

L'émir 'Abd al-Qâdir et les enjeux de la biographie

Dans l'histoire moderne des peuples arabes, 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî est le personnage sur lequel on a le plus écrit¹. En 1985, une bibliographie raisonnée témoignait de cet engouement jamais démenti². D'autres ouvrages et articles sont depuis venus grossir les rangs de la bibliothèque de l'émir algérien. Dans cette masse d'études, il y a du bon grain à moudre mais aussi beaucoup d'ivraie. Car, en dépit de son apparence formelle, la biographie reste un genre extrêmement difficile à manier. Les textes réunis dans ce volume nous offrent l'occasion de revenir sur ses enjeux d'écriture et d'en démêler l'écheveau.

Mi-populaire mi savante, l'écriture biographique a charié le meilleur et le pire. Longtemps tenue pour un genre mineur, elle a occupé les amateurs. Au XX^e siècle, tout en continuant de relever d'une veine populaire, elle a commencé de changer de statut pour devenir un genre savant. Reconnue comme un exercice académique,

1. Comme le lecteur le sait, le nom de l'Émir fait l'objet d'une multiplicité d'usages de translittération. Dans les textes qui suivent, nous en avons retenu deux, reflets de traditions académiques, l'une anglo-saxonne, l'autre française et algérienne : 'Abd al-Qâdir et Abd el-Kader. Le présent texte introductif a fait l'objet d'une discussion avec Françoise Micheau et Lucette Valensi. Que l'une et l'autre trouvent ici l'expression de nos plus vifs remerciements pour leurs remarques et critiques.

2. K. Rouina, *Bibliographie raisonnée sur l'émir Abdelkader*, Oran, 1985.

elle a néanmoins hésité longuement avant de s'interroger sur elle-même. Ses praticiens sont longtemps restés imprégnés des travers du déterminisme naturaliste et de son modèle de la croissance biologique. Les biographes de l'Émir n'y ont pas dérogé. Aucun d'eux n'a soumis le genre à la question. Reposant sur des fondements philologiques, l'orientalisme ne leur a pas été d'un grand secours ; il a lui-même privilégié l'approche biographique au détriment de l'approche historique sans jamais expliciter un tel choix sinon par le rôle que l'historicisme a prêté aux « grands hommes » dans l'histoire. Ayant dévolu une grande partie de sa vie à l'étude de Hallâj³, le grand mystique irakien du X^e siècle, Louis Massignon est une exception : il est le premier spécialiste de l'islam à avoir fait reposer sa démarche biographique sur une théorie de la connaissance. Saisissant le personnage du point de vue de son « intériorité », il n'a pas négligé de le restituer à son cadre social, politique et culturel non plus qu'à son devenir transhistorique. Ayant ouvert de nouveaux horizons à l'approche biographique, sa méthode s'est pourtant heurtée à un obstacle épistémologique insurmontable. Car si d'un côté elle a relevé de la connaissance positive, de l'autre elle a procédé de l'expérience mystique en considérant que « la vraie, la seule histoire d'une personne humaine, c'est l'émergence graduelle de son vœu secret à travers sa vie publique⁴ ». Estampillée du sceau du finalisme, elle a fait participer toute « courbe de vie » individuelle (mais on pourrait ajouter collective) de l'histoire de la sainteté, et, plus généralement, du sacré. Racontée comme un choix de vie, la courbe de vie est érigée en quête d'absolu. Pour la construire, Louis Massignon a préconisé de choisir « l'axe de personnalisation⁵ » que l'individu considéré s'est lui-même proposé.

3. L. Massignon, *Passion de Hallâj, martyr mystique de l'islam*, Paris, 1922, 2 vol., nouvelle éd. dirigée par H. Laoust et L. Gardet, 1975, 4 vol.

4. L. Massignon, « L'expérience musulmane de la compassion ordonnée à l'universel, à propos de Fatima et de Hallâj », in *Éranos*, XXIV, 1955, 119-132, repris dans : *Opera Minora*, III, 642-688 [référence, p. 654].

5. L. Massignon, « Étude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallâj, martyr mystique de l'Islam. – Dieu Vivant », Paris, 1945, *Cahier 4*, 11-39, re-

Cette personnalisation, qui peut être assimilée à une construction sociale, culturelle ou psychologique, est également conçue comme une expérience-limite vécue du « dedans » comme un acte d'amour. À ce titre, elle se déploie comme un parcours à travers lequel la croissance de l'individu considéré s'opère au moyen de l'ascèse. Elle se révèle *in fine* comme une anamnèse au terme de laquelle « l'âme subit le choc de l'événement réalisant son vœu par les serments mêmes qui en brisent le secret, l'interprétant comme l'*intersigne* du thème de son destin⁶ ».

Cette phraséologie rappelle celle du « lexique technique de la mystique » auquel Louis Massignon a consacré un ouvrage pour en explorer « les origines » en contexte islamique⁷. Le biographe de Hallâj dit pourtant avoir emprunté sa courbe de vie à la psychologie sociale. Inutile de s'empressez de la chercher dans un manuel ou un traité de cette discipline, elle n'y figure pas. S'agit-il du même fonds conceptuel dans lequel Lucien Febvre a puisé pour les besoins de son *Martin Luther* ? Bien qu'il ait refusé au réformateur allemand une biographie en bonne et due forme, le cofondateur des Annales a adopté une méthode que l'on pourrait qualifier de psychosociologique pour, de son héros, « dessiner la courbe d'une destinée qui fut simple mais tragique ; repérer avec précision les quelques points vraiment importants par lesquels elle passa ; montrer comment, sous la pression de quelles circonstances, son élan premier dut s'amortir et s'infléchir son tracé primitif ; poser ainsi, à propos d'un homme d'une singulière vitalité, ce problème des rapports de l'individu et de la collectivité, de l'initiative personnelle et de la nécessité sociale qui est, peut-être, le problème capital de l'Histoire : tel a été notre dessein⁸ » . Le refus de Lucien Febvre de

pris dans : *Opera Minora*, II, 167.

6. L. Massignon, « L'expérience musulmane de la compassion », *op. cit.*, 654.

7. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, rééd. 1954 (avec quelques ajouts).

8. L. Febvre, « Préface » à la première édition de : *Un destin : Martin Luther*, Paris, 1927, rééd. 1968, VI.

s'engager dans une biographie doit être mis en relation avec son combat contre l'histoire historisante qui place parmi ses priorités le biographique, l'événementiel et le politico-militaire. Il n'est pas – comme on a pu le penser – de principe.

Peut-être faudrait-il chercher à Louis Massignon une filiation dans le champ intellectuel français du côté de Gustave Le Bon. Dans *Psychologie des foules* (1895), il est question de « cycle de vie ». Sans exclure les individus, la notion est surtout appliquée aux communautés : « Passer de la barbarie à la civilisation en poursuivant un rêve, puis décliner et mourir dès que ce rêve a perdu de sa force, observe Gustave Le Bon, tel est le cycle de la vie d'un peuple⁹ ». De quel rêve s'agit-il ? De celui d'une religion comprise comme la synthèse des sentiments, des idées et des besoins d'une race.

En homme de son temps, Gustave Le Bon pense dans les termes qui sont ceux du paradigme racial d'explication du monde. Aussi ne faut-il pas se méprendre sur le réemploi de sa notion dans le cadre d'une psychologie post-freudienne qui en fait un usage radicalement différent. Promoteur de ce nouvel usage, Erik Erikson est un élève d'Anna Freud. Considéré comme le fondateur de la psychobiographie et de la psycho-histoire, il a appliqué ses méthodes et théories à des personnages historiques aussi contrastés que Maxime Gorky et Adolf Hitler, ou encore George Bernard Shaw et William James. Mais c'est son étude sur la jeunesse de Martin Luther, combinant psychanalyse et histoire, qui lui a valu la reconnaissance des historiens. En France, *The Young Luther* est salué par le troisième chef de l'« École des Annales », Fernand Braudel, comme un ouvrage digne de figurer dans la collection historique qu'il dirige aux éditions Flammarion¹⁰...

Mais revenons à Louis Massignon pour relever combien sa conception de la biographie comme *vita sacra* le rapproche de Gustave Le Bon. Ce qui l'a tenu en marge des sciences sociales et hu-

9. G. Le Bon, *Psychologie des foules*, rééd. Paris, 1981, 125.

10. E. Erikson, *Luther avant Luther, psychanalyse et histoire*, Paris, 1968.

maines. Par ses ambiguïtés, assurément, la notion de « courbe de vie » ne pouvait faire partie de la boîte à outil des historiens qui ont négocié ce tournant épistémologique des sciences sociales. Dans le milieu orientaliste de son époque, il revient à Montgomery Watt d'avoir su mieux que quiconque tenir compte de ce changement de paradigme lorsque, en 1957, il entreprend de rédiger une biographie de Muhammad. Dès l'introduction, l'historien britannique rappelle combien « les intérêts et les méthodes des historiens se sont modifiés au cours de la deuxième moitié du [XX^e] siècle » et, surtout, combien « ils ont mieux pris conscience des facteurs matériels sous-jacents de l'histoire. » Développant sa pensée, il ajoute : « Ceci veut dire que les historiens du milieu du XX^e siècle, sans pour autant négliger ni sous-estimer l'aspect religieux et l'aspect idéologique du mouvement fondé par Muhammad, se préoccupent davantage de situer beaucoup de questions sur l'arrière-plan économique, social, politique¹¹ ». Montgomery Watt, qui ne veut pas rater le rendez-vous des sciences sociales à l'instar de ses prédécesseurs, regrette que l'étude de l'Arabie préislamique n'ait pas suivi le développement de l'anthropologie sociale. S'attachant à combler lui-même cette lacune, il écrit : « J'ai fait ce que je pouvais [...], pour autant que ces conditions préislamiques sont nécessaires comme arrière-plan à la compréhension des réformes sociales de Muhammad¹² ».

Cette approche sociologique d'un grand homme a scandalisé au plus haut point le milieu académique orientaliste de l'époque. Fondamentalement conservateurs, ses membres ont refusé l'étude de l'islam et de son fondateur par Montgomery Watt pour son matérialisme¹³.

11. M. Watt, *Muhammad at Makka*, Oxford University Press, 1957, trad. F. Durveil : *Mahomet à La Mecque*, Paris, 1999 (1^{ère} éd. 1958), 12.

12. M. Watt, *Mahomet à La Mecque*, suivi de *Mahomet à Médine*, op. cit., 219-220.

13. La critique la plus virulente est venue de G. H. Bousquet qui reproche à l'auteur de développer une ligne d'argumentation marxiste dans « Observations sociologiques sur les origines de l'islam », in *Studia Islamica*, 11, 1954, 61-97 et dans « Quelques remarques critiques et sociologiques sur la conquête arabe et les théories émises à ce sujet », in *Studi Orientalistici in Honore de*

Anticipant ce tollé, Montgomery Watt avait pourtant averti que son livre portait sur Muhammad un point de vue qui sans heurter les convictions religieuses de ses lecteurs musulmans était celui d'un bon chrétien¹⁴. Cette profession de foi montre combien l'islamologie du milieu du XX^e siècle peine à rompre avec les préjugés religieux et raciaux de ses praticiens. Cela n'empêche pas le tournant des sciences sociales de s'opérer dans des études islamiques qui, après avoir été longtemps philologiques, ont commencé de nourrir l'ambition de devenir historiques. Dès sa création en 1953, *Studia Islamica* est en première ligne pour défendre le principe selon lequel « aucune institution humaine n'est totalement détachable de son "contexte" qui, seul, l'éclaire et permet de l'appréhender dans le sens qu'il faut¹⁵ ». Le mot est dit : il s'agit de promouvoir des approches des phénomènes socio-historiques islamiques qui puissent en rendre compte du point de vue de leur contextualité. Désormais vicissitudes événementielles et vicissitudes biographiques sont appréhendées par les plus téméraires en tenant compte du contexte qui crée leurs conditions de leur possibilité en même qu'il leur donne leur forme et leur sens.

Jusqu'ici, les orientalistes les plus hardis n'avaient cependant parlé que de tenir compte du « milieu », une notion issue de la biologie lamarckienne et darwinienne que Frédéric Le Play avait introduite dans l'étude des groupes sociaux, en particulier des ouvriers. Restée pendant longtemps une catégorie descriptive¹⁶, dans les

Giorgio Levi Della Vida, Rome, 1956, Vol. 1, 52-60. Parmi les rares défenseurs, M. Rodinson qui, lui, était véritablement marxiste salue le caractère novateur de la méthode biographique utilisée : « Mahomet et le problème sociologique de l'islam », in *Diogenes*, N° 20, 1957, 28-51.

14. Répondant à ses détracteurs M. Watt ne leur concède que quelques légères modifications dans : « Ideal Factors in the Origin of Islam », in *Islamic Quarterly*, 1955, 2, 160-174.

15. R. Brunschvig, « Perspectives », in *Studia Islamica*, I, 5-21 [référence, p. 11].

16. Frédéric Le Play est l'un des premiers à tenir compte dans l'étude du comportement individuel de l'« influence du milieu social », en plaçant en première ligne « l'influence de la famille, de l'éducation et du mariage, les habitudes

années 1890, Emile Durkheim en fait un concept analytique de sa sociologie¹⁷. Mais le paradigme durkheimien a longtemps laissé indifférent l'orientalisme académique. Ainsi l'emploi que fait Régis Blachère en 1952 de la notion de milieu reste obstinément pré-durkheimien. Mais en dépit de son caractère mécaniste, il change la perspective d'approche de la biographie de Muhammad : c'en est fini de la théorie des influences. Les influences juives et chrétiennes, qui avaient jusqu'ici tenues lieu d'explication de la genèse de l'islam, sont pondérées par « le milieu même de la Mekke où va naître et se développer la nouvelle religion¹⁸. » Régis Blachère, qui n'explicité pas plus son cadre d'analyse, consent à réitérer que « l'islam

imprimées par la loi ou les mœurs, par les obligations professionnelles et [...] par l'exercice plus ou moins développé du libre arbitre » auxquelles il a ajouté les « conditions imposées par le climat, par la constitution topographique, par les courants sociaux, par l'habitation urbaine ou rurale », Fr. Le Play (1806-1882), *Textes choisis*, préface par L. Baudin, Paris, 1947, 100, 137 : http://classiques.uqac.ca/classiques/le_play_frederic/le_play_textes_choisis/leplay_textes_choisis.pdf.

17. « Si la condition déterminante des phénomènes sociaux consiste [...] dans le fait même de l'association, observe le fondateur de la sociologie moderne, ils doivent varier avec les formes de cette association, c'est-à-dire suivant les manières dont sont groupées les parties constituantes de la société. Puisque, d'autre part, l'ensemble déterminé que forment par leur réunion, les éléments de toute nature qui entrent dans la composition d'une société, en constitue le milieu interne, de même que l'ensemble des éléments anatomiques, avec la manière dont ils sont disposés dans l'espace, constitue le milieu interne des organismes, on pourra dire : *L'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la constitution du milieu social interne* [...]. L'effort principal du sociologue devra donc tendre à découvrir les différentes propriétés de ce milieu qui sont susceptibles d'exercer une action sur le cours des phénomènes sociaux », É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (1894), Paris, PUF, 1990, chap. 5, pp. 111-119 notamment. Notons que Durkheim était déjà en possession du concept lors de la rédaction de *La division du travail social*, bien qu'il n'employât pas encore l'expression de « milieu social interne ». À sa place, il parle de « milieu social », voire simplement de « milieu » ; mais le sens y est quand bien même si ce thème ne fait pas encore l'objet d'une réflexion méthodique, comme il est le cas dans les *Règles*. Cf. sur ce point, É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, chap. 1, 231-32, chap. 2, 237, chap. 3, 270, chap. 5, 332, 340-41.

18. R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*, Paris, 1952, 22.

procède fondamentalement d'une opposition toujours plus déclarée au polythéisme du Hedjaz. »

En s'inscrivant dans cette perspective, Maurice Gaudefroy-Demombynes met également en relation Muhammad, en tant que « personnalité individuelle particulièrement vigoureuse », avec « le milieu social » hedjazien¹⁹. Mais rien n'est encore dit de la nature du rapport individu/société. Dans ses annotations de l'ouvrage de Maurice Gaudefroy-Demombynes, Claude Cahen glisse discrètement l'appréciation selon laquelle loin d'être tenu pour univoque ce lien doit être considéré comme une interaction entre des entités sociales aussi complexes et dynamiques l'une que l'autre. Le déterminisme du milieu est contrebalancé par la liberté de l'individu.

Désormais, étudier l'individu du point de vue de son milieu social devient un schème explicatif important dans la composition des biographies orientalistes. Ainsi Maxime Rodinson entreprend-il d'élaborer une biographie de Muhammad qui tienne compte « des controverses actuelles sur l'explication d'une vie par l'histoire personnelle du héros dans sa jeunesse et par son micromilieu, explication qu'on cherche à réconcilier avec le point de vue marxiste sur la causalité sociale des biographies individuelles²⁰ », qui était également celui du paradigme durkheimien. Approfondissant la démarche de Montgomery Watt, il s'interroge sur la question de savoir comment des facteurs sociaux et idéologiques généraux sont entrés en interaction avec les particularités des circonstances individuelles de Muhammad, en particulier au début de sa carrière prophétique, à l'appui d'une conception de la religion qui en fait une idéologie et des mouvements religieux des formations à base idéologique. Avec une telle équation, Maxime Rodinson ne mesure pas le risque de faire de la religion une superstructure et de celle-ci le reflet d'une infrastructure matérielle. Montgomery Watt, qui a lui-même eu tendance

19. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, édité et annoté par Cl. Cahen, Paris, 1956, rééd. 1969, 14.

20. M. Rodinson, *Mahomet*, Paris, 1^{er} éd., 1961 ; 2e éd, 1968 (revue et augmentée), 12 [éd. 1975].

à confondre religion et idéologie, au risque de faire de la religion un « masque », une « illusion », juge le pari de son auteur français réussi « dans une large mesure²¹ ». Tout en saluant Maxime Rodinson pour la clarté avec laquelle il inscrit la figure de l'homme Muhammad dans le contexte social et politique qui lui a donné naissance comme une personnalité distinctive, Montgomery Watt admire son analyse de la situation de l'Arabie aux VI^e et VII^e siècles²².

Ces progrès dans l'étude de la biographie de Muhammad ne manquent pas d'affecter le domaine de l'histoire culturelle. Dans cet esprit, Charles Pellat se propose d'étudier Jâhiz comme « un pur produit de Basra²³ », en mettant en rapport la « formation » du grand écrivain abbasside du IX^e siècle avec « le milieu » dans lequel celle-ci a trouvé son accomplissement. Mais il renonce à biographier son personnage jugeant prématuré de l'étudier du « dedans », dans une discrète référence à Louis Massignon. En bon philologue, il entend préparer la biographie de son héros par l'étude et l'édition de ses œuvres avec le souci d'en établir une chronologie qui soit la plus rigoureuse possible. Son ouvrage s'organise comme une étude de milieu qui commence avec la naissance et le développement de Basra et qui se poursuit par une série de tableaux juxtaposés les uns aux autres. L'ordre de ces derniers ne manque pas de surprendre :

21. M. Watt, [Review of] « *New Light on the Life of Muhammad*, by Alfred Guillaume. (Journal of Semitic Studies, Monograph, No. 1) Manchester University Press, 1960. 60 pages – *Mahomet*, by Maxime Rodinson, Paris, 1961, 324 p. », in *Middle East Journal*, Vol. 17, No. 1-2, 1963, 181-182.

22. Mais la biographie du prophète continue d'être traitée de manière romanesque : en 1962, l'éditeur parisien Plon publie une vie du fondateur de l'islam qui tranche autant par son caractère narratif que par sa naïveté : C.-V. Gheorghiu, *La vie de Mahomet*, trad. du roumain par L. Lamoure, Paris, 1962. Les anciennes habitudes persistent : pendant que de nouvelles tendances de la recherche islamique se rapprochent des sciences sociales, dans l'étude des phénomènes religieux, et plus largement idéologiques, en tenant compte de l'« arrière-plan » formé des bases économiques de la société, de son organisation politique et de ses structures sociales, les anciennes continuent de s'accrocher à la perpétuation de l'héritage philologique du XIX^e siècle et à sa conception atomiste de la biographie.

23. Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, Paris, 1953, XIV.

après les années d'apprentissage, l'auteur passe en revue les différents milieux dans lequel Jâhiz a poursuivi sa formation : « milieu religieux orthodoxe », « milieu littéraire », « milieu politico-religieux » et « milieu social ». Que le contexte social soit rejeté en fin d'inventaire indique que nous sommes en présence non pas d'un découpage taxinomique de la réalité socio-historique étudiée mais de simple rubriques dans lesquelles sont rangées dans une logique cumulative des matériaux qui restent, malgré cette absence de méthode, d'une remarquable érudition. Les données rassemblées auraient pu être investies dans une biographie historique. Mais leur compilateur y a renoncé au motif qu'elles ne sont pas suffisamment exhaustives. Il les juge tout juste bonnes à permettre « une introduction à l'étude de Jâhiz²⁴ ». L'exhaustivité : voilà le désir jamais satisfait du récit biographique, sa visée utopique.

Plus hardi que son maître, Mohammed Arkoun s'attaque à un « essai de biographie » de Miskawayh, le philosophe iranien du X^e siècle, dans lequel il n'hésite pas à se confronter aux questions les plus épineuses posées par le genre biographique²⁵. La critique qu'il fait de ses prédécesseurs englobe Charles Pellat : il n'est pas suffisant de « prendre les traits pertinents, les anecdotes plus ou moins probantes qu'aimaient retenir les biographes anciens », observe-t-il. Pas plus qu'« on ne saurait se réfugier dans l'explication mécaniste qui s'attarde à la description des rapports entre l'homme et son milieu, c'est-à-dire le plus souvent à une simple juxtaposition de courts résumés sur la situation politique, économique, sociale et culturelle d'une part, d'indices fragmentaires sur le personnage d'autre part », ajoute-t-il. Pour être plus proche de la vérité, plaide Mohammed Arkoun, on devrait concevoir tout exercice biographique comme « une patiente reconstitution de la trame psychologique qui se tisse pour chaque homme au contact du monde extérieur²⁶ ».

24. Ch. Pellat, *op. cit.*, 267.

25. M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X^e siècle : Miskawayh philosophe et historien*, Paris, 1970.

26. M. Arkoun, *op. cit.*, 55.

Parmi les prédécesseurs, seul Louis Massignon trouve grâce sous sa plume. Il le tient pour son précurseur. A ses yeux, *La Passion de Hallâj* reste l'illustration exemplaire du refus d'accorder priorité à la filiation des idées considérées comme des essences circulant en dehors des contingences sociopolitiques et économiques. Cette lecture de l'*opus magnum* du maître de l'orientalisme français contemporain semble être influencée par le paradigme explicatif de la nouvelle histoire se réclamant de l'« École des Annales » dont Mohammed Arkoun revendique expressément l'acquis. Dès l'Avertissement, il pose Miskawayh et son œuvre comme « produit et soutien d'une réalité socioculturelle globale²⁷ », laquelle est au demeurant suffisamment complexe pour être étudiée pour elle-même dans la perspective d'histoire globale chère à Fernand Braudel²⁸. Il tourne ainsi le dos à l'investigation philologique à laquelle il substitue « une enquête permanente sur l'interaction qui se manifeste partout entre l'ordre de l'esprit et l'ordre des réalités matérielles²⁹ ». Pour atteindre son but, il en appelle à l'analyse thématique et à l'explication sociologique.

Ainsi que nous aurons l'occasion de le relever, après Mohammed Arkoun, l'étude des trajectoires de figures intellectuelles en contexte islamique enregistre de réelles avancées. Mais les progrès enregistrés ne lui ont pas épargné les décrochages dont certains constituent une régression épistémologique indéniable en considération des avancées réalisées depuis Louis Massignon. S'il reprend à son compte la notion d'« humanisme vécu » forgée par Mohammed Arkoun, pour l'appliquer à l'étude d'Abû Hayyan al-Tawhîdî, Marc Bergé par exemple ignore complètement les visées théoriques et méthodologiques de son devancier. En accord avec un usage établi dans la tradition philologique classique, il découpe son travail en deux parties pour, dans la première, traiter « la formation et la

27. M. Arkoun, *op. cit.*, 13.

28. Que l'auteur de *La Méditerranée* nomme aussi « histoire structurale » : *Écrits sur l'histoire*, Paris ; 1994, II, 277.

29. M. Arkoun, *op. cit.*, 139.

personnalité morale » de l'écrivain de Bagdad au X^e siècle et, dans la seconde, aborder sa « personnalité intellectuelle et littéraire », c'est-à-dire son *adab* ou, plus exactement, les thèmes religieux, philosophiques, scientifiques, littéraires et linguistiques répertoriés dans ses écrits³⁰.

Plus récemment, Abdesselam Cheddadi a livré d'Ibn Khaldûn une étude ayant pour ambition d'appréhender « l'homme et le théoricien de la civilisation ». Et du coup, il n'a pu éviter le tropisme consistant à organiser le matériel se rapportant à « l'un des personnages les plus fascinants de la culture arabo-musulmane » en deux blocs narratifs : l'individu d'un côté, son œuvre de l'autre. Bien qu'il soit parti du présupposé selon lequel la biographie d'un écrivain éclaire son œuvre, il s'est pourtant interdit d'aller jusqu'à tirer de son personnage le portrait biographique au motif que « nous ne sommes guères renseignés sur sa vie personnelle, son enfance, sa vie familiale, ses activités ordinaires, tous les petits faits intimes qui constituent le fond d'une biographie au sens moderne du terme, et risquons de ne l'être jamais, tout simplement parce que le discours sur soi et sur autrui obéit, dans la culture islamique, à des critères et des règles de réserve qui ne favorisent pas ce genre d'expression. » Ce qui est une manière de dire : il n'est pas possible de faire la biographie d'Ibn Khaldûn par la faute de la culture à laquelle il appartient qui n'a pas su cultiver le genre littéraire biographique. Si tel était le cas, pourquoi alors avoir traduit un des écrits d'Ibn Khaldûn – le *Ta'rîf* – sous le titre d'*Autobiographie* ? N'est-ce pas pour signifier que, pas plus que les autres savants et écrivains médiévaux, Ibn Khaldûn n'a ignoré l'écriture des identités³¹ ? Pourquoi, après

30. M. Bergé, *Pour un humanisme vécu : Abû Hayyân al-Tawhîdî. Essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IV^e/Xe siècle (entre 310/922 et 320/932-414/1023)*, Damas, Institut Français de Damas, 1979.

31. Ibn Khaldûn, *Le Livre des Exemples, t. I, Autobiographie, Muqaddima*, traduction, présentation et notes par A. Cheddadi, Paris, 2002. Auparavant, A. Cheddadi avait publié sa traduction du *Ta'rîf* sous un titre qui n'assume que

avoir jugé les sources « insuffisantes pour faire une biographie au sens moderne », faire une marche-arrière pour louer « leur richesse remarquable » ? Ce que l'auteur nomme « les principaux éléments » de la vie d'Ibn Khaldûn sont si nombreux qu'ils remplissent plus de cent pages censées résoudre « nos questions sur les aspects individuels et communautaires de la personnalité [d'Ibn Khaldûn]³² ».

Tous ces « éléments » sont biographiques. Pourquoi n'auraient-ils pas permis de produire « une biographie au sens moderne du terme » ? Encore faut-il savoir ce qu'est « une biographie au sens moderne ». Abdesselam Cheddadi ne le dit pas sinon de façon métonymique. Osons le faire à sa place. Les manques qu'il décèle dans l'écriture biographique en contexte islamique indiquent qu'il s'agit d'une biographie de conception naturaliste et de schéma génétique chevillée à une narration dramatisée de manière rhétorique. Moderne cette écriture biographique ? Pas plus que la façon qui consiste à faire du contexte socioculturel un « arrière-plan³³ ». Lorsqu'elle est utilisée au milieu du XX^e siècle par Montgomery Watt, cette notion picturale d'arrière-plan revêt incontestablement une dimension inédite et novatrice dans un champ d'étude largement dominé par les philologues. De nos jours, elle est un lieu commun qui pose plus de problèmes qu'il permet d'en résoudre.

De ce fait, en s'engageant dans « une présentation à grands traits », esquissée en forme de « tableau », Abdesselam Cheddadi se livre à un exercice qui reste commode d'un point de vue didactique mais ravageur d'un point de vue gnoséologique. Dire que « le milieu culturel maghrébin n'a pas seulement forgé la personnalité intellectuelle d'Ibn Khaldûn, il a profondément marqué la problématique et le ton de son œuvre³⁴ », c'est tenir pour acquis ce qui

la deuxième séquence du titre (*rihlatuhu sharqan wa gharban*) : *Le Voyage d'Orient et d'Occident*, Paris, 1980.

32. A. Cheddadi, *Ibn Khaldûn : L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, 2006, 15-17.

33. A. Cheddadi titre son chapitre IV : « L'arrière-plan culturel maghrébin ».

34. A. Cheddadi, *op. cit.*, 41.

reste à démontrer. Car on pourrait aussi bien tenir pareils propos sur n'importe quel autre lettré maghrébin de l'époque, à plus forte raison lorsque celui-ci a vécu à Tunis, Tlemcen ou Fès. Prenons Ibn Khaldûn et Ibn 'Arafa : les deux hommes sont des compatriotes, des condisciples et des rivaux. Mais le profil lettré de l'un n'est pas celui de l'autre. Leurs itinéraires intellectuels respectifs sont représentatifs de deux traditions congruentes dans la culture islamique : les « sciences rationnelles » (*'ulûm 'aqliyya*) pour l'un, les « sciences traditionnelles » (*'ulûm naqliyya*) pour l'autre. L'un est devenu le grand historien que l'on connaît, l'autre a associé son nom à l'étude du droit dont il est devenu une référence en Occident musulman. Ces deux possibilités existent qui sont inscrites dans le cadre cognitif de la culture maghrébine médiévale. Le choix de l'une ou de l'autre, aussi bien que des deux à la fois, peut être étudié dans une perspective psychanalytique comme un phénomène inconscient³⁵. Mais une telle approche doit pouvoir se combiner avec une analyse conduite en termes de ressources socioculturelles pertinentes car, comme le rappelle Giovanni Levi, « aucun système normatif n'est, de fait, assez structuré pour éliminer toute possibilité de choix conscient, de manipulation ou d'interprétation des règles, de négociation³⁶ ». Si tel est le cas, alors un même cadre d'expérience sociale est susceptible de produire des expériences de singularisation individuelle aussi variées que diverses.

En se tournant vers les biographies de l'émir 'Abd al-Qâdir élaborées, dans le contexte de la décolonisation, on relève que le combat du chef algérien est réexaminé à la lumière d'un nouveau cadre d'intelligibilité : celui de la résistance algérienne à la conquête française duquel il émerge selon les uns comme « le précurseur de

35. Comme le pré suppose le concept de « personnalité de base », A. Kardiner, *L'Individu et la société*, Paris, 1969. Peu de biographies orientalistes ont exploré l'approche psychanalytique à laquelle a recouru le *Mahomet* de Maxime Rodinson. Dans sa biographie de Miskawayh, Mohammed Arkoun fait allusion au concept kardinien de « personnalité de base » mais n'en explore pas les possibilités opératoires.

36. G. Levi, « Les usages de la biographie », *op. cit.*, 1333.

la Nation et de l'État national algérien³⁷ », selon les autres comme « le fondateur de la nationalité algérienne³⁸ ». Mais l'approche biographique de l'Émir ne rompt pas avec son ancien régime rhétorique : celui de la célébration et de l'exemplarification. Elle reste tout entière contenue dans ce témoignage d'Ernest Renan : sur son exemplaire de la « Lettre aux Français », conservé à la Bibliothèque nationale de France, le grand orientaliste français a noté au crayon, en 1858, cette observation en face du nom de l'auteur : « L'homme le plus prodigieux de notre siècle ». Dans sa lancée, il décrit le penseur algérien taillé dans l'« étoffe d'un Mahomet », c'est-à-dire d'un visionnaire habité par une puissance d'esprit et une imagination créatrice hors du commun.

S'il est enthousiaste cet éloge confine au paradoxe. Car Ernest Renan n'avait aucune espèce de considération pour les Arabes (musulmans) de son époque qu'il tenait pour une « race finie » dont seul le passé de grandeur restait digne d'intérêt. Dans son tableau clinique de la dégénérescence raciale des Arabes, l'Émir apparaît forcément comme une figure d'exception, une anomalie admirable, dérogeant insolemment au paradigme explicatif d'une humanité instituée en une hiérarchie au sommet de laquelle trône le Blanc « dolichocéphale ». Ce discours de la méthode d'un XIX^e siècle scientifique dénie aux peuples dits dégénérés une grande part de leur historicité assimilée à leur prétendue constitution de caractère. Avant d'être un astre mort, les Arabes ont brillé de mille éclats. Ils ont produit des œuvres remarquables dont le XIX^e siècle a fait relever l'étude de la méthode « historique-philologique ». Et fourni au genre humain des spécimens illustres dont la connaissance est dévolue à la méthode biographique. Renan a lui-même participé à la mise en œuvre

37. R. Danziger, *Abd-al-Qadir and the Algerians. Resistance to the French and Internal Consolidation*, New York and London, 1977. La citation est empruntée à l'article-compte rendu de E. Gellner, « Rulers and Tribesmen », in *Middle Eastern Studies*, Vol. 15, No. 1, 1979), 106-113 [référence p. 106]

38. M. Emerit, *L'Algérie à l'époque d'Abd-El-Kader*, Paris, 1951 (rééd. aux éd. Bouchène en 2003).

de ces deux modèles de la connaissance : en plus d'avoir écrit des essais portant sur l'histoire du judaïsme et du christianisme et une biographie de Jésus qui a fait scandale, il a esquissé le portrait du fondateur de l'islam³⁹ et fouillé celui du maître arabe des universités de l'Europe latine – Averroès. Marquée par l'historicisme, l'époque se prête au genre biographique. Elle gratifie l'Émir de ses premières biographies⁴⁰.

Depuis le commencement, les biographies de l'émir algérien participent d'un discours de célébration, non pas de l'homme, et encore moins de son peuple, mais, derrière le trophée magnifique, de l'exaltation du conquérant. Lorsque, en 1852, 'Abd al-Qâdir entre dans la *Biographie des célébrités militaires des armées de terre et de mer de 1789 à 1850* de Charles Mullié, comme quasiment tous les autres pensionnaires étrangers du dictionnaire biographique, il est annexé à un territoire de la bravoure et de l'illustration militaire qui est celui de la France⁴¹. Cette manière de biographier le vaincu pour mieux célébrer le vainqueur est encore mieux illustrée par la *Nouvelle biographie générale* dirigée par Ferdinand Höfer. L'auteur de la notice attaque son incipit par des propos qui ruissellent du désir de conquête : « Jugé au point de vue historique, en dehors de tous les préjugés de notre civilisation, c'est un des hommes les plus extraor-

39. Parmi les biographies des fondateurs de religion, il juge celle du prophète de l'islam la seule possible : « Mahomet, écrit-il, est réellement un personnage historique : nous le touchons de toutes parts [...]. Sa vie est demeurée une biographie comme une autre, sans prodiges, sans exagération », E. Renan, « Mahomet et les origines de l'islamisme », in *Études d'histoire religieuse* (1857), suivi de *Nouvelles études religieuses* (1884), édition établie par H. Pischari, Paris, 1992, 168-220 [référence, p. 176].

40. Cette vulgate devient la clé d'analyse des peuples colonisés. Un de ses modèles d'application est pour ce qui concerne le Maghreb : E.-Félix Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord : Les Siècles obscurs de l'Afrique du Nord*, Paris, 1922.

41. « Abd-el-Kader », dans Ch. Mullié, *Biographie des célébrités militaires des armées de terre et de mer de 1789 à 1850*, 1852 : http://fr.wikisource.org/wiki/Biographie_des_c%C3%A9l%C3%A9brit%C3%A9s_militaires_des_arm%C3%A9es_de_terre_et_de_mer_de_1789_%C3%A0_1850_%E2%80%94_A#ABD-EL-KADER.

dinaires de notre époque. Jugurtha moderne, il a, pendant quatorze ans, tenu en échec les forces d'une des plus puissantes nations de la terre. *Sa biographie, c'est l'histoire même de nos succès et de nos revers sur la terre d'Afrique*. Aussi mérite-t-elle ici une large place⁴² ». Après avoir dépossédé le peuple algérien de son pays, le conquérant colonial le dépouille du symbole de sa résistance désespérée. Cette mise en biographie coloniale de l'Émir est amplifiée en 1863 sous la forme d'un monument littéraire par Alexandre Bellemare⁴³. Pourtant, à la veille des célébrations qui accompagnent le « Centenaire de l'Algérie française », comme pour exorciser les peurs de la société coloniale, le discours sur l'Émir change : il ne s'agit plus de camper le combattant valeureux défait par plus valeureux que lui mais d'exhiber le « simple chef religieux ». Le général Paul Azan, qui a dirigé le service historique de l'armée française de 1928 à 1933, consigne, dès 1925, cette « conception imposée par l'histoire officielle⁴⁴ » dans une nouvelle biographie de l'Émir dont on ne mesure toute la portée politique et idéologique que six ans plus tard lorsque le même général rédige une « Conquête et pacification de l'Algérie » qu'il conçoit comme une suite à son « Émir Abd el-Kader » : après avoir raconté « l'histoire militaire de l'Algérie vue du côté indigène », il entreprend de narrer « l'histoire militaire de l'Algérie vue du côté français⁴⁵ ».

Le nationalisme algérien en quête d'éponyme ne pouvait laisser 'Abd al-Qâdir tenu en otage par la doxa coloniale. À la célébration du vainqueur, il substitue dans le développement de sa pro-

42. « Abd-el-Kader », *Nouvelle biographie générale*, sous la direction de Ferdinand Hœfer, 1852, T. 1, 67a-81a [référence, p. 67a] : <http://www.archive.org/stream/nouvellebiograp33didgoog#page/n55/mode/1up>.

43. A. Bellemare, *Abd el-Kader : sa vie politique et militaire*, Paris, Hachette, 1863 ; réédition : Paris, Éditions Bouchène, 2003.

44. M. Emerit, « Histoire de l'Algérie : progrès et recul », in *Annales ESC*, Vol. 17, N° 6, 1962, 1211-1214, [référence, p. 1214].

45. P. Azan, *L'Émir Abd el Kader 1803-1883: du fanatisme musulman au patriotisme français*, Paris, 1925 ; du même, *Conquête et pacification de l'Algérie*, Paris, 1931.

pre conscience une contre-célébration du vaincu à travers laquelle l'Émir combattant est érigé en référence fondatrice, mieux en emblème onomastique d'une nation en lutte pour reconquérir sa souveraineté. La presse algérienne en arabe et en français s'empare de cette nationalisation du personnage pour la socialiser à travers son lectorat. Son discours, ainsi que celui des intellectuels nationalistes, se déploie en creux du discours colonial tantôt comme une inversion, tantôt comme une négation. Un de ces moments forts de reconquête identitaire de l'Émir est la publication en 1946 par Mohammed-Cherif Sahli, un des plus brillants idéologues nationalistes, d'un « Abdelkader, le chevalier de la foi⁴⁶ ». L'année suivante, l'écrivain Kateb Yacine donne à Paris une conférence retentissante sur l'Émir à une date qui coïncide avec le deuxième anniversaire de l'insurrection nationaliste du 8 mai 1945 à laquelle il avait personnellement participé. La conférence est publiée en Algérie chez le même éditeur nationaliste Al-Nahda sous un titre programmatique qui ne laisse planer aucun mystère quant à l'usage politique qui est fait de l'Émir : « Abdelkader et l'indépendance algérienne⁴⁷. »

Mais à l'indépendance, c'est un autre ouvrage, vieux d'un siècle, qui est officiellement opposé par l'État national à la biographie coloniale de l'Émir : « *The Life of Abdel Kader, ex-Sultan of the Arab of Algeria* » du colonel Charles-Henry Churchill⁴⁸. Bien que dédié à l'empereur Napoléon III, le livre présente l'avantage de se décliner en grande partie comme la mémoire vivante de l'Émir dont une lettre de sa main placée en tête du volume, datée du 1 *Jumâdâ* I 1273/25 décembre 1856, atteste l'estime qu'il a porté à l'officier

46. M.-C. Sahli, *Abdelkader, le chevalier de la foi*, Alger, Al-Nahda, 1946. À la fin de sa vie, l'auteur a réuni ses autres textes sur l'Émir dans un recueil intitulé : *L'Émir Abdelkader, mythe français et réalité algérienne*, Alger, 1988.

47. K. Yacine, *Abdelkader et l'indépendance algérienne*, Alger, Imprimerie En-Nahda, 1948.

48. Colonel [Ch.-H.] Churchill, *The Life of Abdel Kader, ex-Sultan of the Arab of Algeria*, London, 1867, trad. en français : M. Habar, *La Vie d'Abdel Kader*, Alger, 1974. L'ouvrage est traduit en arabe par l'historien nationaliste de tendance culturaliste Belkacem Saadallah.

britannique⁴⁹. Là n'est cependant pas l'enjeu fondamental de cette biographie : à l'image du vaincu magnifique et du chef religieux fanatique que la doxa coloniale s'est attachée tour à tour à dépeindre de l'Algérien, elle substitue le portrait d'un homme d'État en guerre contre une puissance étrangère avec « ses campagnes [militaires], ses plans de réforme et ses principes de gouvernement » (*his campaigns, his mode of administration, his plans of reform, and his principles of government*)⁵⁰. Ce qui constitue une remarquable anticipation de la doctrine officielle de l'« Émir Abdelkader fondateur de l'État algérien moderne ». Les biographies de l'Émir conçues dans cette optique trouvent dans la thématique churchillienne un patron narratif qu'elles investissent de leurs visées téléologiques⁵¹. Dans ce contexte, d'autres écrits voient le jour qui s'attachent à reconstituer les épopées des autres chefs de la résistance anticoloniale (Moqrani, Cheikh El-Haddad, Bouamama, etc.). Et les uns et les autres concourent à la fabrique d'une « biographie de la nation⁵² ».

Les biographes académiques de 'Abd al-Qâdir n'ont pas fait mieux. Ils ont continué de recourir au modèle génétique dominant dans l'écriture biographique et d'orner leur prose de la rhétorique de l'inouï sans se soucier de s'interroger sur le genre littéraire. Les seules véritables innovations sont celles qui ont consisté à projeter

49. L'ouvrage se présente en effet comme « écrit sous (la) dictée (de l'émir) et compilé à partir d'autres sources authentiques » (*written from his own dictation, and compiled from other authentic sources*). L'auteur rapporte que l'Émir, qui connaissait « Abdel Kader, sa vie politique et militaire de Bellemare », ainsi que « La Conquête d'Alger » de Pellissier de Reynaud, lui aurait demandé de rectifier leurs erreurs en lui fournissant « un solide compte rendu et une information originale » (*a vast amount of valuable and important original information from himself*), Ch. H. Churchill, *The Life of Abdel Kader*, op. cit., X-XI.

50. *The Life of Abdel Kader*, op. cit., VIII.

51. Voir par exemple A. Boutaleb, *L'Émir Abdelkader et la formation de la nation algérienne*, Alger, 1990.

52. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso [imprints of New Left Books], London, 1983, 1991 [éd. révisée et augmentée de deux chapitres], trad. française P.-E. Dauzat : *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, 1996.

des lumières nouvelles, d'une part, sur une dimension méconnue de la personnalité de l'Émir – celle d'un maître de la spéculation mystique⁵³ – et, d'autre part, sur la transfiguration du personnage en héros national⁵⁴. Il s'agit-là de jalons qui pourraient conduire vers une « biographie totale » de l'Émir, comme se sont attachés à faire Louis Massignon dans le passé avec sa *Passion de Hallâj* et Jacques Le Goff plus récemment avec son *Saint Louis*. Soit une biographie qui articule l'historicité d'un parcours individuel prestigieux et son déploiement transhistorique comme image, symbole ou mythe.

Le mérite de Jacques Le Goff est en effet d'avoir séparé dans l'opération biographique la modalité historique de la modalité textuelle. Tandis que le sens de l'une s'épuise – en principe – dans la vie du personnage biographié, le sens de l'autre continue d'augmenter *post-mortem* jusqu'à couvrir de son épaisseur cette dernière au point de ne plus pouvoir permettre parfois (souvent ?) de distinguer entre réalité historique et réalité textuelle. D'où la question paradoxale : « Saint Louis a-t-il existé⁵⁵ ? » Pour répondre à cette question, l'historien médiéviste a entrepris de déconstruire les discours sur le personnage Saint Louis avant de s'engager dans la construction de sa

53. Émir Abd El-Kader, *Ecrits spirituels*, présentés et traduits de l'arabe par M. Chodkiewicz, Paris, 1982. Éclairés par une introduction d'une vingtaine de pages d'une grande densité, les 39 textes traduits présentent les « thèmes majeurs » de l'enseignement spirituel de l'émir contenu dans son *Kitâb al-Mawâqif* dont L. Massignon est l'un des premiers à signaler l'importance et dont M. Lagarde a depuis livré une traduction intégrale : 'Abd al-Qâdir al-Djazzâ'irî, *Le Livre des haltes*, présenté, traduit et annoté par M. Lagarde, Leyden, 2002, 3 vol. Les biographies de l'Émir conçues, en 1994, par Bruno Etienne et, en 2008, par Ahmed Bouyerdène s'inscrivent dans cette redécouverte spirituelle de l'émir.

54. Voir parmi les travaux de François Pouillon : « Abd el-Kader, icône de la nation algérienne », in A. Dayan Rosenman & L. Valensi (eds), *La guerre d'Algérie dans la mémoire et l'imaginaire*, Paris, 2004, 87-102, et du même « Les images de l'émir Abdelkader : de l'Algérie coloniale à l'Algérie algérienne », in O. Carlier & R. Nollez-Goldbach (dir.), *Le corps du leader. Construction et représentation dans les pays du Sud*, Paris, 2008, pp. 163-170.

55. J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, 314.

biographie historique. Ce travail de déconstruction est nécessaire ; il est la condition pour faire d'une biographie individuelle une biographie historique. Dans son *Saladin*, Anne-Marie Eddé a exploré cette méthode que l'on pourrait qualifier de déconstructionniste si le terme n'appartenait déjà à la grammatologie derridienne où il désigne une toute autre pratique herméneutique. En se proposant d'étudier « l'homme et son monde », « l'homme dans son monde⁵⁶ », pour aller à la rencontre d'une personnalité qui existe pour les autres, avant que pour elle-même, l'historienne n'a pas manqué d'articuler son propos sur ce que Saladin, victime « du succès de sa légende⁵⁷ », a représenté et continue de représenter en tant que modèle de souveraineté et en tant que figure mythique de l'islam.

Les études sur l'Émir ont tout à gagner en s'orientant dans cette voie. Mais pour y parvenir, il faudra se défaire de l'idée que le genre biographique est une littérisation de l'idéologie du don, du génie⁵⁸. Depuis un quart de siècle, les sciences sociales ont dénoncé la mystification qui consiste, au moyen de la chronologie et de la narration, à mettre en intrigue des singularités individuelles pour les dramatiser comme des modèles d'exemplarité. A l'occasion, elles ont récusé le présupposé selon lequel l'individu habite la totalité de son moi et les événements qui lui sont prêtés forment la trame de son action, laquelle se déroulent de manière continue et linéaire. Au terme de sa déconstruction, le savoir biographique, ou plutôt sa version naturaliste, paraît relever moins de l'élaboration historique que de la construction généalogique, voire de la fiction. Parce qu'il

56. A.-M. Eddé, *Saladin*, Paris, 2008, 19-20.

57. *Op. cit.*, 583.

58. Ce qui – bien sûr – n'a rien à voir avec l'étude des « génies » : dans sa « Sociologie d'un génie », ouvrage posthume, Norbert Elias dénoue le « cas Mozart » comme une « constellation » de liens d'interdépendance que le musicien a entretenus avec son milieu, en multipliant les éléments d'explication : habitus familial, position des musiciens dans la société salzbourgeoise du XVIII^e siècle, structure du marché de l'art, N. Elias, *Mozart. Zur Soziologie eines Genies*, Michael Schröter (ed.), Frankfurt am Main, 1991 ; trad. française : *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, 1991.

reste foncièrement rhétorique, sa technique narrative procède plus sûrement du storytelling⁵⁹.

Pierre Bourdieu est le sociologue-épistémologue qui a le plus radicalement déconstruit ce type de discours biographique auquel il a proposé de substituer une démarche analytique consistant à aller vers une « description rigoureuse de la personnalité désignée par le nom propre » qu'il définit comme « l'ensemble des positions simultanément occupées à un moment donné du temps par une individualité biologique socialement instituée agissant comme support d'un ensemble d'attributs et d'attributions propres à lui permettre d'intervenir comme agent efficient dans différents champs⁶⁰ ». En lui emboîtant le pas, Jean-Claude Passeron a dénoncé non pas le déficit cognitif que Pierre Bourdieu a prêté au genre mais son surcroît de signification qui tend à constituer tout détail en élément fonctionnel, c'est-à-dire « à rendre pertinente, par rapport à l'intrigue, toute information portant sur le contexte et vice-versa⁶¹ ». Seulement en rendant interchangeables les individus, cette analyse en termes de flux ne permet pas de tenir compte de leur singularité⁶². Il faut at-

59. Pour s'être lui-même exercé au genre biographique, Marc Ferro, codirecteur des *Annales HSS*, a défendu l'idée que les historiens doivent prendre en compte ces attentes du sens commun : « La biographie répond – selon lui – à une demande sociale ; et les citoyens savent bien, d'expérience, que les individus en tant que tels exercent un rôle qu'il est nécessaire d'apprécier », « La biographie, cette handicapée de l'histoire », in *Le magazine littéraire*, avril 1989, 85. En clair, même renouvelé par les méthodes académiques, le genre biographique doit continuer de reproduire les structures narratives du romanesque ! Ce que dénonce son collègue aux *Annales* Jacques Le Goff : « Ce qui me désole dans l'actuelle prolifération de biographies, observe-t-il, c'est que beaucoup sont de purs et simples retours à la biographie traditionnelle, superficielle, anecdotique, platement chronologique, sacrifiant à une psychologie désuète, incapable de montrer la signification historique générale d'une vie individuelle », « Comment écrire une biographie historique aujourd'hui », in *Le Débat*, 54, 1989, 48-53 [référence, p. 50-51].

60. P. Bourdieu, « L'illusion biographique », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 66, 62/63, 1986, 69-72 [référence, p. 72].

61. J.-C. Passeron, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », in *Revue française de sociologie*, Vol. 31, N° 1, 1990, 3-22 [référence, p. 6].

62. « J'appelle analyses de flux, dit J.-C. Passeron, les analyses longitudinales

tendre quasiment deux décennies pour que Bernard Lahire, disciple indirect de Pierre Bourdieu, entreprenne de réaliser une véritable sociologie de l'individu, non sans infléchir les propositions du maître, en mettant l'accent sur « la pluralité des dispositions et des compétences, d'une part, la variété des contextes de leur actualisation, d'autre part⁶³ », pour restituer l'individu à la variation de ses comportements en fonction des pratiques, des contextes d'action et des circonstances qui s'offrent à lui.

Pierre Bourdieu et ses continuateurs ont ainsi ouvert la voie au développement de ce que Giovanni Levi a proposé d'appeler la « biographie modale ». Dans la mesure où elle sert à « illustrer des formes typiques de comportement ou de statut⁶⁴ », cette forme de biographie présente maintes analogies avec l'approche prosopographique. Car elle ne se préoccupe de la trame de personnes singulières que pour dramatiser des caractéristiques de groupes. Sous son action, « le singulier devient une entrée dans le général⁶⁵ ».

À cette approche biographique prenant pour point de départ l'inscription sociale, Mary Douglas a substitué une autre approche faisant de la ressource culturelle son fondement, à l'appui d'un concept de la culture comprise comme « la collection publiquement partagée de principes et de valeurs utilisés à chaque moment

qui ne connaissent les individus qu'en tant qu'ils peuvent se remplacer les uns les autres sous certaines conditions : elles procèdent comme ces analyses des courants marins qui, pour leur propos, peuvent se satisfaire d'identifier dans des masses d'eau des caractéristiques de vitesse, de direction, de température, de composition chimique et d'en mesurer les variations sans s'astreindre au suivi individuel des molécules qui composent le courant et encore moins à la description de leur mouvement brownien », *op. cit.*, 7.

63. B. Lahire, *La culture des individus : dissonances individuelles et distinction de soi*, Paris, 2004, 14.

64. G. Levi, « Les usages de la biographie », in *Annales ESC*, Vol. 44, N° 6, 1989, 1325-1336 [référence, p. 1330]. Le théoricien de la *microstoria* a illustré sa conception de la biographie par l'exemple d'un obscur exorciste du XVII^e siècle : *Le pouvoir au village. Essai sur un exorciste du Piémont au XVII^e siècle*, Paris, 1989, avec une présentation de J. Revel, « L'histoire au ras-du-sol ».

65. F. Dosse, *Le Pari biographique. Écrire une vie*, Paris, 2005, 213.

pour justifier les conduites⁶⁶ ». Mary Douglas ne sort pas du cadre d'analyse du paradigme durkheimien lors même qu'elle en récuse la conception de l'individu comparé à « un chien dressé qui tracerait son chemin dans un labyrinthe institutionnel⁶⁷ ». Son parti-pris est celui d'un individu ayant une conscience plus ou moins étendue de sa place dans la totalité sociale et qui, entre différents modèles de conduites possibles, choisit celui qui lui permet de modifier le contexte dans lequel il déploie son action ou, au contraire, de s'y installer au mieux de ses intérêts. Circonscrits, les choix opérés sont tributaires des possibilités et des contraintes que le contexte offrant son théâtre à l'action individuelle permet d'un côté et impose de l'autre.

À en croire Peter Brown, à sa parution en 1970, *Natural Symbols* – un des premiers livres dans lesquels Mary Douglas a exposé sa théorie – a beaucoup « circulé parmi les historiens britanniques⁶⁸ ». Le livre est devenu, entre les mains des historiens, le moyen de délivrer « les textes religieux d'un état d'isolement presque total à l'égard du contexte d'une société vivante⁶⁹. » En tant que spécialiste de l'Antiquité tardive, Peter Brown en a tiré lui-même la conviction que « l'émergence de figures religieuses inaccoutumées – tel le saint homme dans la Syrie du V^e siècle – se comprenaient mieux dans le cadre du contexte social précis dans lequel elles fonctionnaient⁷⁰ ». À condition de ne voir dans ce contexte social ni un sous-bassement sur lequel s'élèvent et s'épanouissent des représentations et des significations ni un arrière-plan servant de décorum aux actions des

66. M. Douglas, *Risk Acceptability According to the Social Sciences*, Londres, 1986, 67, cité in M. Calvez, « L'analyse culturelle de Mary Douglas : une contribution à la sociologie des institutions », in *SociologieS* [En ligne], *Théories et recherches*, 2006, URL : <http://sociologies.revues.org/index522.html>.

67. M. Douglas, *Cultural Bias*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional paper n° 35, 1978, 5.

68. M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londres, 1970. 69. *Ibid.*, 13.

70. P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard UP, 1978, trad. A. Rousselle : *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983, 9.

individus, mais le cadre social de l'expérience individuelle considérée. Un tel cadre vient-il à changer, il fait bouger les sensibilités ou les styles de religiosité qui se modifient au gré des médiatisations libérées par un jeu complexe de transaction et de négociation des actions et de leur sens.

Aujourd'hui, pareille assomption fait partie du savoir partagé entre historiens pratiquant leur discipline comme une science sociale. Mais la rupture dont elle est le nom est restée marginale dans les domaines de la connaissance se développant sous l'emprise de la philologie classique dont il faut rappeler la fâcheuse manie de découper les productions scientifiques et littéraires en « œuvres majeures » et « œuvres mineures » et de les considérer en dehors de leur contexte, c'est-à-dire de leur horizon socioculturel de production et de réception.

Plus que toute autre discipline, l'anthropologie a permis aux nouveaux historiens préoccupés par l'action individuelle de féconder leur manière de faire de l'histoire. Désormais aucune époque historique, aucune aire culturelle ou géographique n'est épargnée par ce renouveau méthodologique. Tenu pour l'un des meilleurs historiens de la France du XVIII^e siècle, Robert Darnton a convenu depuis longtemps que « nous apprenons à classer nos sensations et à donner un sens aux choses en raisonnant à l'intérieur d'une structure qui nous est fournie par notre culture⁷¹ ». Lecteur attentif de Mary Douglas, il a préféré se tourner vers l'approche herméneutique de l'anthropologie interprétative. Sous l'influence de Clifford Geertz, il assimile les individus à des acteurs dont il revient à l'analyste de déchiffrer les actions pour comprendre ce qu'ils expriment : des expressions symboliques aussi complexes que multiples pouvant, de ce fait, susciter des interprétations concurrentes qui, tout en étant divergentes, restent aussi valides les unes que les autres.

Clifford Geertz a en effet ouvert la voie à ce qui est convenu d'appeler la « biographie herméneutique » laquelle a trouvé terrain

71. R. Darnton, *The Great Cat Massacre*, Basic Books, 1984, trad. M.-A. Revellat : *Le grand massacre des chats*, Paris, 1985, rééd. 2011, 19.

d'expérimentation au Maghreb, grâce à ses disciples⁷². Sa caractéristique principale est d'accorder une attention particulière aux ressources langagières et à la capacité des locuteurs de les manier avec plus ou moins de virtuosité pour « négocier la réalité⁷³ ». Clifford Geertz a par ailleurs influencé l'anthropologie historique maghrébine dont il est lui-même un des initiateurs.

Contre les explications segmentaires d'Ernst Gellner, il a défendu l'idée que la société marocaine précoloniale n'était pas formée de groupes sociaux (*corporate groups*) aux contours distincts mais de « noyaux de pouvoir » (familles, villages, clans, zaouïas, armée, etc.) mobilisables au moyen de ressources culturelles reconnues. Le Makhzen et les zaouïas en constituent les deux pôles principaux de mobilisation. Concurrents, ils sont aussi convergents. Car la tension entre le sultan et le saint se résout dans une commune référence à une source unique de l'autorité religieuse : le maraboutisme⁷⁴.

72. Des élèves du maître ont investi ce terrain, en particulier P. Rabinow et L. Rosen. Du premier, voir *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, University of Chicago Press, 1975 et *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977, trad. T. Jolas : *Ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*, préf. de Pierre Bourdieu, Paris, 1988. Du second, voir *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, University of Chicago Press, 1984 et *Varieties of Muslim Experience: Encounters with Arab Political and Cultural Life*, University of Chicago Press, 2008. Cf. également D. Eickelman, *Moroccan Islam; Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, University of Texas Press, 1976, et, du même, *The Middle East: An Anthropological Approach*, Printice-Hall, 1981; V. Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago UP, 1980.

73. Pour paraphraser le titre de l'ouvrage cité dans la note précédente de L. Rosen.

74. C. Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale UP, 1968, trad. J.-B. Grasset : *Observer l'islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, 1992, 110 et suiv. ; *ibid.*, « In Search of North Africa », in *New York Review of Books*, 22 April 1971, 20–24, 20–21, et *ibid.*, « Suq: the Bazaar Economy in Sefrou », in Geertz, H. Gertz, and L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, 1979, 123–313, 235, 234.

Testant ce modèle d'analyse, Abdallah Hammoudi a étudié la biographie du fondateur de la zaouïa de Tamgrout en montrant comment, entre différentes ressources culturelles de la sainteté – le mahdisme, la thaumaturgie, le djihadisme –, M'hammad b. Nâsir al-Dar'î (m. 1085/1674) a choisi la voie patiente du savoir ('ilm), de l'initiation mystique et de la maîtrise des réseaux confrériques. La trajectoire du soufi berbère est ainsi analysée en termes de parcours individuel cristallisant des choix successifs et mobilisant des ressources culturelles dans un contexte de crise socioéconomique réputé propice à l'essor du type d'homme de pouvoir qu'il représente⁷⁵. D'autres recherches, conduites en particulier sur le terrain algérien, se sont engagées dans cette voie. Frayant entre texte et contexte, expression symbolique et réalité sociale (si tant est que l'on puisse séparer ces deux ordres de signification), pratiques discursives et pratiques non discursives, elles ont décelé dans les parcours individuels exhumés des paradigmes culturels endossés dans des situations particulières⁷⁶. Comme chez Mary Douglas, ici aussi l'actualisation des choix et leur cristallisation en expériences individuelles singulières s'opèrent dans le cadre de contextes socioculturels qui rendent leur possibilité à la fois pertinente et contraignante⁷⁷.

75. H. Hammoudi, « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII^e et XVIII^e siècles », in *Annales ESC*, 3-4, 1980, 615-641.

76. H. Touati, *Entre Dieu et les hommes : lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, 1994 ; F. Colonna, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changement religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, 1995.

77. Ici et là, au Maghreb et au Mashreq, les vies individuelles considérées sont celles de « personnages lourds ». Lucette Valensi a récemment proposé d'inverser cette tendance en menant « enquête sur un inconnu » : un modeste juif tunisien du XVIII^e siècle. Et comme pour un personnage illustre, l'historienne a entrepris d'étudier l'obscur individu du point de vue de « ses dispositions et de ses décisions » en tant que sujet, L. Valensi, *Mardochee Naggiar. Enquête sur un inconnu*, Paris, 2008. Cette approche a été inaugurée par Carlo Ginzburg, dans la biographie d'un meunier du Frioul au XVII^e siècle : C. Ginzburg, *Le Fromage et les vers : l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, trad. de l'italien par M. Aymard, Paris, 1980. Mais elle n'est pas sans filiation avec la méthode prosopographique à l'œuvre dans le *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* de Jean Maitron où se côtoient les personnalités

Arrêtons là nos réflexions. Dans leur inachèvement, nous souhaiterions qu'on les reconnaisse comme des pièces versées au débat sur les imbrications de l'individuel, du biographique et de l'historique, débat qui tarde à s'enclencher dans le champ disciplinaire des études arabes et islamiques malgré l'existence prometteuse de remarquables précédents.

Bien qu'elles n'aient pas la prétention d'être le discours de la méthode ayant guidé la confection du présent dossier sur l'émir 'Abd al-Qâdir, et sans enlever à ce dernier sa qualité intrinsèque, ces réflexions entendent attirer l'attention du lecteur sur la complexité des enjeux de la biographie. Les textes qui lui sont soumis peuvent aussi bien être lus séparément les uns des autres. Ainsi sera brisée la linéarité de la narration biographique et son caractère épique désenchanté. Néanmoins la convergence qu'ils expriment ne doit pas être perdue de vue. Selon qu'il s'est agi d'interroger sa quête initiatique (M. Lagarde et S. Makhoulouf), son parcours de combattant et de bâtisseur d'État (B. Brower, A. Bennison et T. Woerner), son profil d'intellectuel œcuménique (A. Bouyardène et A. Messaoudi) ou son engagement de réformateur (J.-L. Marçot), le personnage de l'Émir est campé dans des contextes différenciés négociant des sens et procédant à des choix scellés au point de contact entre un monde arabo-islamique confronté à l'effraction coloniale et une Europe en train de conquérir la Terre, et plus encore de lui imposer ses modèles normatifs comme un horizon indépassable. D'un côté, son agir apparaît bien comme celui d'un individu singulier aux prises avec les tourments des grandes interrogations de son époque à la recherche de leur chiffre qu'il découvre *in fine* dans une éthique de la discussion. De l'autre, ce même agir est celui d'une figure saillante de la civilisation et de la politique arabo-islamiques. Pour en avoir tiré une manière d'être au monde qui le spécifie, l'Émir n'a pas moins cherché à convaincre ses compatriotes de son bien-fondé en les conviant

connues comme Blanqui ou Jaurès et les obscurs et les sans grades comme les modestes délégués syndicaux de base ou les secrétaires de cellule, sans omettre les femmes.

à se livrer aux mêmes déchirantes remises en cause consenties par lui afin de reprendre pied dans le mouvement de l'histoire de crainte que celui-ci ne se fasse sans eux. Sa brûlante modernité est assurément dans cet usage inquiet du monde apaisé par sa foi en l'Homme tel qu'il s'origine dans son monothéisme œcuménique.

Houari TOUATI
(EHESS, Paris)

