⁷²⁵

⁷²³ *Mondialisme*, "A la veille d'une civilisation humaine", pp.54-55

⁷²⁴ *Ibid.*, pp.56-57

⁷²⁵ *Ibid.*, p.64

Pour Bennabi, si le musulman incarne l'esprit coranique, l'homme musulman devient *de facto* un être civilisé et civilisateur à la fois. Le musulman doit se distinguer des autres hommes dans ce domaine et non pas dans le domaine scientifique où il a accumulé beaucoup trop de retard.

Dans le domaine moral, les sociétés musulmanes sont en avance sur les sociétés occidentales, le musulman doit mettre en avant cet avantage comparatif pour trouver sa place dans le monde. L'homme civilisé est, dit-il, trop compromis dans la crise morale du monde qu'il ne peut entreprendre une quelconque renaissance pour libérer l'humain ; alors que le musulman peut s'épanouir et contribuer dans le domaine de l'homme. Toutefois cette orientation pour le musulman " ne peut découler que d'une prise de conscience à l'égard des conditions socio-historiques du monde actuel." ⁷²⁶

L'homme musulman peut rétablir l'équilibre du monde en apportant un double antidote à la misère spirituelle en Occident et à la déchéance sociale dans les pays du Tiers-monde. C'est la seule condition, pour l'intellectuel musulman, d'être efficace dans ce nouveau rôle pour édifier la civilisation humaine. L'homme musulman doit croire en :

"la nécessité de son rôle il faut qu'il voit cette nécessité comme une vérité scientifique. Et quand il aura compris cela, il s'apercevra qu'il aura en quelque sorte acquis une spécialisation dans un domaine de l'évolution mondiale où il n'aura pas été devancé. Car l'avenir ne dépendra pas de la fusée, de l'atome ou du réfrigérateur, comme il dépendra de la conscience humaine." ⁷²⁷

Le monde musulman a opté majoritairement pour s'affranchir de son retard culturel, économique et scientifique d'un socialisme conditionné par ses réalités historiques et de valeurs spirituelles islamiques débarrassées des éléments de décadence. Ces valeurs se fondent sur la notion coranique qui est à la fois une morale canalisatrice, une exhortation à la science et un appel à l'universalisme :

"La notion coranique sensibilise la nature humaine au bien et au mal, ce qui est un facteur essentiel, par la critique, l'autocritique, dans la perspective du continuel changement." ⁷²⁸

⁷²⁶ *Mondialisme*, "Le musulman et le problème de l'homme", pp.87-88

⁷²⁷ *Ibid.*, p.88

⁷²⁸ *Mondialisme*, "Spiritualité et socio-économie", p.240

La place de " l'idée religieuse " dans cette perspective, une fois que le monde musulman aura fait sa révolution culturelle et emprunté la technique à l'Occident, est de faire découvrir le monde des hommes à l'Occident et le progrès aux pays du Tiers-monde. Il fera comprendre au monde qu'un :

" problème spirituel, une solution socio-économique exclusive est inefficace, et que tout problème de l'homme, pour être solutionné de manière heureuse, doit se concevoir sous le double volet spirituel et socioéconomique." ⁷²⁹

Bennabi considère que le monde est un, il a besoin de règles et d'accords mondiaux afin de lui donner "des fondations idéologiques et morales saines, durables et harmonieuses, c'est-à-dire satisfaisant la grande majorité des hommes."⁷³⁰ . Il faut semer cette idée dans les consciences et les comportements des hommes pour qu'elle devienne une idée motrice pour la civilisation humaine.

3) La civilisation humaine, destin de " l'idée religieuse " de l'islam

Le monde musulman, pour jouer son rôle providentiel, doit se libérer de tous les envoûtements de la tradition musulmane et du monde moderne :

" En un mot, il doit se libérer du mythe du XXème siècle, le matérialisme, ce monstre boiteux qui s'appuie sur deux béquilles : le développement de la société de consommation et la société athée." ⁷³¹

Pour Bennabi, dans le monde du XXème, la civilisation occidentale a tendance à désacraliser la vie sous des prétextes fallacieux et au nom d'un matérialisme dogmatique. Le dogmatisme n'est pas l'exclusive de la religion, il est aussi, selon lui, le lot de certaines autorités athées. En effet, on porte aux nues la croyance que l'homme est uniquement un être socioéconomique dépourvue de vie spirituelle et que la religion serait "l'opium du peuple".

Pourtant, le matérialisme du XXème siècle, tout en stigmatisant la religion et en sacralisant la science, a proposé la réalisation d'un paradis terrestre comme "opium du

⁷²⁹ *Ibid.*, p.241

⁷³⁰ *Mondialisme*, postface Omar Benaïssa, disciple de Bennabi, p.272

⁷³¹ *Mondialisme*, "L'islam et le mythe du XX ème siècle, p.85

peuple" à des millions d'ouvriers. Dans la perspective de la civilisation, il faut trouver, dit-il, une synthèse entre science et spiritualité, tout comme, il faut dépasser le clivage, entre Bloc de l'Ouest et Bloc de l'Est, mais aussi entre les pays du Nord et les pays du Sud.

Car Bennabi précise que la perspective du monde fait apparaître l'étroitesse de ses frontières nationales et la nécessité de l'organiser à l'échelon mondialiste. Le monde, après deux conflits mondiaux, devient une échelle prioritaire pour l'homme. Cela suppose que toutes les nations et religions existantes doivent :

"extirper tout caractère expansionniste et exclusif à ses particularités culturelles, idéologiques, politiques et économiques, et doit envisager l'existence d'une autre entité sociologique sous l'angle d'une complémentarité nécessaire à la résolution maximale de ses contradictions internes." ⁷³²

Le monde doit chercher une nouvelle symbiose suite aux transformations politiques et morales notamment après la fin des colonies, c'est une étape essentielle. Ainsi, les indépendances des pays du Tiers-monde peuvent être vues comme le début d'une symbiose qui doit encore définir son contenu en forces spirituelles et matérielles. L'unité du monde trouve son point de jonction dans l'idée nouvelle de coexistence, il n'y a aucune autre issue à la crise. La civilisation humaine doit surmonter de nombreux obstacles : mentalités médiévales, culture d'empire, classicisme :

" L'unité de l'histoire humaine s'affirme au XX ème siècle de manière à ne plus laisser place à la conception classique des « unités historiques » indépendantes, chacune intelligible par soi. L'humanité est entrée dans une période où la définition du « champ d'étude » particulier comme le définit A.J TOYNBEE n'est plus possible. Pour la première fois, peut-être, l'histoire doit poser son problème systématiquement en termes métaphysiques. L'esprit religieux banni des doctrines de l'histoire par la révolution cartésienne et l'œuvre des encyclopédistes, y revient par des voies rationnelles. Le problème fondamental en fonction duquel se posent tous les autres, c'est le problème du salut de la race humaine. " ⁷³³

⁷³² *Mondialisme*, "Spiritualité et socio-économie", p.241

⁷³³ *L'afro-asiatisme*, p.152

Il cite Emmanuel Mounier pour qui " le problème de " salut collectif ", à l'échelle humaine, doit se résoudre par " l'achèvement du règne " de l'humanité. "⁷³⁴. Il y a besoin d'un salut collectif tel que le proposait Gandhi en vue d'une fédération universelle.

Le mondialisme proposé par Bennabi n'est pas un vœu pieux ou une utopie, "mais une affirmation de notre époque, le terme inéluctable de l'évolution actuelle, une nécessité imposée par les conditions techniques et psychologiques auxquelles est parvenu le monde."⁷³⁵. Politiquement, Bennabi veut un gouvernement mondial et sociologiquement, il espère une civilisation mondiale. Il l'entrevoit déjà dans des institutions internationales comme l'ONU, l'UNESCO, le Bureau international du travail ou encore la Poste. Il observe le réseau du mondialisme se mettre en œuvre et s'étendre progressivement dans le monde.

Le monde a vaincu l'espace et le temps et a, en même temps, agrandi l'espace de l'homme. Le monde est devenu sa patrie ; ce qui permet au mondialisme, dit-il, d'entrer dans la psychologie de la communauté humaine. En regardant les perspectives mondiales, il regrette que les intellectuels comme Toynbee ne soient pas au rendez-vous et s'interdisent de lire l'histoire dans son avenir ou de lui donner un sens.

Cet exercice est à mi-chemin entre une lecture prospective du monde et une lecture spirituelle qui tente d'anticiper les " desseins de Dieu ". Le XXème siècle est une période de mutations qui semble mener le monde "vers une ère œcuménique.". Le but du mondialisme est de mener selon l'écrivain algérien :

" "vers une civilisation humaine" où la contribution des grandes cultures qui façonnent l'actuelle humanité est requise. Si nous pouvions sérier et quantifier les emprunts que fait le Musulman, la grande question est quelle peut-être sa contribution à la construction de la "maison commune" où dynamisme social se conjugue avec justice sociale et dignité humaine [...]" ⁷³⁶

Pour Bennabi, toutes les initiatives d'unification et d'harmonisation doivent être encouragées. Elles doivent être les fruits d'une conscience mondiale unie, non pas des concessions arrachées aux Grands. Ces derniers veulent masquer les fissures du vieux monde, ils ne veulent surtout pas le rénover :

⁷³⁴ *Ibid.*, p.153

⁷³⁵ *Ibid.*, p.156

⁷³⁶ *Mondialisme*, préface d'Abderrahmane Benamara, p.7

"Le moteur à réaction a aboli l'espace. Il n'y a plus entre les peuples que les distances de leurs cultures et ces distances, à leur tour, disparaîtront [...] "Le monde est un" ! Cette réalité est passée, à la suite de la dernière guerre surtout, de l'ordre métaphysique et ésotérique à l'ordre pragmatique et historique."⁷³⁷

En juillet 1964, dans ses carnets, Bennabi considère la civilisation occidentale comme celle de l'apocalyptique. En effet, c'est la fin du phénomène cyclique des civilisations qui voyait ces dernières se succéder :

" la notion de cycle est inconciliable avec un phénomène de civilisation qui recouvre toute la surface de la terre. Le cycle n'est concevable que là où il reste un champ disponible pour une nouvelle expérience, une nouvelle renaissance, c'est-à-dire pour une répétition de la naissance d'une civilisation. L'échelle mondiale de la civilisation actuelle exclut ou restreint cette possibilité."⁷³⁸

Il prend le contre-pied du réformisme musulman orthodoxe en affirmant cela. En effet, le monde musulman dans sa majorité espère toujours redevenir la grande civilisation de jadis. Bennabi dit que ce n'est plus possible. Le monde musulman ne doit plus attendre cette heure car l'humanité est entrée dans une nouvelle ère :

" Ceci est sensible en particulier du point de vue du rapport de forces. Jadis, un petit peuple obscur comme le peuple mongol pouvait brusquement émerger du néant et bouleverser en un clin d'œil tous les rapports de force existants dans le monde. Désormais, l'épopée des nomades n'est plus possible dans un monde mécanisé et surabondamment pourvu en moyens de puissance scientifique accumulés entre les mains de deux ou trois peuples civilisés ou développés qui ne sont pas disposés à laisser entrer de nouveaux venus dans leur club [...] "⁷³⁹

Le monde est engagé dans la civilisation humaine au sein de laquelle se trouvent ses chances de civilisation. Il en conclut, de manière eschatologique, que cette civilisation humaine est celle de " la fin des temps, ainsi que l'annonçait le Prophète il y a 14 siècles. "⁷⁴⁰ .

⁷³⁷ *Mondialisme*, "A la veille d'une civilisation humaine", pp.52-53

⁷³⁸ *Mémoires d'un témoin du siècle*, p.424

⁷³⁹ *Ibid.*, p.424

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p.424

Conclusion

La mécanique intellectuelle de Bennabi se présente ainsi, il entreprend une esquisse de philosophie de l'histoire puis analyse sociologiquement les deux écueils dans lequel est tombée la renaissance musulmane. Ensuite, Bennabi conceptualise une troisième voie et propose des orientations politiques, culturelles et sociales. Pour lui, la vocation de " l'idée religieuse " de l'islam est la civilisation humaine à laquelle les Musulmans doivent contribuer en tant qu'acteur et témoin. La spiritualité musulmane n'est plus seulement un message adressé aux seuls musulmans mais à l'ensemble des hommes. Un message humaniste adressé et même porté par l'ensemble des hommes qui sont en phase avec l'islam.

La fin du mythe d'un Occident surpuissant après la Seconde Guerre mondiale a permis, selon Bennabi, au monde musulman de renouer davantage encore avec une " idée religieuse " sociale et engagée. Dorénavant, la voie est plus libre pour l'islam de jouer un rôle prépondérant dans la construction de la civilisation humaine. " L'idée religieuse " de l'islam doit à la fois élever moralement l'Occident mais aussi élever socialement le Monde musulman. L'islam doit être une " vérité travaillante " pour apporter son humanisme au monde. Autrement dit, les musulmans doivent traduire les valeurs spirituelles de l'islam en vie sociale. Ils doivent articuler par exemple la croyance islamique avec la citoyenneté du monde.

Dans les deux projets, l'Afro-asiatisme et le Commonwealth islamique, Bennabi donne un rôle important à " l'idée religieuse ". Elle peut être un principe intégrateur ou un principe qui inspire une idée, comme l'hindouisme a inspiré l'idée de non-violence de Gandhi. Le Monde musulman doit être une nation du juste milieu, entre les deux blocs communiste et capitaliste et en solidarité avec les pays du Tiers-monde. De plus, L'islam respecte sa filiation monothéiste, et dans le cadre de la civilisation humaine, c'est un bienfait pour l'humanité.

" L'idée religieuse " de l'islam a, par ailleurs, donné une valeur, une qualité à l'homme en le nommant " vicaire de Dieu " sur terre. L'islam et l'hindouisme détiennent d'immenses réserves spirituelles, le monde musulman doit en profiter pour en faire don à l'humanité et rééquilibrer le monde. Enfin, " l'idée religieuse " doit précipiter l'avènement de l'homme, c'est-à-dire à la fois libérer à la fois l'homme colonial et l'homme colonisable. L'islam joue un rôle de religion synthèse entre les continents africain, européen et asiatique. A ce titre, Bennabi fait jouer à " l'idée religieuse " de l'islam un rôle eschatologique dans une civilisation humaine teintée de cosmopolitisme.

Chapitre de conclusion:

L'héritage de la pensée de Malek Bennabi (1973-2018)

Chapitre de conclusion : L'héritage de la pensée de Malek Bennabi (1973-2018)

Tout d'abord, nous allons suivre la postérité du nom de Bennabi. Ensuite, nous présenterons les disciples et les héritiers de Malek Bennabi. Enfin, nous analyserons la postérité de la pensée de l'intellectuel musulman dans la pensée islamique contemporaine.

A) Sa pensée après sa mort en 1973

A partir de l'ouvrage de Boukrouh, on apprend que le séminaire d'introduction à la pensée islamique a été un évènement qui a permis de transmettre la pensée de Bennabi après sa mort, notamment grâce à ses disciples. En 1976, a lieu en Algérie un débat politique sur une charte nationale, une constitution et une élection présidentielle. C'est le contexte dans lequel Nour-Eddine Boukrouh, Omar Benaïssa et Abderrahmane Benamara vont publier "Les grands thèmes", un recueil de cinq conférences sur la civilisation, la culture, l'idéologie, la démocratie et l'orientalisme. Boukrouh se remémore :

"Profitant de cette brève liberté d'expression, je regroupe et publie avec deux condisciples sous le titre "Les grands thèmes" cinq textes de Bennabi accompagnés d'une préface et d'un appareil d'annotations pour en faciliter la lecture. Le choix était en rapport avec les questions soulevées par le débat national."⁷⁴¹

Quelques temps après, un autre disciple de Bennabi, Omar Kamel Meskawi, traduit le livre en langue arabe. C'est à partir de cette période que deux universitaires américains, David Johnston et Allan Christellow vont s'intéresser à la vie et à la pensée de Malek Bennabi.

Dans les années 80, le nom de Bennabi disparaît malgré le fait que le Président Chadli lui décerne en 1984, à titre posthume, la médaille de l'Ordre national du mérite. En 1988, il y a de grandes contestations populaires en Algérie qui aboutissent au début des années 90 au

⁷⁴¹ BOUKROUH Nour-Eddine, "L'islam sans l'islamisme, vie et pensée de Malek Bennabi", éditions Samar, Alger, 2006, p.267

multipartisme et à une plus grande liberté d'expression. Entre-temps, en 1989, un premier recueil d'articles de Bennabi est publié. Le nom de Malek Bennabi revient par deux biais, le premier, avec la fondation du Parti du Renouveau Algérien par son disciple Nour-Eddine Boukrouh. Le second se fera avec un courant islamiste du Front Islamique du Salut, la Djaz'ara, mais Boukrouh va s'insurger contre cette tentative de récupération intellectuelle :

"Ce qu'on a nommé la "Djaz'ara" (tendance dite "algérianiste" au sein du FIS) n'est qu'un mythe, une mystification, car jamais Bennabi n'a, ni n'aurait pu, par les dispositions mêmes de sa vie et de sa pensée, inspirer un discours populiste (la boulitique), susciter une action violente, ou soutenir l'idée d'un Etat théocratique."⁷⁴²

Certes, certains représentants des mouvements islamistes ont fait quelques apparitions à son domicile entre 1964 et 1973 mais bien avant l'émergence du radicalisme et sans avoir joué un quelconque rôle auprès de l'intellectuel. Ces séminaires étaient ouverts au plus grand nombre, sans condition de diplôme et sans avoir à décliner son identité. Boukrouh considère au contraire que ce sont les Frères musulmans et les prêcheurs islamistes égyptiens qui ont surtout influencé des islamistes algériens. Bennabi avait des ennemis dans les milieux communistes algériens et parmi certains orientalistes et politologues. Boukrouh cite plusieurs noms comme Gilles Kepel qui, faisant fi de leur polémique, parle d'accointances entre Bennabi et Qotb. On l'accuse aussi d'avoir fondé l'association *al-Qiyam* alors qu'elle a été fondée par Al Hachemi Tidjani. Il cite également Bruno Etienne, Rémy Leveau ou encore François Burgat dont l'opinion semble avoir changé sur Bennabi depuis.

En 1991, Boukrouh reçoit Siegrid Faath qui écrira un article intitulé : "Malek Bennabi, écrivain politique, critique social, visionnaire d'une civilisation islamique dans l'Algérie colonisée et indépendante". La même année est organisé un colloque consacré à Bennabi à l'Université de Kuala Lumpur en Malaisie en 1991 ; puis, en 1992, un second à l'Université d'Oran. L'Algérie va ensuite entrer dans sa décennie noire, le nom de Bennabi est à nouveau oublié jusqu'au 11 septembre 2001.

Après l'arrivée au pouvoir de Bouteflika, premier président à prononcer son nom, il adresse un message à l'occasion du Colloque international sur la pensée de Bennabi en 2003. La même année puis en 2004, deux autres recueils d'articles de Bennabi sont publiés. En

⁷⁴² *Ibid.*, p.269

2005, on organise un colloque à l'Université islamique de Constantine puis en 2006, la maison d'édition Albouraq publie deux ouvrages et son nom est cité à l'EIAF (école internationale algérienne en France). Malek Bennabi revient en force pendant et après les révolutions arabes. En effet, on rappelle l'influence de Bennabi auprès de Rachid Ghannouchi, leader du parti islamiste Ennahda en Tunisie.

En 2011, deux séminaires sur le penseur algérien sont organisés à Paris par l'Institut International de la Pensée Islamique, puis deux autres colloques, un à Paris et un autre à Tlemcen. Pour les quarante ans de sa disparition, en 2013, l'Académie Française de la Pensée Islamique lui rend hommage en présence notamment d'Abderrahmane Benamara, son disciple. En 2014, l'Université de Béjaïa lui consacre un colloque intitulé " l'apport intellectuel de Malek Bennabi aux sciences humaines et sociales". L'un des organisateurs n'est autre que Hichem Cherrad, Doyen de l'Université de Béjaïa, qui a soutenu une thèse en France en 2009 sur la pensée de Bennabi. Il est à noter qu'un seul parmi les participants est présenté comme disciple de l'intellectuel musulman⁷⁴³, comme s'il y avait un Bennabi vu comme un maître par ses disciples et un Bennabi vu comme un objet d'étude universitaire.

B) Ses héritiers

Rachid Benaïssa est l'élève et le compagnon de route de Bennabi à la fin de sa vie, il est le disciple le plus connu dans le monde. C'est l'un des seuls à être cité dans les mémoires de l'écrivain algérien. Il a étudié la sociologie, la philosophie, la littérature comparée dans les universités de Damas et d'Alger. Benaïssa a été l'initiateur de l'entrée de la pensée de Bennabi dans les universités algériennes. Ce disciple a aussi lancé en 1968 la revue *Que sais-je de l'Islam* puis en 1969, il a créé et animé le Séminaire d'initiation à la pensée islamique, qui regroupait chaque année des militants du Maghreb et des penseurs du monde islamique, toutes obédiences confondues. Il est nommé la même année Secrétaire général du Ministère de l'Education en Algérie. En 1976, il publie une thèse sur le fondamentalisme islamique et la modernité sous la direction de Roger Arnaldez. En 1978, il entre sur concours à l'UNESCO à Paris comme fonctionnaire international. Il donne des centaines de conférences sur les sujets qu'affectionnait Bennabi. Il a pris des positions sur certains massacres comme celui des

⁷⁴³ Slimane Benaziez, journaliste et disciple de Malek Bennabi. Sa communication au colloque s'intitulait : " Les éléments saillants de la pensée de Malek Bennabi ".

musulmans bosniaques en 1995 à Srebrenica. Il a rencontré au cours de sa carrière d'intellectuel de grands hommes libres : Malcolm X, Khomeiny, Abdelkrim El Khattabi, Che Guevara etc. Il a écrit plusieurs articles comme "Hamidullah, chercheur et apôtre de l'islam", "L'islam : une chance pour la France" ou encore "Panser la guerre, penser la paix".

Omar Benaïssa, petit frère de Rachid Benaïssa, est docteur en études iraniennes, chercheur indépendant. Sa thèse porte sur l'identification des premiers transmetteurs de l'enseignement d'Ibn Arabi en terre de langue persane au XIII et XIV ème siècle. Ancien disciple du penseur algérien Malek Bennabi, il n'hésite pas à aborder le phénomène de la spiritualité et de la sociologie. Il s'intéresse également au soufisme nord-africain notamment berbérophone.

Nour-Eddine Boukrouh est né le 5 mars 1950 à El Milia. Il rencontre Malek Bennabi en 1968 pour la première fois. Il est titulaire d'un Diplôme d'études supérieures (DES) en finances. Il se distinguera en critiquant certaines thèses de Maxime Rodinson. Entre 1973 et 1984 il travaille comme cadre dans le secteur économique public. De 1984 à 1989 il dirige une entreprise privée. À l'avènement de la démocratie en 1989 il fonde le Parti du Renouveau Algérien (PRA) et le préside jusqu'en 1999. Il a été candidat à la première élection présidentielle pluraliste de 1995 en pleine période de terrorisme lors de la guerre civile. De 1999 à 2005 il a fait partie du gouvernement algérien à des postes économiques. De 1970 à 2017 il publie dans la presse des chroniques sur la politique algérienne, l'islam et les questions internationales. Il a écrit plusieurs articles sur la réforme de l'islam à partir de 2014. Boukrouh est l'auteur de plusieurs livres: *Vivre l'Algérie* (1989), *L'Algérie entre le mauvais et le pire* (1997), *L'islam sans l'islamisme* (2006), *Réformer peuple et pouvoir* (2012), *Que faire de l'islam?* (2013), *La nécessaire rénovation de l'islam* (2016). Il vient d'éditer son dernier ouvrage en 2018 aux éditions Entrelacs : *Islam, la dernière chance. Pourquoi, comment et que réformer dans l'islam ?*

Abderrahmane Benamara est un ingénieur, il a fréquenté le cercle de Bennabi de 1970 à 1972. Il est demeuré fidèle aux enseignements du maître, dont il a réédité seul ou avec le concours d'Omar Benaïssa de nombreux ouvrages. Il écrit encore un certain nombre d'articles sur la pensée de Bennabi, anime des conférences à Alger et réédite certains ouvrages de son maître à penser.

Omar Kamel Meskawi est ancien ministre libanais, disciple de Bennabi qui est cité dans ses mémoires, il a reçu en héritage l'exclusivité de la traduction en arabe des œuvres de Bennabi.

Jawdat Saïd est un disciple de Bennabi, il a été le promoteur de la non-violence en islam. Il a publié plus de 20 livres et des centaines d'articles. Son livre *The Doctrine of the First Son of Adam or the Problem of Violence in the Islamic Action* paraît en 1964 en arabe et en anglais. Jawdat Saïd y présente sa vision de la non-violence dans l'action en islam. Jawdat répond à l'argument selon lequel la non-violence serait contraire au djihad. Pour lui, l'accession au pouvoir par la force armée est totalement inacceptable dans l'islam.

Sadek Sellam, qui se présente également comme son disciple, a publié plusieurs livres sur l'histoire de l'islam en France où il cite Bennabi. Il a écrit un article sur les relations de Bennabi avec le FLN mais aussi plusieurs préfaces de réédition de livres de Bennabi.

Dans le monde arabe, il a eu plusieurs autres disciples Libyens, Egyptiens, etc. Abdessalam El Harras, Mme Zhour Ounissi, Amar Talbi sont eux aussi des disciples. D'autres ont œuvré à promouvoir sa pensée comme Nourredine Khendoudi, Mouloud Aouimeur, Youssef Girard. La liste des disciples de Malek Bennabi est non-exhaustive, j'ai cité ceux dont j'ai la certitude, preuve à l'appui, qu'ils ont fréquenté Bennabi ou ses séminaires. Malheureusement, nous n'avons aucun registre pour distinguer les vrais des pseudos disciples, ce flou permet à certains opportunistes de faire valoir un héritage intellectuel.

Il y a eu également de nombreux projets d'édition en Algérie par les éditions Samar, SNED, Dar-el-Hadhara, SEC, El Borhane, Alem el Afkar. En France, deux maisons d'éditions ont fait des efforts pour promouvoir la pensée de l'écrivain algérien, Albouraq et les éditions Tawhid. Les difficultés d'édition de Bennabi s'expliquent, entre autre, par les droits d'auteur appartenant à la famille. Il y a eu une certaine opacité et une certaine anarchie dans l'édition de l'œuvre de Bennabi. Rahma Bennabi, la fille de Bennabi, a donné des droits à Boukrouh pour publier "Mémoires d'un Témoin du siècle". Omar Kamel Meskawi a eu certains droits pour éditer les œuvres de Bennabi en langue arabe. Une de ses descendantes Chayneze Moussaoui, sa petite nièce, s'est plainte de cette anarchie et de l'instrumentalisation de l'œuvre de Bennabi. De plus, l'édition de son œuvre subit les polémiques stériles entre disciples de Bennabi voire avec certains provocateurs.

Des revues en Algérie ont permis de faire connaître sa pensée : nous pensons à Assala et au site web Hoggar. En France, les sites communautaires comme Saphirnews, Oumma.com, Les Cahiers de l'islam ou encore Mizane⁷⁴⁴, ont valorisé les idées de l'intellectuel algérien. Des revues scientifiques, Insaniyyat, Cairn, Naqd ou encore des ateliers de recherche comme Iqbal hypothèses, ont publié des articles sur Bennabi. Dernièrement, l'Institut Bennabi a vu le jour à Strasbourg.

C) Bennabi dans la pensée islamique contemporaine

Son héritage au sein de la Pensée islamique contemporaine depuis 1973 est plus complexe à saisir. En effet, Bennabi c'est à la fois une pensée mais aussi un positionnement d'un intellectuel religieux. Alain Roussillon dans son livre "la pensée islamique contemporaine", en travaillant sur la nouvelle division du travail, leurs interrogations centrales et leur rôle nouveau, considère les intellectuels musulmans en opposition aux intellectuels séculiers :

"La nouveauté de ces penseurs religieux "non-cléricaux" viendrait du fait qu'ils "répondent à des questions que les oulémas ne savent même pas poser et auxquelles les intellectuels "laïcs" ne pensent même pas répondre." ⁷⁴⁵

Les intellectuels musulmans sont à la fois dans une démarche de réislamisation, une quête d'une nouvelle universalité musulmane face aux avancées de la modernité et une réponse à la mondialisation. Ils espèrent, comme Bennabi, une synthèse entre une authenticité de l'islam et une efficacité. Ces intellectuels religieux ont voulu à la fois identifier les causes de la décadence et opérer un tri au sein de la civilisation occidentale. Ils veulent réformer la société soit par la science soit par la religion.

⁷⁴⁴ Articles en France

Oumma.com : Nourredine Boukrouh (+10), Youssef Girard, Abdelkrim Semani, Mohamed Tahir El-Mesawi, Mohamed Tahar Bensaada, Amir Nour, etc. Saphirnews : Jamel El Hamri, Djilali Elabed. Mizane.info : Jamel El Hamri, Mohamed Oudihat. Les Cahiers de l'islam : Djilali Elabed. Hoggar : Omar Benaïssa, Abderrahmane Benamara, Youssef Girard, Fawzia Bariun, Yahia Zoubir, Philiip Naylor, Nadhim Chaouche, Abu Al-Atahiya, Abdelkader Boutaleb,

⁷⁴⁵ ROUSSILLON Alain, *La pensée islamique contemporaine*, éditions Téraèdre, Paris, 2005, pp.9-10

Ils ambitionnent, Modernistes et Traditionnels, de produire un principe d'organisation de la société. Nous assistons à une autonomisation progressive d'un champ intellectuel et d'un champ religieux aboutissant à une censure réciproque : les uns contaminés par les idées modernes, les autres sont des obscurantistes.

Les intellectuels musulmans sont souvent des autodidactes en sciences religieuses, des acteurs de " l'occidentalisation inconsciente " du monde musulman à mi-chemin entre le traditionalisme et les écoles de la pensée moderniste. Ils contestent le monopole herméneutique des oulémas et veulent, par un " aggiornamento " de la pensée islamique, combiner l'esprit des modernistes avec la pensée revivificatrice des leaders du passé.⁷⁴⁶ Ils pensent la globalité et la déterritorialité de l'islam par une dialectique de décontextualisation et recontextualisation.

A partir de 1973, Bennabi a toujours été en débat avec les trois grands courants de la pensée islamique. Premièrement, avec le courant des oulémas traditionnels, Bennabi était proche du cheikh Draz et des cheikhs d'al-Azhar durant le règne de Nasser. Il contestait à sa manière leur pratique et leur monopole de l'*ijtihad*, Deuxièmement, avec les islamistes dont Bennabi partageait la critique de l'éloignement de la religion ou encore le manque d'engagement social au sein de la société musulmane, Bennabi était néanmoins en conflit avec les Frères Musulmans. Enfin, troisièmement, les néo-orientalistes, Bennabi partageait avec eux leur volonté de faire le lien entre présent et passé civilisationnel. Tout comme eux, il voulait comprendre les causes de la décadence, ses facteurs internes et externes, et entreprendre une réconciliation entre islam et modernité.

Parmi ces trois grands courants, une institution comme IIIT semble avoir beaucoup puisé dans la pensée de Bennabi. L'Institut International de la Pensée Islamique (International Institute for Islamic Thought) est basé à Herndon aux Etats-Unis, il est :

"un forum intellectuel travaillant dans une perspective islamique pour promouvoir et soutenir des projets de recherche, organiser des rencontres intellectuelles et culturelles, publier des travaux de recherche et fonder une tradition intellectuelle distincte dans la pensée islamique, liée à l'héritage vivant de la Nation musulmane, l'Umma, et ses efforts permanents de réforme intellectuelle et méthodologique."⁷⁴⁷

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p.44

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p.58

L'IIIT a voulu fonder une tradition intellectuelle distincte dans la pensée islamique en faisant des allers-retours entre tradition musulmane et tradition moderne. Une autre association AMSS (Association of Muslim Social Scientists), proche de l'IIIT, veut quant à elle permettre la rencontre, sur des bases académiques, de chercheurs musulmans et non-musulmans afin d'envisager des perspectives islamiques sur des questions touchant à l'humanité. Elle veut également favoriser la prospérité des musulmans dans le monde. Ces deux institutions qui veulent refonder la pensée islamique à partir des sociétés occidentales démocratiques et utilisent souvent une langue occidentale pour publier leurs travaux. Ils espèrent mobiliser intellectuellement les communautés musulmanes en Occident. Ces deux institutions ont fait la promotion, après la mort de Bennabi, de l'islamisation des savoirs au début des années 1970 :

"Rétrospectivement, les appels qui ont été lancés, dans le courant des années 1970 - pour l'essentiel en langue anglaise -, en faveur d'une "islamisation des savoirs" peuvent être considérés comme le premier moment du processus d'émergence de ceux que l'on désigne ici comme les nouveaux intellectuels musulmans." ⁷⁴⁸

Cette tendance mondiale à l'islamisation des savoirs a été lancée par la Conférence mondiale sur l'éducation musulmane à La Mecque en 1977. La Révolution islamique en Iran va accélérer le besoin idéologique chez les Sunnites que l'islamisation des savoirs va combler. Dans les années 80, cette idée va être captée par les régimes des pétromonarchies qui en assureront le financement.

C'est une période où beaucoup d'institutions de pensée islamique sont créées. L'IIIT, par exemple, a été créée en 1981, l'ISESCO en 1982, tout comme les universités d'Islamabad et de Kuala Lumpur. L'une de ses figures de proue, Ismail Faruqi, proposait une recherche de "paradigmes alternatifs de connaissance, tant pour ce qui concerne les sciences de la nature que les sciences sociales, et de concevoir et organiser des disciplines plus pertinentes pour les besoins des sociétés musulmanes contemporaines alternatives". Roussillon considère qu'Ismail Faruqi et son islamisation du savoir, Abdallah bin Muslim al-Attas et sa désoccidentalisation du savoir, Seyyed Hossein Nasr et sa philosophie des sciences fondées

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p.56

sur une conception islamique ainsi que Ziauddin Sardar et sa colonisation du futur, ont tous envisagé une reconstruction des savoirs :

" qui viendrait libérer la philosophie, l'épistémologie et les sciences de tout biais ou conceptions européocentristes ou orientalistes et se retrouvent dans les constats suivants. Le diagnostic d'une crise générale de la pensée et des savoirs occidentaux, crise, indissolublement heuristique, spirituelle et morale, d'innombrables voix en témoignent, de l'intérieur même des sociétés occidentales."⁷⁴⁹

Ils ont dénoncé la perte de la capacité à s'émerveiller dans le monde moderne, la prétention à la neutralité de la science. Ils ont critiqué aussi les fondements spirituels et moraux dans la science occidentale pour contrôler et orienter le développement du monde. Ils s'opposèrent à l'épistémologie antireligieuse et au relativisme en Occident. La vocation de la pensée islamique est éthique et idéologique par rapport à l'islamisme iranien, au modernisme et au tiers-mondisme. Malheureusement pour elle, cette pensée ne bénéficie pas de grands soutiens et de liens organiques dans la société, pas assez de liens non plus avec les penseurs religieux traditionnels et les élites sécularisées.

Progressivement, la pensée islamique a vu cette idée d'islamisation des savoirs, qui a débouché sur une impasse épistémologique, être supplantée par l'occidentalisme de Hassan Hanafi. L'occidentalisme veut appréhender l'autre comme objet et non plus comme source de savoir avec trois fronts : position par rapport à l'héritage du patrimoine (passé), position par rapport à l'héritage occidental (présent), position par rapport à la réalité effective des musulmans (avenir) :

"C'est ici l'historicité même de la pensée occidentale, ou plus précisément la façon dont celle-ci pense, rétrospectivement, son inscription dans l'histoire, et la transpose en système d'emprise sur la nature, l'homme et la société - y compris les sociétés non occidentales que l'Occident s'est donné mission de "civiliser" - qui constitue la principale leçon."⁷⁵⁰

Après l'occidentalisme et les grands débats sur la raison religieuse, la pensée islamique a été dominée par le renouveau de l'exégèse coranique des postmodernistes. On constate une

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p.64

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p.73

opposition entre la lecture de Bennabi et celle des postmodernistes (Arkoun, Zayd, Charfi, Soroush etc.). Ils ont un projet de déconstruction des différents aspects et mécanismes par lesquels s'est opérée l'institutionnalisation de la Révélation. Leur approche de l'herméneutique du Coran est historico-critique. Ils considèrent la Shari'a comme un pur produit de l'histoire. Ils insistent sur le besoin d'histoire et d'anthropologie pour restituer le caractère fondamental et oral, les dimensions mythiques et symboliques du discours de Muhammad adressé aux Arabes du VII^{ème} siècle. Les postmodernistes musulmans rejettent l'identification de l'islam à la shari'a, l'exceptionnalisme musulman, la place de la femme et des minorités. Finalement, la pensée de Bennabi a été en débat avec ces trois périodes de la pensée islamique. Elle a inspiré sous certains aspects les partisans de l'islamisation du savoir, puis les adhérents de l'occidentalisme et enfin elle est encore en débat avec les promoteurs d'une lecture historico-critique du Coran.

Conclusion

Malek Bennabi a encore une actualité car les thématiques de sa pensée ont été encore en débat, après sa mort, avec les grandes orientations de la pensée islamique contemporaine : 1) " l'islamisation des savoirs ", 2) " l'occidentalisme ", 3) l'approche historico-critique. Il est également reconnu aujourd'hui car il a su faire des anticipations historiques. Dès les années 70, il prévoyait dans son livre *Le Musulman et le monde de l'économie* la fin du communisme. Il a aussi envisagé l'avenir de l'islam davantage en Asie (Indonésie et Malaisie) qu'en Méditerranée. Il a mis en garde le monde musulman sur la nécessaire introduction de changements et de réformes avant que ces dernières soient imposées par des puissances étrangères. Il a montré la voie de la sortie du sous-développement et la nécessité de se débarrasser de tout complexe psychologique pour contribuer à la civilisation humaine. De plus, les idées de Bennabi ont été médiatisées après les révolutions arabes en 2011 notamment au Maghreb avec Ennahda en Tunisie, l'association des Oulémas en Algérie ou encore le PJD au Maroc. Bennabi semble leur donner une nouvelle perspective dans leur vision globalisante de l'islam.

Cependant, l'héritage de la pensée de Malek Bennabi est mitigé. Plusieurs facteurs peuvent l'expliquer. Premièrement sa pensée a été ostracisée de son vivant en partie à cause de l'incompréhension de son concept de " colonisabilité ". Deuxièmement, il a connu de

grands leaders politiques du monde musulman qui n'ont pas suivi ses idées, était-ce dû à une difficulté de les mettre en application ou à un manque de volonté politique ? Troisièmement, ses disciples qui ont fait des efforts louables pour transmettre sa pensée n'ont pas organisé un mouvement intellectuel ou culturel structuré, ni une dynamique sociale capable de prouver concrètement les idées de Bennabi. Quatrièmement, l'incapacité de l'Etat algérien à mettre en place une stratégie d'édition efficace et à grande échelle pour l'un de ses plus grands intellectuels.

Heureusement pour la postérité de la pensée de Bennabi, ses disciples les plus actifs dans le domaine de l'édition, nous pensons à Abderrahmane Benamara, à Omar Benaïssa et à Nourredine Boukrouh, ont fourni un travail de grande valeur pour permettre aux générations suivantes de connaître Bennabi. Il est même assez surprenant, au vu des raisons exposées, qu'elle bénéficie d'un regain d'intérêt depuis le début des années 2000. Aujourd'hui en France, beaucoup de jeunes chercheurs, d'enseignants et de cadres musulmans s'intéressent à la pensée de Bennabi. Pour quelles raisons ? Nous en retenons plusieurs :

1. Son positionnement équilibré, critique et humaniste, entre la civilisation musulmane et la civilisation européenne, et tourné vers la civilisation humaine
2. L'utilisation de la langue française ainsi qu'une tournure d'esprit rationnelle très française
3. Ses constats des sociétés musulmanes encore d'actualité et qui donnent également des clés de compréhension de la situation des musulmans de France.
4. Le fait qu'il n'appartienne à un courant de pensée en particulier et ne rentre pas dans des débats doctrinaux musulmans stériles
5. Sa manière de poser les problèmes en termes d'espace temps : société, territorialité et XXème siècle

La vie et la pensée de Malek Bennabi continuent d'interpeller et d'interroger pour diverses raisons. Ses idées sont à la fois touchantes, contradictoires, pertinentes, décevantes, clivantes parfois avant-gardistes. Actuellement, elles sont reprises par des personnalités mais aucun Etat musulman ou mouvement idéologique n'a réellement pris en charge une étude sérieuse de son œuvre en vue de continuer à la développer.

Conclusion

générale

Conclusion générale

Au terme de ce travail qui a passé en revue sa vie et sa pensée, interrogé et confronté ses idées, nous sommes en mesure de répondre à notre problématique :

" Comment la pensée de Malek Bennabi, dans un contexte de libération nationale des pays du Tiers-Monde après 1945, fait du déploiement de l'« idée religieuse » au sein de la société musulmane une dynamique civilisationnelle ?"

Tout d'abord, nous avons vu dans le premier chapitre que Bennabi envisageait son rapport à " l'idée religieuse " et sa transmission quasiment comme une mission prophétique. Pour y arriver, il confond volontairement " l'idée religieuse " avec la vision de l'islam du réformisme musulman orthodoxe. Ce qui lui permet d'apparaître comme plus authentique et de disqualifier toutes les autres versions de l'islam (soufisme, islam traditionnel, maraboutisme, islam culturel, islam institutionnel) comme l'a fait l'association des Oulémas en Algérie. Mais contrairement à eux, en s'exprimant en langue française, il " démocratise " en quelque sorte *l'islah* auprès des élites algériennes occidentalises, jette des ponts entre les réformistes et les militants nationalistes, et il entre en dialogue avec la société française. Ainsi, l'écrivain algérien se positionne au centre de la société algérienne musulmane colonisée, en discussion avec toutes les sensibilités de sa société. Il a la prétention d'être " un législateur de l'avenir " que la société, toutes classes sociales confondues, doit suivre. Bennabi est un intellectuel religieux qui tente également de se faire une place entre le clerc et le politique, il propose malicieusement aux politiques de réfléchir plus et aux clercs d'agir davantage. L'intellectuel religieux est ainsi un acteur de la société qui peut devenir virulent dans ses propos pour défendre sa place. Pour ancrer sa position sociale, il tente intellectuellement par l'apologétique de faire obstacle au renouvellement de l'exégèse de l'école moderniste (authenticité). Politiquement, il profite du faible ancrage de l'Etat pour tenter de le délégitimer et de proposer de nouvelles utopies communautaires ancrées dans une axiologie islamique (modernité). Symboliquement, il prétend incarner l'être profond de la société musulmane, la synthèse entre authenticité et modernité. Mohammed Arkoun considère que l'idéologie est une manière pour une classe sociale d'exprimer, dans des moments d'effervescence sociale et politique, ses rapports avec ses conditions d'existence."⁷⁵¹. Notre étude a permis de le situer

⁷⁵¹ *Pensée arabe*, p.109

d'avantage, Bennabi semble être un peu de tout à la fois : réformiste, idéologue, humaniste, écrivain et intellectuel religieux. Bennabi est en tout cas singulier pour la confiance inébranlable qu'il a envers sa pensée. Il ressemble beaucoup au *penseur personnel* de Schopenhauer⁷⁵² dont la marque caractéristique est la spontanéité de son jugement. Le philosophe allemand précise à son sujet que tout ce qu'il avance : " est le résultat de leur penser personnel [...] ainsi donc, chaque véritable penseur personnel ressemble à un monarque : il est immédiat, et ne reconnaît personne au-dessus de lui. Ses jugements, comme les décrets d'un monarque, émanent de son pouvoir suprême et procèdent directement de lui. ".⁷⁵³ Sûrement à cause de son tempérament de " monarque intellectuel ", il n'a pas assez confronté sa pensée qui donne parfois l'impression de s'enfermer sur elle-même faute de questionnements.

Ensuite, nous avons observé dans le deuxième chapitre que Bennabi envisageait " l'idée religieuse " comme le moteur de l'Histoire. L'écrivain algérien s'est servi de l'expérience du Prophète de l'islam et des études en sciences humaines sur les fonctions de la religion. Il s'est également beaucoup inspiré d'Ibn Khaldoun qui considère l'esprit de clan comme le moteur de l'Histoire, surtout quand il est soutenu par la religion. Bennabi va découper l'analyse khaldounienne en deux : esprit de clan et religion. Puis il va mettre de côté l'esprit de clan et faire de " l'idée religieuse " le moteur exclusif de l'Histoire. Dès lors que l'on met le doigt sur son découpage de la réflexion khaldounienne, nous nous rendons compte que l'intellectuel musulman est passé de l'histoire, en tant que discipline scientifique, à une instrumentalisation de l'histoire pour le compte de son idéologie. De plus, pour permettre à " l'idée religieuse " de faire l'Histoire, Bennabi conteste aux oulémas l'interprétation exclusive des Sources de l'islam et propose son interprétation réformiste. Il va idéologiser cette Tradition islamique par une lecture rationnelle du Coran et de l'expérience prophétique mais aussi en utilisant les sciences humaines afin de donner une fonction sociale et historique à " l'idée religieuse ". Il semble se servir des travaux du penseur musulman Iqbal à la fois pour justifier la dimension fonctionnaliste de la religion et surtout pour satisfaire le principe du mouvement dans la religion. Il conteste également la pratique politique des militants du mouvement national algérien laquelle manque d'authenticité, de profondeur morale et de vision historique. Son idéologie est à mi-chemin entre une philosophie du progrès et une spiritualité engagée socialement. Il la construit à partir de plusieurs dualités, présentées comme inefficaces et irréconciliables, pour ouvrir la voie à sa proposition d'une troisième voie

752

753

représentant islamiquement le juste milieu. Il propose au moins vingt-quatre dualités à dépasser (monde métaphysique/monde physique – idées mortes/idées mortelles – colonialisme/colonisabilité – cartésianisme/maraboutisme – Axe Tanger-Djakarta/axe Washington-Moscou, etc.). De plus, son processus d'idéologisation de " l'idée religieuse " participe d'une recomposition moderne du religieux. Picaudou rappelle que l'islam devient pour les réformistes musulmans un régime de croyances et de pratiques objectivables, applicables ici et maintenant. C'est un " glissement du divin vers le religieux, du transcendant vers l'immanent, comme le passage du sacré comme matrice du monde à la religion comme champ spécifique et délimitable dans la vie des sociétés. " ⁷⁵⁴ Cette forme de sécularisation de l'islam se définit, dit-elle, comme l'inscription du religieux dans le social, le religieux qui est confondu avec sa dimension morale, peut s'identifier à ses finalités sociales. Les réformistes musulmans rêvent d'une harmonie retrouvée entre vérité religieuse et puissance politique. Son " idée religieuse " est une interprétation réformiste de l'islam car elle s'inspire de l'exemple prophétique et de la première cité musulmane de Médine. Ensuite, fort de sa lecture réformiste qui reformule la Tradition islamique dans un langage moderne, Bennabi propose des orientations politiques, sociales, morales et économiques afin de développer la société musulmane et l'insérer dans la civilisation humaine.

Enfin, nous avons analysé la place de " l'idée religieuse ", dans la troisième partie, qui par idéologisation devient un projet de société moral et social en vue d'une civilisation en Algérie, dans les pays musulmans et dans le monde. Bennabi veut permettre le déploiement de " l'idée religieuse " avec à la fois la ferveur de la religion, l'intensité idéologique de la notion du développement et la force du dirigisme politique de pays comme l'URSS, le Japon ou la Chine. Au niveau de l'homme, " l'idée religieuse " joue dans son esprit le rôle de discernement (*al-furqân*) et de guidance (*al-huda*) afin que l'homme dépasse la " colonisabilité " et le colonialisme et fasse attention à la lutte idéologique et l'orientalisme. Au niveau de la société, " l'idée religieuse " de l'islam devient une culture qui renforce la cohésion de la société. Elle est composée d'une éthique, d'une esthétique, d'une logique pragmatique et d'une technique irriguée par les hautes valeurs de l'islam. " L'idée religieuse " devient aussi une idéologie de développement socio-économique en concurrence des idéologies séculières du nationalisme et du communisme mais aussi islamistes de type Frères Musulmans et wahhabite. Au niveau de l'humanité, " l'idée religieuse " de l'islam devient, dans un contexte de Guerre froide, un message humaniste de paix, à l'image de celui de

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p.252

Gandhi inspiré par les hautes valeurs de l'hindouisme. En collant à l'expérience prophétique, Bennabi fait de " l'idée religieuse ", plus que de l'âme humaine, un levier à activer pour changer les conditions de vie au sein du monde musulman. L'islam est une mystique de l'action, moins pour la contemplation passive que pour le dépassement de soi et le changement de destin d'une société. Selon lui, " l'idée religieuse " de l'islam a été une révolution hier, elle doit être une réforme aujourd'hui espérer être à nouveau une révolution demain. " L'idée religieuse " est le fondement de la société musulmane civilisée mais aussi sa finalité, ainsi, cette société pourra apporter à nouveau un témoignage et une contribution pour la civilisation humaine dans une perspective cosmopolite et eschatologique.

La pensée de Malek Bennabi fait du déploiement de " l'idée religieuse " la pierre angulaire de son système de pensée. Ce dernier est articulé autour de trois notions : idée, culture et civilisation. La définition de ces trois notions provient préalablement du Coran et de l'expérience prophétique. " L'idée religieuse " possède trois pouvoirs intrinsèques : de tension, de cohésion et d'orientation. Il part encore de l'expérience prophétique pour donner une fonction sociale à "l'idée religieuse ". Bennabi procède souvent de la même manière intellectuellement. En effet, il pose des postulats religieux (authenticité) puis il associe ces derniers avec des techniques efficaces, des observations en sciences humaines, des concepts philosophiques ou des expériences historiques (modernité). Enfin, Bennabi prend des positions intellectuelles et politiques sur des sujets engageant l'avenir de la société algérienne et qui touchent moins l'islam que le vécu des Musulmans.

Ces propositions se font dans le cadre d'une lutte idéologique et tentent de se faire une place entre les idées mortelles du colonialisme et les idées mortes de la "colonisabilité ". De plus, ces propositions sont le fruit d'une synthèse de l'écrivain algérien des idées réformistes et des idées nationalistes. Toute la pensée de Bennabi est un témoignage intellectuel pour une véritable libération de l'Algérie, du Monde musulman et des pays du Tiers-Monde. En effet, l'écrivain algérien espère que la libération soit globale : politique, économique, culturelle, intellectuelle, etc. A partir du moment où il entrevoit l'émergence d'une civilisation humaine, toute son activité intellectuelle voudra dégager l'horizon des pays musulmans afin que " l'idée religieuse " de l'islam puisse y contribuer. Il fera même en sorte de donner des équivalences modernes à des concepts théologiques musulmans. Par exemple, la *shûra* devient un congrès ou des assises pour poser un sujet politique et la *wasatiyya* (juste milieu) devient une prise de position politique neutraliste entre deux options idéologiques et extrêmes en temps de Guerre froide. " L'idée religieuse ", à travers l'expérience prophétique, sert de fondement pour une vision des sciences humaines (psychologie, sociologie, économie, etc.) et une approche

philosophique de la religion et de l'Histoire.

Sa pensée donne, néanmoins, un sentiment d'inachevé notamment sur " l'idée religieuse ". En effet, il insiste beaucoup sur les trois pouvoirs mais ne pose jamais des questions sur l'orthopraxie ou sur l'orthodoxie. Bennabi met de côté le riche patrimoine intellectuel et spirituel de l'Islam, ce qui nous fait dire que l'intellectuel algérien est moins un *Mujtahid* qu'un *Mujaddid*. En effet, le *Mujtahid* utilise le riche patrimoine intellectuel de l'Islam pour résoudre des problèmes religieux à l'aide de méthodologies juridiques validées par les grandes écoles. Quant au *Mujaddid*, son objectif est de renouveler la compréhension de l'Islam et de changer les individus dans leurs pratiques sociales.

Alors que Bennabi veut articuler la spiritualité et l'engagement social, il ne reconnaît pas l'apport des confréries soufis. Pire, il les accuse même d'avoir fait sortir l'homme musulman de l'Histoire. Il est surprenant qu'il parle très peu des expériences historiques de résistance face au colonialisme de l'Emir Abdelkader. Les partisans de l'Emir faisaient l'articulation entre spiritualité et social, leur jihad était porté par " l'idée religieuse ". De plus, Abdelkader faisait déjà la synthèse entre authenticité et modernité, l'exemple de son soutien envers le projet du Canal de Suez est en est la démonstration.

De la même manière, toute sa réflexion est irriguée par l'exemple de Muhammad au point de se demander si lui-même n'est pas en train de proposer une " voie muhammadienne " sans le confrérisme des soufis. Quand il est question de mystique, Bennabi ne reconnaît que celle de l'*islâh* et d'Ibn Bâdîs. Il faut rappeler que Bennabi n'était pas affilié à une voie spirituelle, ce qui est en soi une nouveauté chez les réformistes, habitués à être au moins formés dans une culture soufie.

Paradoxalement, malgré l'incapacité de mettre en œuvre sa pensée de son vivant et après sa mort, elle suscite encore aujourd'hui un engouement. Ses analyses ont encore une actualité et un écho dans le monde en 2018. Les musulmans rêvent-ils en secret de la réalisation de sa pensée ? Elle a le mérite de dégager l'horizon des musulmans qui veulent dépasser les débats sur l'Islam axés sur de simples questions rituelles. Son " maître " Hamouda Ben Saï lui a suggéré de faire mûrir sereinement ses idées car en effet, malgré des définitions fonctionnelles, elles manquent à la fois de densité scientifique et empirique. Sa pensée devrait être développée par tous les chercheurs, étudiants, acteurs sociaux, politiques et religieux intéressés par elle afin de lui donner des fondements scientifiques plus solides et une réalisation politique plus concrète. Bennabi pose en définitive la grande question à laquelle l'Humanité tente encore de répondre : est-ce l'idée qui influence l'Histoire des hommes ou est-ce l'Histoire des hommes qui influence les idées ?

Perspectives

Au cours de cette thèse de doctorat, nous n'avons malheureusement pas pu développer tous les sujets que nous aurions voulu. Nous comptons, après la soutenance, écrire plusieurs articles scientifiques qui viendront poursuivre et enrichir nos travaux de recherche. Dans sa volonté d'imbriquer histoire, religion et social, Bennabi a la particularité d'être à la croisée des chemins de plusieurs disciplines.

Sur le plan de l'histoire, nous pensons qu'il serait intéressant de comparer la pensée de Bennabi avec celles d'Edward Saïd, de Frantz Fanon, Aimé Césaire, Senghor ou de Jack Goody. En effet, le rapport de Bennabi avec l'Histoire, notamment sa volonté que les musulmans écrivent leur propre histoire, entre en résonance avec leurs travaux sur la vision euro-péo-centrée de l'histoire du monde. Nous espérons aller plus loin dans la comparaison des idées de Bennabi avec celles des philosophes de l'histoire Ibn Khaldoun, Toynbee et Spengler.

Sur le plan de la religion, nous voulons aussi poursuivre la comparaison entre l'approche du Coran de Bennabi avec celle de l'école historico-critique. Nous espérons aller plus loin dans l'analyse de l'influence de l'Association des Oulémas réformistes Algériens dans la pensée de Bennabi mais aussi sur l'idéologisation de la Tradition de l'intellectuel algérien. En effet, cette idéologisation est sans doute une des causes du regain d'intérêt pour Bennabi chez les milieux des Frères musulmans, alors que ces mêmes milieux l'avaient ostracisé du temps de sa polémique avec Sayyed Qotb. Bennabi semble offrir à certains courants des Frères musulmans une nouvelle perspective. Nous espérons aussi comparer la pensée de Bennabi avec celle d'Iqbal et Bergson sur l'élan vital en particulier.

Sur le plan social, nous nous réjouissons que, dans les universités en Algérie, des chercheurs posent la question des apports de Malek Bennabi aux Sciences humaines, notamment en anthropologie, en ethnologie et en sociologie. Dans le cadre des études en sciences humaines et sociales sur le Maghreb en France, il serait pertinent de mettre en lumière les analyses de Bennabi sur les sociétés du Maghreb au XXème siècle. Ces études doivent servir également à comprendre l'histoire de l'islam et des musulmans de France. En effet, les immigrations en France des populations sont venues avec un bagage intellectuel, idéologique, religieux, psychologique et social qu'il serait intéressant d'analyser. Au sein de l'Université française, ces études peuvent être, des clés de compréhension éclairantes pour les enjeux du vivre-ensemble, de cohésions sociale et nationale, au sein de la République française en 2018.

Bibliographie

Sources primaires

BENNABI Malek

- *Mémoires d'un témoin du siècle*, Algérie, Samar, 2006
- *Les conditions de la renaissance*, Algérie, Editions ANEP, 2005
- *Vocation de l'Islam*, Paris, Albouraq, 2006
- *Le problème des idées dans le monde musulman*, Paris, Albouraq, 2006
- *Le phénomène coranique, essai d'une théorie sur le Coran*, Algérie, El Borhane, 2008
- *La lutte idéologique*, Algérie, El Borhane, Algérie, 2005
- *L'afro-asiatisme*, Algérie, Editions S.E.C, 1992
- *Le problème de culture*, Algérie, El Borhane, 2006
- *Le musulman dans le monde de l'économie*, Algérie, El Borhane, 2013
- *Les grands thèmes*, Algérie, El Bohrane, 2005
- *Idée d'un Commonwealth islamique*, Algérie, El Borhane, 2014
- *Naissance d'une société. Le réseau des relations*, Algérie, Samar, 2008

Recueils d'articles :

- *Mondialisme*, Alger, éditions Dar El-Hadhara, 2004
- *Colonisabilité, problèmes de la civilisation*, Alger, éditions Dar El-Hadhara, 2003
- *Pour changer l'Algérie*, Alger, éditions S.E.C, 1989

Sources secondaires

BENAMARA Abderrahmane (recueils d'articles de Malek Bennabi) :

- *Mondialisme*, Alger, éditions Dar El-Hadhara, 2004
- *Colonisabilité, problèmes de la civilisation*, Alger, éditions Dar El-Hadhara, 2003

BENAISSA Omar, *Malek Bennabi*, Damas, Dar Al-Fikr, 2008, deux articles :

- Bennabi dans l'histoire de la pensée musulmane
- Bennabi et l'avenir de la société musulmane

BOUKROUH Nour-Eddine

- *Pour changer l'Algérie*, Alger, éditions S.E.C, 1989 (recueil d'articles)
- *L'islam sans l'islamisme, vie et pensée de Malek Bennabi*, Alger, Samar, 2006
- Préface *Vocation de l'Islam*, Paris, Albouraq, 2006
- Préface *Le problème des idées dans le monde musulman*, Paris, Albouraq, 2006
- " Le système bennabien " in *Parcours maghrébins*, Alger, février 1987

SELLAM Sadek,

- un article « Le FLN vu par l'écrivain Malek Bennabi (1905-1973) . Les relations malaisées d'un penseur non-conformiste avec le pouvoir algérien naissant », *Guerres mondiales et conflits contemporains* 4/2002 (n° 208) , p. 133-150

Etudes

ABDEL-MALEK Anouar, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine, les essais*, Paris, éditions du Seuil, 1965

ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, 1925, Paris, La Découverte, 1994

ABDUH Muhammad, *Rissalat al Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, Paris, Geuthner, 1925

AFGHANI (AL) Jamâl ad-Dîn, *La réfutation des matérialistes*, Paris, Geuthner, 1942

AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, 1999, 10^{ème} édition

ARKOUN Mohamed

- *La pensée arabe*, Paris, PUF, collection que sais-je ? 8^{ème} édition, 2010
- (sous la dir. de) *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006
- *Humanisme et islam, combats et propositions*, Rabat, éditions Marsam, 2006

ARSLAN Chekib, *Causes de la régression des musulmans*, Alger, les éditions Ihaddaden, 2004

ASHMAWY (AL) Muhammad Saïd *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1990

BAMMATE Haïdar, *Visages de l'islam*, Paris, éditions Al Qalam, 2011

BERQUE Jacques,

- *Le Coran, essai de traduction*, Paris, Albin Michel, 2002

– *Mémoires de deux rives*, Paris, Le Seuil, 1999

BERSTEIN Serge et MILZA Pierre, *Histoire du XX ème siècle, la fin du monde européen, 1900-1945*, Tome 1, Paris, Hatier, 1996

BOUAMRANE Ch. Et GARDET L., *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 1991

BOUCHENE A., PEYRELOU J.P, SIARI TENGOUR O., THENAULT S., (sous la dir. de) *Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830-1962*, Paris et Alger, ed. La Découverte et ed. Barzakh, 2012

BOUKROUH Nour-Eddine

– avec Saïd Branine, *Islam : la dernière chance : pourquoi, comment et que réformer dans l'islam*, Paris, Entrelacs, 2018

BRAUDEL Fernand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1993

BURGAT François, *Comprendre l'islam politique*, Paris, La Découverte, 2016

CARRE Olivier

– *Mystique et politique, le Coran des islamistes, lecture du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical (1906-1966)*, Paris, CERF, 2004

– *Les Frères musulmans, 1928-1982*, Paris, l'Harmattan, 2001

DAKHLI Leyla, *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)*, Paris, Karthala, 2009

DIAGNE Souleymane Bachir

– *Bergson postcolonial : l'élan vital dans la pensée de Léopold Sédor Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS, 2011

– *Comment philosopher en islam ?* Paris, Philippe Rey, 2014

DJAÏT Hichem, *La grande discorde*, Paris, Gallimard, 1989

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2013 7^{ème} édition

ELMANDJRA Mahdi *La décolonisation culturelle, défi majeur du 21^{ème} siècle*, Maroc, 2001

EL HAMRI Jamel

– *Malek Bennabi, quand l'islam fait l'histoire*, Paris, éditions AFPI, 2016

– *Malek Bennabi, une vie au service d'une pensée*, Paris, Albouraq, 2017

ELIAS Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1976

ETIENNE Bruno, *Abdelkader*, Paris, Hachette Littératures, 2009

FANON Frantz, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011 recueil de quatre ouvrages : *Peau noire, masques blancs* (Seuil, 1952) ; *L'An V de la révolution algérienne* (Maspero, 1959) ; *Les Damnés de la terre* (Maspero, 1961) et *Pour la révolution africaine* (Maspero, 1964)

GALISSOT René (dir.) *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier : Maghreb ; Algérie : engagements sociaux et question nationale, de la colonisation à l'indépendance de 1830-1962*, Paris, ed. Atelier et Ouvrières, 2006

GARDET Louis

- *L'Islam, Religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002

- *Les Hommes de l'Islam*, Paris, Hachette, 1982

GHAZALI Muhammad, *L'éthique du musulman*, France, Al Qalam, 1993

GEOFFROY Eric, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, Le Seuil, 2016 (nouvelle édition)

GHALIOUN Burhane, *Islam et politique, la modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997

GOODY Jack, *Le vol de l'histoire, comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard, 2010

GOUMEZIANE Smaïl, *Ibn Khaldoun, un génie maghrébin, 1332-1406*, Paris, EDDIF-Paris, 2006

HARBI Mohammed, *1954, la guerre commence en Algérie*, Paris, éditions Complexe, 1999 (3^{ème} édition)

HOURANI Albert

- *Histoire des peuples arabes*, Paris, Seuil, 1993
- *La pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal, 1991

IQBAL Mohammed, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, trad. Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Du Rocher-Unesco, 1996

IBN KHALDOUN

- Vincent Monteil *Ibn Khaldûn*, Actes Sud, 1997
- Abdesselam Cheddadi *Ibn Khaldûn, l'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard, 2006

JABINET Marie P.C, *Introduction à l'historiographie*, 2^{ème} éd., Paris, Armand Colin, 2008

JULIEN Charles-André, *L'Afrique du Nord en marche, Algérie- Tunisie - Maroc, 1880-1952*, Paris, Omnibus, 2002

KADDACHE Mahfoud, *L'Algérie durant la période Ottomane*, Alger, Office des Publications Universitaires, 1998

KADRA Aïssa, (dir), *Parcours d'intellectuels maghrébins : scolarité, formation, socialisation et positionnements*, Paris, Karthala, 1999

KEPEL Gilles (dir. avec Yann Richard) *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Le Seuil, 1990

LAHBABI Mohamed Aziz, *La personne en Islam, liberté et témoignage*, Paris, éditions jésuites, 2015

LAROUÏ Abdallah, *Islam et histoire*, Chaire de l'IMA, Paris, Flammarion, 2001

LAURENS Henry, *L'Orient arabe : Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 2002

LAOUST Henri, *Les schismes en islam : Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, Payot, 1983

LE BON Gustave, *La civilisation des Arabes*, Paris, Albustane, 2009

Le PAUTREMAT Pascal, *La politique musulmane de la France au XXème siècle : De l'Hexagone aux terres d'Islam - Espoirs, réussites, échecs*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003

LINGS Martin, *Un saint soufi du XXème siècle, le cheikh Ahmad al-Alawi*, Paris, Points, 2017

LUIZARD Pierre-Jean, (dir.), *Le choc colonial et l'islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, 2006

MANTRAN Robert (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989

MEMMI Albert, *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985

MERAD Ali

– *L'islam contemporain*, 8 ème éd., Paris, Presses universitaires de France, 2007

– « Islâh » (I. Monde arabe) *Encyclopédie de l'islam, Nouvelle édition*, t.IV, 1973, *islah*,

pp 146-170

- *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton & Co, 1967
- *Ibn Bâdîs, commentateur du Coran*, Paris, Geuthner, 1971

MERVIN Sabrina, *Histoire de l'islam, fondements et doctrines*, Paris, Nouvelle édition, 2000

MOULINE Nabil, *Le Califat, histoire politique de l'islam*, Paris, Flammarion, 2016

NIKPEY Amir, *Politique et religion en Iran contemporain, naissance d'une institution*, Paris, L'Harmattan, 2001

PERVILLE Guy, *Les étudiants algériens de l'université française, 1880-1962*, Paris, CNRS, 1984

PICAUDOU Nadine, *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, 2010

PROST Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 2010

RIZA Ahmed, *La faillite morale de la politique occidentale en Orient*, Alger, ed. S.E.C

ROUSSILLON Alain, *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, 2005

ROY Olivier, *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Points, 2012

SAID W. Edward

- *Des intellectuels et du pouvoir*, Rabat, Tarik éditions, 2014
- *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Points, 2015

SELLAM Sadek, *La France et ses musulmans, un siècle de politique musulmane 1895-2005*,

Alger, Casbah Éditions, 2007

SHAYEGAN Daryush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* Paris, Albin Michel, 1991

STORA Benjamin *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Paris, La Découverte, 2004

SCHOPENHAUER Arthur, *L'art d'avoir toujours raison, penseurs personnels*, Paris, E.J.L, 2014

SENIGUER Haoues, *Petit précis d'islamisme : des hommes, des textes et des idées*, Paris, L'Harmattan, 2014

SPENGLER Oswald, *Le déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, 1948

SOURDEL Dominique et Janine, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996

TOYNBEE Arnold J, *L'histoire : Les grands mouvements de l'histoire à travers le temps, les civilisations, les religions*, Paris, Elsevier Séquoia, 1975

VALLET Odon, *Les religions dans le monde*, Paris, Flammarion, 2016

VERMEREN Pierre, *La France en terre d'islam, empire colonial et religions XIX-XXème siècles*, Paris, Belin, 2016

ZEGHAL Malika *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, les Presses de Sciences Po, 1996

Webographie/ articles

BOUKROUH Nour-Eddine

- Articles sur Oumma.com

CHRISTELLOW Allan,

- *Un humaniste musulman du XX^e siècle*, Malek Bennabi in *Maghreb review*, 1992

FAATH Siegrid,

- Malek Bennabi, écrivain politique, critique social, visionnaire d'une civilisation islamique dans l'Algérie coloniale et indépendante, Hambourg, 1992.

GIRARD Youssef

- " Le Cheikh Abd-el-Hamid Ben Badis vu par Malek Bennabi " article site oumma.com, juin 2007

- " L'étude des Frères Musulmans par Malek Bennabi " article site ism-france.org, mai 2010

MAYEUR-JAOUEN Catherine

- avec Anne-Laure Dupont « Monde nouveau, voix nouvelles : Etats, sociétés, islam dans l'entre-deux-guerres », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 95-98 | avril 2002, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 25 juillet 2018. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/224>

- « Aufklärung islamique », « néo-soufisme », « réformisme musulman », « islamismes » Renouveaux historiographiques de l'histoire de l'islam moderne et contemporain depuis les années 1960. <https://f-origin.hypotheses.org/wpcontent/blogs.dir/870/files/2016/04/AHCESR-nov-2009.pdf>

SENIGUER Haoues,

- « La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman : le regard de Malek Bennabi », *Confluences Méditerranée*, 2014/2 N° 89, p. 187-209

Table des matières

Résumé	2
Abstract	3
Remerciements	4
Sommaire	6
Introduction générale.....	12
Chapitre introductif : contexte colonial durant la formation intellectuelle de Malek Bennabi	21
I) Histoire de la colonisation en Algérie.....	21
A) La colonisation européenne du monde.....	21
B) Situation de l'Algérie avant l'arrivée de la France.....	23
C) Contexte de l'Algérie colonisée à la naissance de Bennabi en 1905	25
II) La politique musulmane de la France en Algérie.....	26
A) Cadre administratif.....	27
B) Cadre juridique	32
III) Éveil de l'opinion publique musulmane aux problèmes politiques algériens.....	35
A) Une expérience pionnière : les Jeunes Algériens	35
B) Les faits marquants au Maghreb et en France dans l'entre-deux guerres (1919-1939).....	36
C) Les influences intellectuelles et politiques étrangères	40
D) Une diversité de courants de pensée politico-religieux au sein du mouvement national algérien naissant	41
Conclusion.....	48
Partie I : Malek Bennabi, témoin d'un monde en transformation (1905-1973).....	50
I) Bennabi, sa vie.....	50
A) L'enfant (1905-1930).....	50
B) L'étudiant (1930-1939).....	62
C) L'écrivain (1939-1973).....	74
II) Bennabi, son oeuvre	106
A) Sa production écrite	106
B) Un écrivain colonisé qui pense la renaissance de sa société	110
Conclusion.....	120
Partie II : " L'idée religieuse " fruit d'une imbrication de la religion, de l'histoire et du social	122
I) Sa vision religieuse et spirituelle	123
A) Le phénomène religieux	123
B) Le Coran, base d'une " vérité authentique "	129
C) Le prophète de l'islam comme exemple de " vérité travaillante "	142
II) "L'idée religieuse", le moteur de l'Histoire.....	149
A) Sa vision de l'Histoire.....	149

B) Le monde dynamique des idées chez Bennabi	162
C) Esquisse de philosophie de l'histoire	170
D) Les mouvements de la Renaissance	193
III) Fonction sociale de la religion	202
A) Une spiritualité engagée.....	202
B) Comparaison doctrinale avec l' <i>islâh</i>	206
C) Idéologie ou idéologisation de la tradition ?	210
Conclusion.....	217
Partie III : L'impact de " l'idée religieuse " dans le système de pensée de Bennabi.....	219
I) " L'idée religieuse ", catalyseur du développement moral et social de la société musulmane	219
A) Le nécessaire renouvellement des idées de l'homme post-almoHADien	220
B) " L'idée religieuse " entre système colonial et culture de la " colonisabilité "	236
C) Une nouvelle culture musulmane pour réformer la société.....	249
D) " L'idée religieuse " : levier de la société musulmane pour accéder à la civilisation	258
II) " L'idée religieuse " dans un monde d'après-guerre en plein bouleversement	280
A) Chaos du monde moderne.....	280
B) Nouvelle configuration du monde après la Seconde Guerre mondiale	284
C) Contributions de " l'idée religieuse " et des musulmans à la civilisation humaine ...	290
D) " L'idée religieuse " islamique, un message humaniste pour le monde	305
Conclusion.....	319
Chapitre de conclusion : L'héritage de la pensée de Malek Bennabi (1973-2018).....	321
A) Sa pensée après sa mort en 1973.....	321
B) Ses héritiers	323
C) Bennabi dans la pensée islamique contemporaine	326
Conclusion.....	330
Conclusion générale	333
Bibliographie	339