

**EDWARD SAÏD : LE HORS LIEU, LA RENCONTRE.
SUR LA PISTE D'UN INTELLECTUEL À CONTRETEMPS**

Nicolas Dot-Pouillard (EHESS / Université Libanaise)

« Je ne peux faire, en ce qui me concerne, aucun reproche à l'exil. Il a été extrêmement généreux. Il m'a appris, éduqué, il a élargi les horizons de mon humanité et de ma langue. Il m'a permis de faire dialoguer les peuples et les cultures. Je ne peux me désister de cet exil, il est l'une de mes constituantes essentielles »¹.

Mahmoud Darwich

Intellectuel palestinien, universitaire américain, sur les frontières, toujours à contretemps des modes et des pouvoirs institués, Edward Saïd offre à ses contemporains l'image d'un *outsider* insaisissable. Controversé, ou respecté, il reste peu connu en France. Certes, des commentaires élogieux ou agacés ont accompagné les premières semaines suivant son décès, en septembre 2003, mais l'essentiel de son œuvre intellectuelle, critique, ou politique, reste encore indisponible : la traduction française de *L'Orientalisme*, son ouvrage majeure, est restée longtemps épuisée². Pourquoi cette absence dans le paysage intellectuel français ? Son domaine d'étude, le colonialisme, sa connaissance profonde du champ littéraire francophone, auraient pourtant dû susciter commentaires, critiques ou études. Mais rien, si ce n'est le patient travail de quelques maisons d'éditions, d'amis ou de journalistes.

Il s'agit là, sans doute, d'un manque. Alors que la question coloniale ne cesse de tarauder la France, cinquante ans après la fin de la guerre d'Algérie ; alors que l'espace mondialisé se brise sur des frontières identitaires exacerbées, ou, au contraire, continue de produire un universel abstrait prenant comme modèle l'occident, seul espace historique central porteur de « progrès » et éclairant les géographies « périphériques », une relecture contemporaine d'Edward Saïd permettrait de dépasser la double aporie d'un relativisme culturel porteur de fractures ethniques et nationales d'une part, et d'un universalisme normatif et occidental-centré, subsumant toute différence sous une pensée de la Totalité géographiquement et historiquement marquée d'autre part.

¹ M. Darwich, *La Palestine comme métaphore. Entretiens*, Paris, Acte Sud/Sindbad, 1997, p. 188.

² Cette dernière est actuellement en cours de réédition.

Né en 1935 dans une famille chrétienne de Jérusalem, de parents effectuant régulièrement des allers-retours entre le Caire et la Palestine, il passe son enfance sur une terre où se déchirent depuis de longues années la population arabe et les arrivants juifs. Les années 1930 sont celles de la grande insurrection du Cheikh Ezzedine el Quassem, de la grève générale palestinienne contre l'occupant britannique, des massacres réguliers entre juifs et arabes et des soulèvements paysans. En 1948, la guerre israélo-arabe inscrit dans la mémoire palestinienne le sentiment de la perte et de l'exil : c'est la *nakbah*, la « catastrophe », qui jette sur les chemins de la diaspora près de 800 000 hommes et femmes. Parmi ceux là, la famille Saïd, qui part s'installer au Caire pour trois ans. L'année 1948 fonde en un sens le nationalisme palestinien, un nationalisme si particulier qu'il ne s'est jamais construit que dans l'exil. Son univers symbolique restera longtemps attaché au double lien constitué par le rêve du Retour – *al 'awda* – et par la mémoire de la Terre – *al Ard*.

En 1951, Edward Saïd part aux Etats-Unis. C'est à l'Université de Harvard qu'il effectue ses études et qu'il obtient son doctorat en littérature comparée. On ne saurait sous-estimer l'importance symbolique des dates dans ce parcours commençant, qui détermineront le cheminement politique et philosophique du jeune Edward Saïd : 1948, bien sûr, année de l'exil. Mais aussi 1967, guerre de six jours, à peine plus, qui marque dans l'histoire arabe contemporaine un nouveau sentiment de défaite. 1967 est aussi l'année de la prise de conscience, si tant est que la conscience se développe dans les instants de recul. Conscience de la défaite, de l'échec des grands récits du nationalisme arabe et du nassérisme face au tout jeune Etat israélien. Conscience de la nécessité de s'engager dans une vie politique palestinienne et arabe qu'il ne cessa de tutoyer de manière critique et parfois acerbe.

Professeur à l'Université de Columbia, il consacre sa première œuvre à l'étude de Joseph Conrad³. Palestinien sans retour, il intègre le Conseil National Palestinien en 1977, qu'il quittera en 1991. Intellectuel engagé, militant distant, il déconcerte et prend son public à contre-pied. Il dérouta, en politique comme en sciences sociales. Procédant à la critique des œuvres littéraires de la période coloniale, il maintient un rapport ambigu, voire parfois amical, à ces mêmes œuvres, dont il ne cesse de chercher le sens caché. Il démonte les schèmes orientalistes des opéras de Verdi, et plus particulièrement de *Aïda*⁴, mais il se fait un musicien et un pianiste classique hors pair. Il est parmi les premiers intellectuels arabes à plaider pour la reconnaissance de l'Etat d'Israël, mais se lève contre les accords d'Oslo, en même temps qu'il démasque et dénonce publiquement dans le monde arabe la fascination de certains pour les négationnistes français⁵. Il sera l'un des plus vigoureux défenseurs de la perspective d'un Etat binational dont le principe même, chez Saïd, se situe dans le dépassement de la seule

³ E. Saïd, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Harvard, Harvard University Press, 1966.

⁴ Voir le chapitre consacré à Verdi dans *Culture et Impérialisme*, Paris, Editions Fayard/Le Monde Diplomatique, 2000.

⁵ « Réponse aux intellectuels arabes fascinés par Roger Garaudy », in *Le monde diplomatique*, août 1998.

forme de l'Etat-nation, et dans le renouvellement permanent du politique. Il fonde avec le chef d'orchestre israélien Daniel Barenboïm un orchestre comprenant des juifs et des arabes, le *West Eastern Divan*, et ce alors que les années 1990 voient les perspectives politiques ouvertes par les Accords intérimaires d'Oslo peu à peu s'écrouler.

La pierre angulaire de la pensée saïdienne est la critique de l'orientalisme, saisie sous sa forme culturelle et politique. L'orientalisme exprime avant tout le *continuum colonial*, qui, imperceptiblement, a nourri les représentations et les définitions de l'Autre en occident. Mais Saïd élargit la problématique : la question n'est pas seulement celle de l'orientalisme et du colonialisme, imaginaires ou politiques. L'orientalisme agit comme révélateur de la liaison intrinsèque qui existe entre l'intellectuel et l'artiste d'une part, et le pouvoir colonial d'autre part. Aussi la pensée d'Edward Saïd constitue-t-elle un plaidoyer pour l'indépendance de l'intellectuel face aux systèmes institutionnels. L'intellectuel est alors celui qui agit à contre-courant, entre engagement, indépendance, exil solitaire et critique. Or ces deux figures – critique de l'orientalisme et image de l'intellectuel libre – aboutissent à une réflexion profonde et méticuleuse sur l'identité et la rencontre des cultures. A rebours des identités figées, Edward Saïd plaide pour une logique du métissage, où les identités seraient toujours des « *identités de devenir* »⁶. Ainsi la critique de l'orientalisme n'est jamais sujette, chez Saïd, à un orientalisme inversé, tendant à recréer une identité mythifiée, celle du colonisé, sur les décombres d'une réalité passée, celle du colon ; car l'idéalisation relève de l'imaginaire, non du sens politique. Au contraire, la critique de l'essentialisme, du racisme et du colonialisme dessinent chez Edward Saïd une pensée de l'universel, mais un universel métisse. Une politique de l'amitié, en somme, puisant son sens dans une démarche intellectuelle et politique fondamentalement dynamique et plurielle ; car le métissage « lui, est mobile, il est en constant devenir. Les composantes passent de l'autre côté, adoptent l'autre identité, qu'elle que soit l'altérité ainsi épousée »⁷.

I. L'orientalisme : le colonialisme entre processus savants et imaginaires faussés

Une double révolution

Publié en 1979, *Orientalism* a constitué une double révolution dans le paysage politique et intellectuel, d'abord américain, mais aussi occidental, et, au-delà, arabe. Une révolution dans le sens où *Orientalism* constitue une critique sans concession de la vision essentialiste de l'Occident sur l'Orient, une remise en cause et une analyse sévère de la production savante et académique sur le monde arabe et l'islam. Les derniers

⁶ Pour reprendre le terme employé par l'intellectuel Elias Sanbar dans son ouvrage *Figures du Palestinien : identité des origines, identité de devenir*, Paris, Gallimard, 2004.

⁷ A. Nous, *Plaidoyer pour un monde métis*, Paris, Editions Textuel, 2005, p. 33.

chapitres de l'ouvrage portent en effet sur les formes contemporaines d'orientalisme et d'essentialisme, de Sir Hamilton Gibb à Bernard Lewis, en passant par Louis Massignon et Morroe Berger, président de la Meaddle East Studies Association (MESA). La seconde dimension subversive d'*Orientalism* tient dans sa démarche méthodologique et historique : la critique du colonialisme passe en effet par une relecture et une généalogie de la production littéraire et culturelle de l'Occident, censée contenir, inconsciemment, des schèmes de représentation imaginaires et coloniaux de l'Orient. Flaubert, ou encore Nerval, sont étudiés à la lumière d'une relecture critique et contextualisée. L'œuvre culturelle n'est ainsi jamais innocente, pure et éternelle ; elle contient, elle enveloppe, et finit par représenter elle-même les idées fondatrices et générales de son temps et de son lieu. Pour Saïd, on ne peut séparer l'œuvre de son époque et de ses conditions sociales, culturelles et politiques de production :

« C'est pour cela que j'étudie l'orientalisme comme un échange dynamique entre les auteurs individuels et les vastes entreprises politiques formées par les trois grands empires – le britannique, le français, l'américain- sur le territoire intellectuel et imaginaire desquels les écrits ont été produits. Ce qui m'intéresse le plus, comme homme de sciences, ce n'est pas la vérité politique brute, mais le détail, de même que ce qui nous intéresse chez quelqu'un comme Lane, ou Flaubert, ou Renan, ce n'est pas la vérité indiscutable (pour lui) que les Occidentaux sont supérieurs aux Orientaux, mais le témoignage fortement élaboré et modulé qu'en donnent les détails de son œuvre à l'intérieur du très vaste espace frayé par cette vérité »⁸.

Qu'est- ce que l'orientalisme ?

Le titre de la version française de *Orientalism* nous éclaire sur la définition même qu'en fait Saïd : *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. L'Orient créé par l'Occident : dans cette perspective, Orient et Occident sont tous deux des constructions mythiques et imaginaires, de longs processus historiques et politiques de définition essentialiste et schématique de l'Autre. L'orientalisme, c'est alors l'ensemble des représentations fantasmatiques, rêvées, cauchemardesques, politiques, littéraires, que l'Occident a sur l'Orient. Or cette représentation, longuement et patiemment construite, ne peut être séparée du passé et de l'histoire coloniale. L'orientalisme établit une correspondance, une affinité élective entre le processus de colonisation politique, économique et militaire d'espaces non européens d'une part, et la construction de schèmes de représentation de l'Autre, l'Oriental, essentialisé pour être mieux asservi d'autre part :

« On ne peut comprendre ou étudier à fond des idées, des cultures, des histoires sans étudier en même temps leur force, ou plus précisément, leur configuration dynamique

⁸ E. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1997, pp. 27-28.

[...] La relation entre l'Occident et l'Orient est une relation de pouvoir et de domination [...] L'Orient a été orientalisé non seulement parce qu'on a découvert qu'il était oriental selon les stéréotypes de l'européen moyen du dix-neuvième siècle, mais encore parce qu'il pouvait être rendu oriental »⁹.

Pour Saïd, la production idéologique, culturelle ou littéraire n'est pas seulement un effet du colonialisme. Elle n'en est pas purement le reflet. Edward Saïd se démarque ici d'un marxisme vulgaire, qui verrait les superstructures idéologiques surgir spontanément de l'infrastructure économique (et il tire là sa révérence au penseur marxiste italien Antonio Gramsci, en qui il voit le contraire d'un marxiste froid, mécanique et déterministe). Plus profondément, plus radicalement, l'orientalisme produit lui-même la pensée coloniale : c'est un processus qui s'alimente de ses propres représentations et qui finit par être productif, au sens strict du terme. L'orientalisme est à la fois effet et cause, produit et producteur. Il est une machine impitoyable, qui se développe, grandit, change de forme, dans un processus continu d'auto-production et d'auto-accumulation. En un sens, c'est justement l'autonomie du champ littéraire et scientifique qui lui permet d'être si productif politiquement et idéologiquement. Et c'est là qu'Edward Saïd nous indique une voie méthodologique riche de sens : les processus culturels et idéologiques ne sont pas seulement des reflets du monde réel ; ils n'établissent pas seulement des correspondances et des jeux de miroirs ; ils sont éminemment productifs. Ils influent de manière vitale et continue sur la sphère politique elle-même.

Généalogie et archéologie de l'orientalisme

Une histoire critique est une histoire qui procède à une véritable entreprise de déconstruction. Et la déconstruction passe par une généalogie, une archéologie du savoir. Chez Edward Saïd, l'hommage à Michel Foucault est appuyé. Si les véritables débuts de l'Orientalisme commencent avec l'expédition en Egypte de Napoléon en 1798, qui accompagne son équipée militaire d'une cohorte de savants et qui aboutira à cette volumineuse production de plusieurs tomes qu'est la *Description de L'Egypte* ; si l'orientalisme trouve son parachèvement scientifique dans les écrits et les recherches d'Ernest Renan, qui publie en 1848 ses *Système comparé* et *Histoires des langues sémitiques*, il n'en reste pas moins que la vision essentialiste de l'Autre précède l'épopée coloniale. Napoléon lui-même n'était-t-il pas un contemporain et un admirateur de Volney, auteur en 1787 du *Voyage en Egypte et en Syrie* ? Le lien entre production savante et colonialisme a été longuement préparé, par un ensemble textuel et littéraire qui l'a précédé.

⁹ E. Saïd, *L'Orientalisme*, op. cit., p. 18.

Il y a donc une histoire de l'orientalisme, qui remonte au Moyen Âge et à la Renaissance notamment. Dans la définition et la représentation que la chrétienté se faisait de l'islam, dans l'image faussée des juifs et des « mahométans », telle qu'on la rencontre dans la *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot, publiée en 1696, l'Orient se trouve déjà essentialisé, réduit, et l'oriental, méprisé. L'importance de la production antérieure à la colonisation est capitale, dans la mesure où elle prépare le terrain, où elle construit des représentations, des tableaux de l'Autre, inconnu, mystérieux, terrifiant :

« La géographie imaginaire, qui va des vivants portraits que l'on trouve dans l'Enfer de Dante aux prosaïques casiers de la Bibliothèque Orientale de d'Herbelot, légitime un vocabulaire, un univers du discours représentatif particulier à la discussion et à la compréhension de l'islam et de l'orient »¹⁰.

L'Orientalisme s'inscrit dans un temps long. Son histoire est celle d'une accumulation progressive de concepts, de la constitution d'un discours et d'un ensemble référentiel de représentation des orientaux. Il prend son envol définitif au dix-neuvième siècle, certes, mais il a des points d'ancrage bien plus profonds. D'où, peut-être, sa profonde irréductibilité.

L'idéologie orientaliste est donc constituée de deux temps. Tout d'abord, elle précède les conquêtes coloniales, et les prépare. Ensuite, elle les accompagne, devenant ainsi partie intégrante et structurelle du dispositif colonial. En soutenant et en accompagnant le processus de domination coloniale, l'intellectuel s'enferme alors dans les barrières étroites de sa communauté nationale. Colonialisme et nationalisme vont de pair. Ainsi, Alexis de Tocqueville, après avoir dénoncé l'esclavage des noirs pratiqué dans la toute jeune Amérique, ferme les yeux sur les massacres commis par sa propre communauté nationale en Algérie :

« Or, voilà soudain que, face aux agissements français en Algérie, Tocqueville abandonne les critères mêmes en vertu desquels il avait très humainement objecté aux comportements américains [...] Les massacres le laissent de marbre. Les musulmans, dit-il, appartiennent à une religion inférieure et doivent être mis au pas.¹¹ »

Orientalisme savant, orientalisme de l'imaginaire

La littérature de l'époque coloniale ne prône pas *directement* la domination ou l'exploitation. L'orientalisme de l'imaginaire est, en un sens, *médié*. En effet, la production culturelle et littéraire exprime une idéalisation romanesque de l'Orient. Mais là aussi, le schème demeure. L'Orient littéraire, c'est l'Orient sensuel, de la paresse et

¹⁰ E. Saïd, *L'Orientalisme*, op. cit., p. 88.

¹¹ E. Saïd, *Des intellectuels et du pouvoir*, Paris, Seuil, 1996, p. 108.

des désirs, de la musique suave et de la danse envoûtante. C'est encore l'Orient de l'émotion, et non de la raison. C'est l'Orient de Victor Hugo et de ses *Orientales*. Un Orient romantique, mais jamais un Orient réel :

« A la fin du dix-huitième siècle et au début du dix-neuvième, l'orientalisme populaire a eu un succès considérable. Mais il n'est pas simple de détacher cette vogue [...] du goût pour les contes gothiques, les idylles pseudo-médiévales, les visions de splendeur et de cruauté barbare. [...] Sensualité, terreur, promesse, sublimité, plaisir idyllique, énergie intense : l'orient, dans l'imaginaire orientaliste pré-romantique, pré-technique de la fin du dix-neuvième siècle, était en fait la qualité caméléonesque que désigne l'adjectif oriental »¹².

L'orientalisme littéraire et artistique et l'orientalisme universitaire obéissent tout deux à la même logique, mais sur des modes différents : dans les deux cas, il y a essentialisation et réduction de l'autre à une catégorie prédéterminée, l'Oriental, et à un monde abstrait, l'Orient. Voilà pourquoi il y a un processus d'échange continu et dynamique entre ces deux modes. Bien loin de mondes arabes, asiatiques, africains, réels, avec leurs contradictions politiques, leurs évolutions sociétales, leurs déterminations sociologiques, leurs croisements, leurs dynamiques multiples, leurs métissages culturels, l'orientalisme voit ces mondes comme figés, éternels, abstraits. L'orientalisme est un processus d'abstraction et de constitutions d'essences idéelles.

En partant de cette dénonciation de l'asservissement du champ intellectuel et artistique au champ politique nationaliste-colonial européen, Edward Saïd dessine alors l'image de l'intellectuel libre. Un intellectuel nomade, en contrepoint, qui, dans son long mouvement d'exil, s'acharne à remettre en cause les visions déformées de l'Autre, échappant ainsi au lien aliénateur entre savoir et pouvoir.

II. Exil et liberté intellectuelle : pour une politique de l'universel.

L'exil, « out of place »

« *L'esprit de l'hiver* » : c'est à cette formule triste qu'Edward Saïd souvent se référerait. Il l'empruntait au poète anglais Wallace Stevens. L'esprit de l'hiver, c'est avant tout l'indéniable continuité mélancolique de l'exil. Mais l'exil n'est pas, chez Edward Saïd, seulement un état politique, un mode d'être géographique. C'est, bien au-delà, une situation spécifique, dont l'intellectuel doit s'emparer. Aussi Saïd tente-t-il de subvertir le concept même d'exil : si l'état diasporique amène toujours tristesse et distance nostalgique, il est aussi, fondamentalement, richesse. L'intellectuel doit s'emparer de

¹² *Ibid.*, p. 141.

cet exil, le faire fructifier, en un mot, le retourner. Car l'exil, en même temps qu'il provoque un sentiment diffus de ne pas trouver sa place, fait que l'intellectuel peut circuler partout dans le monde. Il est, dans une certaine mesure, toujours *dans* le monde, et à *côté*. Entre *distance* et *engagement* :

« Un intellectuel ressemble à un naufragé qui d'une certaine manière apprend à vivre, avec le pays, et non sur le pays. Non pas en Robinson Crusoé dont l'objectif est de coloniser sa petite île, mais plutôt en Marco Polo guidé par le sens du merveilleux ; ni conquérant, ni pillard, mais éternel voyageur et hôte provisoire »¹³.

La question de l'exil est première dans le parcours intellectuel d'Edward Saïd. Il en fait la pierre angulaire de sa réflexion politique, méthodologique, conceptuelle, comme il ressort au travers de ses conférences sur le rôle et le statut de l'intellectuel qu'il donna pour la BBC en 1993. Car l'exil est, comme il le souligne, une « *condition métaphorique* ». Métaphorique des communautés nationales et culturelles déplacées, si caractéristique du vingtième siècle, mais encore, et plus profondément, métaphorique de la situation et de l'attitude que l'intellectuel se doit d'adopter face au monde. Car l'exil est également indépendance dans la solitude, et donc condition de possibilité d'une véritable liberté à l'égard des pouvoirs et des clôtures communautaires. Voilà pourquoi Saïd retourne le concept même d'exil : il en souligne le caractère double et ambigu, à la fois déchiré et irréductible, triste et joyeux. L'intellectuel exilé est celui « qui parvient à vivre ce destin non comme une privation ou un malheur, mais comme une sorte de liberté accordée à son rythme, au seul gré des centres d'intérêts choisis et des objectifs espérés »¹⁴.

Théorie nomade et contrepoints

A la volonté d'indépendance, à la situation d'exil et d'errance, Edward Saïd ajoute une théorie méthodologique bien particulière. Il y a donc une correspondance entre sa méthode et son parcours personnel, intellectuel et politique. D'où, peut-être, l'extrême cohérence de son cheminement. En effet, à une vie d'exil correspond une théorie *exilique* : la théorie nomade, la lecture en contrepoint, l'étude contrapunctique¹⁵. Saïd reprend à la théorie musicale certains de ses termes techniques. Le contrepoint, c'est ce qui s'oppose à l'homophonie, à la ligne musicale unie et homogène¹⁶. C'est l'art du contretemps, de la différence, de ce qui s'échappe, ce qui se fait libre au sein même de la partition musicale. Appliquée au champ littéraire et à la politique, la théorie du

¹³ E. Saïd, *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit., p. 76.

¹⁴ *Ibid*, p. 78.

¹⁵ Sur les questions méthodologiques, voir E. Saïd, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

¹⁶ A ce sujet, voir "Criticism, culture and performance" in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Saïd*, London, Bloomsbury publishing PLC, 2001.

contrepoint constitue ce qui se fait différence irréductible, étude des agencements et des arrière-plans d'une œuvre artistique. *L'Orientalisme*, mais aussi *Culture et Impérialiste*¹⁷, constituent des exemples du genre : ils restituent la corrélation et les rapports cachées entre l'œuvre et l'arrière fond politico-culturel dans lequel elle se développe. Car la culture et la politique ne sont pas, pour Edward Saïd, des essences figées et éternelles. Elles se constituent toujours à l'intersection de plusieurs langages et modes de pensée. La culture est ce qui circule. De même, le politique est sujet à des variations, des circonvolutions et des mutations toujours plus profondes. D'où le fait qu'il faut adopter, à leur égard, une attitude distante, qui permette de circuler en leur sein, une théorie nomade, à l'encontre et à rebours des concerts académiques et politiques, des unanimismes populistes. Ainsi, tout est *entrelacement* : la culture et la politique relèvent d'une configuration, de lignes de forces et de tension qui s'affrontent, se démontent, se recomposent, se marient. Nulle essence en cela. Car l'essence et plus précisément l'essentialisation, relève de « dieux qui toujours faillissent »¹⁸.

La théorie nomade et le contrepoint constituent donc des mouvements qui permettent de travailler au corps l'apparent, qui en démonte les mécanismes, tentent d'en trouver le sens caché : toute œuvre a son propre secret, toute lettre a son esprit. La théorie nomade est ce qui déconstruit l'essence, ce qui démonte l'idéologie. Mais ce geste est éminemment politique. Car le travail de démystification, que Saïd nomme la « *critique séculière* », est aussi un geste subversif, visant à redonner sens aux choses et aux événements. En définitive, Saïd n'abandonne pas le champ politique, car le contrepoint est justement ce qui permet à l'intellectuel de faire de la politique sans céder aux tentations homogènes, i.e. nationales ou identitaires.

L'intellectuel, figure du politique

Indépendance, exil et distanciation ne sont pas synonymes de désengagement. En portant son sens critique au sein même du champ politique, l'intellectuel participe et s'engage obstinément dans la bataille d'idée. Il s'affronte et se confronte au défi que représente le politique. Il s'engage dans le rapport de force, essaye d'en décrypter les lignes de tension et de fracture. Il peut même en démonter les mécanismes, lorsque ceux-ci relèvent du mythe. Mais l'intellectuel, face au politique, est celui qui est *présent*. D'où la référence et l'hommage appuyé à deux figures intellectuelles apparemment opposées, Antonio Gramsci et Julius Benda. Gramsci, fondateur du Parti Communiste Italien, directeur du journal *L'Ordine nuovo*, auteur prolifique des *Carnets de prison*, écrits solitaires du fin fond d'un exil imposé par le pouvoir mussolinien, s'était particulièrement intéressé à la question de la fonction et de la place de l'intellectuel, qu'il divise en deux catégories : « *les intellectuels traditionnels, tels que*

¹⁷ Cf. E. Saïd, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 1999.

¹⁸ Cf. E. Saïd, « Des Dieux qui toujours faillissent », in *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit.

les enseignants, les prêtres et les administrateurs, qui perpétuent la même fonction de génération en génération ; et les intellectuels organiques, directement liés à des classes ou à des entreprises qui y ont recours pour organiser leur intérêts, accroître leur pouvoir, élargir leur contrôle »¹⁹. Pour sa part, Julius Benda, écrivain et penseur des années vingt, dénonçait dans *La Trahison des clercs* l’alignement des intellectuels sur les partis, les idéologies nationalistes, les tentations identitaires. Communistes, socialistes, extrême droite, libéraux, tous passaient au crible de la critique. Cependant, Saïd ne peut accepter la vision élitiste de Benda, qui fait de l’intellectuel, justement, un *clerc*, c’est-à-dire un personnage à part, sorte d’aristocratie distante et cultivée, à rebours des passions populaires.

Saïd reprend à son compte l’idée selon laquelle l’intellectuel moderne est susceptible de se vendre au bénéfice du plus offrant, sur le marché suranné des idées et des programmes politiques. L’intellectuel est, en ce sens, *organique*. La double critique gramscienne et bendienne est effectivement riche de sens, à condition d’être reprise de manière critique. Car l’intellectuel est aussi celui qui s’engage. Il n’est pas détaché du monde, mais impliqué dans un jeu ; un jeu complexe pour l’intellectuel : « La tâche est loin d’être facile : l’intellectuel se trouvant toujours tiraillé entre solitude et alignement »²⁰. Quels doivent alors être le but et la fonction de l’intellectuel, dans une modernité qui le tiraille et le déchire ? A contretemps, encore une fois. Dans le champ politique, il est un passeur. Il établit des correspondances, des affinités, entre les cultures et les hommes. Il promeut un humanisme rationnel :

« L’intellectuel doit voir du paysage et disposer de l’espace nécessaire pour tenir tête à l’autorité, car l’aveugle servilité à l’égard du pouvoir reste dans notre monde la pire des menaces pour une vie intellectuelle active et morale »²¹.

La force des choses et des événements historiques a ainsi conduit Saïd à un point de non-retour, où sa fonction d’intellectuel ne peut lui faire abandonner le champ politique et l’engagement ; cela fut particulièrement vrai en ce qui concerne le conflit israélo-palestinien. Mais encore une fois, il dégagait de cet engagement une forme de distance ironique, un sens du déplacement et de la surprise, et une singulière intuition critique et politique. Tout cela ne se traduit pas par un programme. Saïd n’est pas homme de parti, car l’intellectuel est une figure *sauvage* du champ politique.

La double appartenance

Edward Saïd était mu par un singulier sens de la justice. Le droit des peuples à disposer d’eux-mêmes, réaffirmé depuis 1945 dans le droit international, reste une des

¹⁹ E. Saïd, *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit., p. 20.

²⁰ *Ibid.*, p. 38.

²¹ *Ibid.*, p. 137.

constantes que l'intellectuel engagé se doit de défendre. Mais l'intellectuel ne peut s'arrêter là. Il doit élargir son champ de réflexion. C'est donc toujours en tant que palestinien, et en tant qu'intellectuel critique, que Saïd parle. Cette double appartenance, nationale et universelle, le conduit à refuser tout engagement communautaire :

« A cette tâche terriblement importante – représenter la souffrance collective de son propre peuple, témoigner de ses épreuves, réaffirmer la pérennité de sa présence, renforcer sa mémoire-, il faut en ajouter une autre qu'à mon sens seul un intellectuel a, je crois, l'obligation d'accomplir [...] Pour l'intellectuel il s'agit, j'en suis convaincu, d'universaliser la crise, de donner une plus grande dimension humaine à la souffrance d'une race ou d'une nation particulière et de la mettre en rapport avec d'autres souffrances »²².

Edward Saïd se définit donc comme un témoin : le témoin est celui qui dit la souffrance. Mais il renvoie cette souffrance à d'autres souffrances, cet exil à d'autres exils. L'intellectuel se fait passeur entre le local et le global. Il assume cette double appartenance. Il perpétue la mémoire de son peuple, mais il ne l'enferme pas. Au contraire, il la fait communiquer. La singularité de la pensée d'Edward Saïd réside donc dans cette volonté constante de relier de qui a été déchiré, de défaire l'essentialisme, afin de retrouver les voies possibles d'un dialogue. C'est, en un sens, une logique du métissage et du croisement qui, sur la plan méthodologique, défend une théorie nomade, et qui, sur le plan strictement politique, affirme la nécessité de passer d'un point à un autre et d'universaliser l'expérience d'une souffrance particulière.

Le savoir n'est pas un humanisme

Saïd ne pense pas le statut d'intellectuel comme celui d'un individu au-dessus de la masse, méprisant, aristocrate et élitiste. Il pose simplement les conditions de possibilité d'une activité intellectuelle et théorique libre, dégagé du *double bind* pouvoir-savoir. Il s'oppose à la caractérisation de l'intellectuel comme « *professionnel* », c'est-à-dire comme spécialiste. L'intellectuel ne saurait être un spécialiste. Il est, au contraire, appelé à avoir « une vision d'ensemble qui établisse des liens au-delà des barrières et refuse de se laisser réduire au champ d'une seule et unique compétence »²³. Il est un passeur, il a le sens profond du déplacement et du jeu.

L'un de ses plus profond apport est sa caractérisation du champ du savoir : *le savoir n'est pas forcément un humanisme*. Le colonialisme accompagna ses expéditions militaires de cohortes de savants, de linguistes et de philologues passionnés. Le philosophe Walter Benjamin avait bien vu le problème de cette modernité déchirée et barbare, en affirmant que toute trace de culture est aussi une trace de barbarie. Aussi

²² *Ibid.*, p. 60.

²³ *Ibid.*, p. 92.

faut-il redonner sens au savoir qui, plus qu'une accumulation de connaissance, se doit d'être une éthique, et une maîtrise de soi, distante, patiente, à rebours des certitudes confortables. Cette éthique, fondée sur une politique de la distance et de l'engagement, le mène sur la voie d'une double critique : celle des nationalismes coloniaux-impériaux, qui continuent de structurer l'imaginaire social et culturel de l'occident ; celle des nationalismes des espaces post- coloniaux qui, après la période des indépendances, n'ont pu faire émerger un nouvel humanisme, tout à la fois désimpérialisé et ouvert à la différence. Le sujet post-colonial doit encore trouver les voies de sa propre émancipation, fondée sur une politique du métissage et du nomadisme, étrangère à toute logique cosmo-centrée.

III. Pour une politique du métissage

Les cultures, « hybrides et hétérogènes »

Pour Edward Saïd, les cultures ont une longue histoire, faite de croisement, de rencontres et de déchirements. Les cultures ne sont pas *là*, abstraites. Elles se construisent. Elles communiquent. L'intellectuel se doit de retrouver les traces perdues de ces échanges et de ces passages. Et cela est, en un sens, un geste profondément politique :

« Des explications à la situation actuelle dans le monde et des tentatives pour le comprendre d'un point de vue culturel et politique ont émergé de manière particulièrement dramatique. J'ai déjà mentionné le fondamentalisme. Ses équivalents séculiers sont un retour au nationalisme et aux théories qui soulignent la nécessité radicale de distinguer [...] entre les différentes cultures et les différentes civilisations [...] Ceci est absurde, car l'une des plus grandes avancées en matière de théorie moderne en matière de culture est d'avoir réalisée – ce qui est presque universellement reconnu- que les cultures sont hybrides et hétérogènes, et que, comme je l'ai exposé dans *Culture et Impérialisme*, les cultures et les civilisations sont si reliées entre elles et si interdépendantes qu'elles défient toute prescription unitaire ou simplement délimitée de leur individualité.²⁴ »

Penser les cultures comme « *hybrides et hétérogènes* » a un coût politique : cela exige de refuser toute alternative fondée sur le droit du sang, toute pensée basée sur la frontière ethnique, identitaire et nationale. Cela exige également de penser l'identité, non comme une forme figée, mais comme un processus permanent de développement de soi- même. La question de l'identité est centrale chez Saïd. Lui-même se sentait au carrefour de plusieurs cultures – arabe et palestinienne, américaine et anglaise – et soulignait sa pluralité d'identités. L'être humain est donc compris comme un sujet

²⁴ E. Saïd, *L'Orientalisme*, op. cit., pp. 375-376.

pluriel, toujours à l'intersection de plusieurs dynamiques sociales, culturelles, géographiques, et nationales. L'un ne réduit jamais le multiple. La singularité d'un sujet se mesure alors à sa pluralité d'identités, à ce qu'il en fait, à la manière dont il les assume et les recompose. L'identité est un défi. Pour reprendre les mots de l'intellectuel palestinien Elias Sanbar, l'identité est toujours *en devenir* :

« Dire une identité, dire son identité, consisterait dès lors à identifier puis noter les positions figures afin de tracer un parcours, un trajet en permanence cinétique. Les recouvrements successifs de ces vecteurs de flux forment alors une succession, une chaîne de figures d'intensité déformables et c'est à travers ces figures là que l'identité prend sa consistance. Cette chaîne d'identité, je l'appelle identité de devenir par opposition à l'identité logique ou d'identification définie par son rapport fixe à l'Etat nation »²⁵.

Cette compréhension de l'identité comme un processus long et continu de construction et de développement de soi-même, non *face à l'autre*, mais *avec l'autre*, conduit Saïd à réfuter en bloc les théories culturalistes à la mode sur le choc des civilisations, que cela soit chez Huntington, ou dans la rhétorique néo-fondamentaliste moderne.

Post-colonial Studies et critique du nationalisme

Les études post-coloniales ne constituent pas une école à proprement parler. Edward Saïd reste néanmoins l'inspirateur secret d'un flux intellectuel continu qui ne cessa d'irriguer les espaces post-coloniaux, de l'Inde au monde arabe, en passant par l'Afrique noire. Post-colonial Studies et Subaltern Studies, écoles de sciences sociales nées aux Etats-Unis et en Inde au début des années 1980, ont ceci de particulier qu'elles effectuent un mouvement de double déconstruction : d'abord du paradigme colonial, qui ne cesse d'alimenter l'imaginaire occidental, et qui fait de l'ancien indigène un « *corps d'exception* » toujours renvoyé à un espace périphérique ; ensuite du paradigme nationaliste, qui, une fois venu le temps des indépendances, transforma la perspective de libération en repli exclusif, forme essentialiste d'une nouvelle identité mythifiée – arabisme, négritude, etc. A l'histoire exclusive du colonialisme répondit alors l'histoire exclusive du repli nationaliste, repli sur une seule identité. Cette critique du nationalisme post-indépendance ne signifie pas que Saïd lui dénie toute légitimité : bien au contraire, l'émancipation du pouvoir colonial est une condition *sine qua non*, pour les espaces coloniaux, de leur libération intellectuelle, culturelle et politique. Mais il s'agit désormais de dépasser une forme de nationalisme fermé, reproduction par les espaces post-coloniaux du nationalisme agressif européen. En somme, la visée

²⁵ E. Sanbar, *op. cit.*, pp. 14- 15.

nationaliste anti-colonialiste et post- indépendance est pour partie un projet politique inachevé. Pour Saïd, un humanisme réel doit émerger au sein des espaces post-coloniaux, c'est-à-dire un humanisme désimpérialisé portant une logique de libération sociale et politique, un humanisme nécessairement pluriel et métisse, alimenté par une multitude de flux culturels. C'est là, pour Saïd comme pour les tenants des Subaltern Studies et des Post-colonial Studies, parier sur la possible émergence, à terme, d'un « *third space*²⁶ », espace du troisième genre, ligne politique nomade étrangère tant au « *laïcisme cosmo-centré* » porté historiquement par l'occident qu'à une « *centralité des périphéries*²⁷ » portée par les pouvoirs nationalistes issus de la décolonisation. Le *third space*, tiers espace, horizon politique et culturel utopique « est avancé contre les visions de type dualiste nous et les autres (le maître et l'esclave, les colons blancs et les opprimés noirs), présents dans les discours dominants non moins que dans les discours critiques. Il s'agit de reconnaître, en place de ce rapport d'opposition, le travail d'une contamination mutuelle, un espace où se modifient l'une et l'autre culture, produisant de nouvelles réalités sociales et esthétiques »²⁸.

Le nomadisme et le métissage comme horizons politiques utopiques

*Border thinking*²⁹ : une pensée de la frontière, une pensée sur la frontière. L'intellectuel nomade ne cherche pas à confirmer une frontière étanche et fixe, qui préserverait un *en-dedans* identitaire, pas plus qu'il ne souhaite abolir toute frontière, subsumant toute identité sous un universel indéfini. Le métissage, chez Saïd, correspond bien à une dialectique continue du dedans et du dehors, c'est-à-dire à un dépassement qui ne soit pas une totale abolition. Il y aurait donc, pour Saïd, un au-delà des fixités nationales, comme il y aurait la possibilité, en puissance, de la constitution d'un universel composé. A l'utopie basse d'un état palestinien sur les frontières de 1967, condition minimale pour Saïd de règlement de la question israélo-arabe, correspondait en contrepoint une utopie haute d'un Etat binational, c'est-à-dire de la redéfinition même de l'idée de l'Etat-nation. Un Etat binational, c'est-à-dire préservant la possibilité de la différence, mais cherchant également à articuler au sein d'un espace nouveau et pluriel les altérités multiples hier conflictuelles, et à créer les conditions d'un vivre ensemble politique.

L'histoire du vingtième siècle a gravé dans le marbre l'image d'un champ politique homogène : à une nation devait correspondre un territoire donné, auquel était adjoind une seule identité fondatrice, qu'elle soit républicaine, ethnique ou tribale. Droit

²⁶ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.

²⁷ Subhi Hadidi, « Edward Saïd le dissident », in *Revue d'études palestiniennes* numéro 90, Nouvelle série, Paris, Minuit, hiver 2004, p. 29.

²⁸ A. Nouss, *op. cit.*, p. 61.

²⁹ Voir Walter D. Mignolo, *Local histories, Global Designs, Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*, New Jersey, Princeton University Press, 2000.

du sol ou droit du sang, les « *communautés imaginées* » ont ainsi formé leur processus constituant sur une négation de la pluralité d'identité, et sont restées fascinées par la tentation de l'homogène. L'univers nomade d'un Edward Saïd reste étranger à ces assignations à une seule identité. Il leur préfère une « *identité frontalière* », pour reprendre l'expression de l'israélien Michel Warchawsky, qui se « *forge dans l'échange, dans une interaction permanente avec ses voisins. C'est une identité plurielle, perméable et métissée* »³⁰. La perspective binationale dans le cas israélo-palestinien, tout comme la tentative de définir les enjeux d'une « *politique post-nationale* qui ne ferait pas disparaître le défi du pluralisme national, mais qui lui donnerait une acuité plus aigüe », dans le sens d'une « *multi-nationalité démocratique* »³¹, chez un Alain Dieckhoff, dessinent un horizon politique utopique ambitieux. Une pensée de la frontière – *border thinking* - permettrait ainsi de relier les doubles termes contradictoires d'une mondialisation déchirée entre des flux globaux multiples et des réseaux locaux persistants.

Le combat politique d'Edward Saïd se situait ainsi dans ce contretemps historique, dans cette esquisse d'un futur politique utopique en temps de crise. La théorie nomade lui permettait alors de penser le politique comme le lieu d'articulation de dynamiques contradictoires, qu'il conviendrait non pas de nier, dans le sens d'une politique de l'identitaire, mais bien d'assumer patiemment. C'était là croire encore dans la possibilité de construction d'un univers de sens politique et culturel métisse, « *hybride et hétérogène* », c'est-à-dire fondamentalement pluraliste et démocratique. L'utopie haute de l'intellectuel nomade peut sembler contradictoire avec « *l'éthique de responsabilité* » de l'homme politique, appelé à tarauder des « *planches de bois dur* », telle que la définissait Max Weber. Cette opposition pourrait cependant n'être qu'apparente. Nul n'a en effet le monopole du réel, ou du réalisme politique : l'horizon utopique, ou ce que le philosophe allemand Ernst Bloch aurait nommé le « *Principe espérance* »³², est peut être moins le fruit d'une perspective idéale indéfinie que d'une expérience politique et ontologique du monde. Edward Saïd en est l'un des exemples singuliers, lui dont la pensée nomade reste l'héritière d'un cheminement personnel marqué par la perte, l'arrachement et l'exil.

³⁰ Michel Warchawsky, *Sur la frontière*, Paris, Editions Stock, 2002, p. 292.

³¹ Alain Dieckhoff, *La nation dans tous ses états. Les identités nationales en mouvement*, Paris, Champs/Flammarion, 2002, p. 310.

³² Voir Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, Volume I, Paris, Gallimard, 1991.