

**Rima Sleiman**

**LA CRITIQUE ARABE MODERNE FACE À L'OCCIDENT:  
POUR UNE TYPOLOGIE DE LA RÉCEPTION?**

**RÉSUMÉ.** Cet article questionne les origines d'une pratique courante de la critique arabe moderne, à savoir sa lecture et son évaluation de la modernité poétique arabe à partir des normes occidentales. Il s'agit de dresser une typologie descriptive des modalités de réception des théories occidentales par les critiques arabes pour comprendre les limites d'un certain usage de l'altérité au sein de la culture arabe. Fondée sur un postulat universaliste, la critique arabe a un rapport complexe à l'Occident. Tour à tour modèle ou repoussoir, celui-ci agit souvent comme une autorité dominante et prescriptive.

**MOTS-CLÉS:** Typologie. Réception. Théories. Critique littéraire. Arabe. Altérité.

**ABSTRACT.** This article questions the origins of a current practice of modern Arab criticism, namely its reading and evaluation of Arab poetic modernity from Western point of view. The aim is to draw up a descriptive typology of the modes of reception of Western theories by Arab critics to understand the limits of a certain use of otherness within Arab culture. Founded on a universalist postulate, Arab criticism has a complex relationship with the West. Alternately, model or foil, it often acts as a dominant and prescriptive authority.

**KEYWORDS:** Typology. Reception. Theories. Literary criticism. Arabic. Otherness.

La critique arabe moderne ne tente que rarement de considérer pour elles-mêmes les questions de distance et d'altérité; au contraire, elle biaise continûment par rapport à celles-ci, en partant du postulat rarement reconsidéré d'une ressemblance fondamentale entre le même et l'autre. Dès lors, toute approche comparatiste tend à confronter des points de convergence et de divergence, confrontation usant toutefois d'outils méthodologiques similaires à

ceux déployés par l'altérité, situant les objets d'étude sur un même et unique plan. En s'inspirant du philosophe et sinologue François Jullien dans l'introduction de son essai *La valeur allusive* portant sur la poétique chinoise, on est en droit de se demander si «une telle inconséquence n'est-elle pas motivée par des réticences d'ordre idéologique», à savoir «pourquoi l'Orient serait-il essentiellement, à entendre “par essence” différent de l'Occident?»<sup>1</sup>. N'est-ce pas en effet de cet argument que l'orientalisme a jadis façonné son regard tour à tour étonné et fasciné par un Orient s'occultant peu à peu derrière ses multiples représentations? Imaginer un Orient si différent, n'est-ce pas la meilleure façon de l'affubler de dimensions si spectaculaires qu'on est en mesure de l'éloigner de soi? Dans ce sens, Jullien affirme dans son ouvrage la nécessité d'une «prudence qui consiste à ne pas user d'emblée de l'argument de l'altérité», celui-ci devant être nuancé par «le moment de la réflexion théorique jetant un doute sur l'a priori d'une similitude entre les civilisations». L'écueil inverse serait toutefois de vouloir essentialiser à tout prix cette différence culturelle. Loin de là, cet article se propose d'explorer les paradoxes internes à la critique arabe moderne dans son rapport à l'Occident. D'abord, dans le regard que cette

---

<sup>1</sup> François Jullien, *La valeur allusive, Des catégories de l'interprétation poétique dans la traduction chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)*, Editions Quadriga PUF, Normandie 2002, pp. 3-15.

critique semble porter sur elle-même; la manière dont elle se considère dans son rapport ou non rapport à l'autre, la négation de ce lien étant parfois plus révélatrice que sa simple revendication. Regard porté sur soi mais aussi présence de l'autre au sein du discours sous différentes modalités (intertexte, référence, modèle, source d'inspiration, figure de contrepoint). Cette présence est-elle contingente ou se présente-t-elle comme une nécessité: élément indispensable à la démonstration ou renvoi à valeur anecdotique? Preuve probante ou argument d'autorité? Mais aussi présence inconsciente, c'est-à-dire latente dans les postulats préjudant à l'analyse: quels présupposés sous-tendent le discours critique et modalisent par conséquent son expression et parfois son objet même?

### **1. Altérité et réception: un modèle typologique?**

Si le classement typologique ne peut prétendre à une explication pertinente de tous les enjeux théoriques de la réception de l'altérité, il propose néanmoins une entrée en matière intéressante. Car au-delà de l'ordonnance descriptive, la classification met en évidence la logique interne d'une culture. Traditionnellement, c'est la discipline de la littérature comparée qui se charge, dans le champ des études arabes, de dresser la typologie et de répertorier les catégories de l'influence et des études qui portent sur celle-ci. Dans son livre *Les*

*cercles de la comparaison: études critiques sur la relation entre l'identité et l'altérité* (2000), le critique Ḥalīl al-Šayḥ dresse dès l'introduction une typologie des modalités de la réception de l'autre à travers une définition des diverses formes d'interaction intellectuelle avec l'Occident. Il écrit<sup>2</sup>:

Les études qui suivent montrent le degré de relation entre le discours arabe critique et la méthodologie issue de l'Occident considéré comme un centre imposant le ton aux autres, et les réduisant à la simple soumission et à l'acceptation de leur statut de subordonnées<sup>3</sup>.

La description s'ouvre dans cet ouvrage consacré à l'interrogation du rapport entre le même et l'autre sur le constat d'une subordination arabe vis-à-vis du pôle occidental dominant. Pour étayer cette hypothèse, l'auteur présente différents angles d'attaque possibles. Tout d'abord, la traditionnelle étude des influences «*dirāsāt al-ta'attur wa al-t'aṭīr*» qui révèle «à quel point le discours critique arabe se caractérise par la sélectivité et l'ouverture». L'auteur pointe cependant l'émergence d'une «capacité à se libérer progressivement de l'autre par la recherche de son identité critique propre»<sup>4</sup>. Il étudie dans le premier

---

<sup>2</sup> Les traductions des citations arabes sont de l'auteure de cet article.

<sup>3</sup> Ḥalīl al-šayḥ, *Dawā'ir al-muqārana, dirāsāt naqdiyya fī al-'ilāqa bayna al-dāt wāl'āḥar* (*Les cercles de la comparaison: études critiques sur la relation entre identité et altérité*), al-mu'assasa al-'arbiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, Le Caire 2000, p. 5.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 7.

chapitre, «à la lumière de la notion d'influence, la nature de la relation entre *Les Autres Pièces*, œuvre de Jabra Ibrahim Jabra, et *Le Procès* de Kafka». Il conclut en établissant un lien d'influence et en évoquant une source d'inspiration: «*Les Autres Pièces*, ce roman qui détonne dans l'œuvre de Jabrâ, a été inspiré du *Procès*»<sup>5</sup>. La deuxième approche qui occupe le second chapitre du livre procède par «parallélisme». Les études parallèles (*dirāsāt al-tawāzī*) n'ont pas nécessairement un fondement historique rigoureux. C'est l'exemple de la comparaison entre deux œuvres sans lien direct établi entre elles, comme celle de «l'étude de l'expérience de la maladie dans l'œuvre poétique de l'Américaine Sylvia Plath et les deux poèmes «Fleurs» et «Contre qui» du poète Amal Dunqul»:

Cette comparaison a comme fondement la notion du parallèle qui ne s'appuie pas sur des relations de réception ni d'influence et qui ne cherche pas non plus à les trouver ni à les provoquer. Cette étude conclut à une ressemblance entre les deux expériences poétiques issues de la similitude entre les expériences humaines; elle pointe les aspects de cette ressemblance tout en montrant les différences qui se rapportent à la forme et à la vision<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>6</sup> Idem.

La troisième approche est celle de l'étude traductologique. L'analyse de quelques œuvres étrangères ou arabes traduites se fait ici par de multiples allers-retours comparant version originale et traduction. L'auteur propose ici une lecture critique de la traduction effectuée par l'allemande arabisante Anne Marie Schimmel de quelques poèmes arabes choisis:

J'ai lu ces traductions d'un point de vue comparatiste, révélé les connotations qu'elles présentaient, relié la traduction à son contexte en termes stylistiques, historiques et idéologiques et montré enfin les changements introduits, les rajouts effectués et les erreurs commises<sup>7</sup>.

Enfin, la dernière approche examine le discours même de la critique littéraire arabe; il s'agit de «l'étude de la conscience qu'a la critique comparatiste d'elle-même», «d'une critique de la critique» afin de «découvrir les changements dans la relation entre l'identité et l'altérité ainsi que les problématiques posées, de révéler la nature changeante de notre identité culturelle qui refuse la subordination à l'autre mais refuse aussi de se renfermer et de se recroqueviller sur elle-même»<sup>8</sup>.

L'ensemble de ce projet aux entrées multiples dresse une typologie du travail comparatiste dans sa tentative de description et de compréhension de

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>8</sup> Idem.

l'autre, et semble effectivement résumer une grande partie des approches comparatistes arabes. Il est toutefois frappant de remarquer que ces différentes méthodes, même lorsqu'elles sont dans la contestation de la subordination, dans la critique d'une sujétion aux normes importées, comme c'est le cas chez Ḥalīl al-Šayḥ, n'échappent pas à l'influence occidentale dans le choix même dont elles font l'objet. L'un des premiers paradoxes est que Ḥalīl al-Šayḥ pose sa problématique en récusant l'attitude servile de la réception arabe mais utilise dans sa critique même une typologie très proche par exemple de celle établie par «François Hartog dans sa grosse étude *Le miroir d'Hérodote* (Gallimard, 1980) [qui] met en évidence la logique d'une écriture qui fait passer une altérité opaque (le monde non grec) à une "altérité porteuse de sens" pour reprendre les mots des deux historiens Guy Bourdieu et Hervé Martin (*Les écoles historiques*, Le Seuil, 1983). François Hartog a très utilement distingué *quatre opérations* qui sont en fait des variations comparatives entre les Grecs et les autres»<sup>9</sup>. Les deux premiers cas sont les versants d'une même approche, celle de l'étude du parallèle. Premièrement, «l'opposition terme à terme avec cas d'inversion: les Égyptiens font l'envers des Grecs (les femmes vont au marché et les hommes

---

<sup>9</sup> Résumé par Daniel-Henri Pageaux dans «*Littérature comparée et comparaisons*», dans la revue *Vox Poetica*, 15/09/2005, p. 3.

restent chez eux et tissent). Il joue du schéma binaire avec images contrastées». Deuxièmement, «la comparaison, l’analogie, autre façon de ramener l’autre au même. La course des messagers du roi de Perse ressemble à la course des porteurs de flambeaux en Grèce. Il établit en ce sens des parallèles: cela ressemble à...». Or, «cela est différent de» et «cela ressemble à» ne sont que les deux facettes, négative et positive, de l’analogie que mène l’étude du parallèle. Le troisième «pratique parfois la traduction pour faire mieux comprendre, Xerxes signifie le guerrier». Et enfin le quatrième «décrit, inventorie, c’est-à-dire apprivoise par le discours l’inconnu» et «en décrivant, (...) rend «pensable» son altérité»<sup>10</sup>. Cette démarche, telle qu’elle est pratiquée par Ḥalīl al-Šayḥ, semble caractériser toute la période de fascination de la critique arabe par l’Occident et la prolifération d’ouvrages présentant les théories occidentales. Le simple discours descriptif est, en effet, considéré comme explicatif, confondu avec son interprétation. L’inventaire nourrit désormais l’illusion d’une maîtrise du sens alors même que ce dernier reste inaccessible et le critique dépossédé par son propre symptôme d’admiration. Celui-ci se manifeste dans une forme semblable au «complément (...) à ce schéma, ce système» que proposent Guy Bourdé et Hervé Martin: «L’autre est l’ancêtre et parfois tenu pour *supérieur* à

---

<sup>10</sup> Idem.

la référence connue (l'Égypte ainsi devient le berceau de la Grèce)<sup>11</sup>. Or, l'autre pour le monde de la critique arabe, surtout à l'heure de ses origines, est l'Européen par excellence. Si la présence de ce dernier agit comme modèle, la découverte de l'altérité est très souvent biaisée, pervertie par un constat de supériorité préalablement établi et de plus en plus enraciné.

Enfin, la typologie de la réception dressée par le regard arabe semble elle-même largement inspirée des modalités d'influence et par la découverte de l'autre. Ce phénomène d'infiltration des représentations occidentales sera présenté ici sous forme de typologie descriptive et non dialectique. Les binarités simples, parfois infidèles représentations de la procédure conflictuelle et ambivalente enclenchée par la rencontre avec l'autre, y sont toutefois révélatrices d'un état des lieux de certaines modalités de réception.

## **2. La fascination et le modèle**

Dans un entretien publié dans la revue égyptienne «Adab wa naqd», *Littérature et critique* (1990), le critique Louis 'Awaḍ décrit son rapport aux grands écrivains de son époque: «Je souffrais d'une sorte de confusion causée par la grande contradiction entre al-'Aqqād, Salāma Mūsā et Tāha Ḥusayn. Les

---

<sup>11</sup> Idem.

trois étaient présents en même temps et je les admirais tous. Voilà que j'étais tantôt romantique traduisant Shelley, tantôt rationaliste cartésien et tantôt européen marxiste du siècle dernier»<sup>12</sup>. Ce témoignage dit, au-delà de l'admiration pour certaines figures arabes, la présence en arrière-plan d'une référence absolument occidentale. À suivre la classification de 'Awaḍ, le critique arabe partait du romantisme anglais ('Aqqād), du rationalisme français (Husayn) ou du marxisme européen (Mūsā). Or, cette situation de fascination pour l'Occident semble définir non seulement l'état de la critique arabe moderne à son époque mais aussi celui de la culture arabe depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. La question est alors de savoir si la position de la critique arabe moderne s'apparente toujours à celle qui autrefois caractérisait les figures de la Renaissance telles qu'al-Ṭaḥṭāwī, Šiblī Šumayyil, Ahmad Luīfī al-Sayyid, Ṭāha Ḥusayn et d'autres? Ceux-là ont été fascinés par l'Europe, tel que l'exprime Ṭāha Ḥusayn lorsqu'il justifie l'utilité voire, selon lui, la nécessité d'emprunter à Descartes le principe du doute méthodologique pour l'appliquer à la poésie anté-islamique:

[En tant qu'Arabes], écrit-il dans son célèbre ouvrage sur la poésie anté-islamique, nous devons nous imprégner de cette méthodologie dans notre recherche scientifique et littéraire

---

<sup>12</sup> «Mağallat adab wa naqd» (*Littérature et critique*), Le Caire mai 1990, p. 68.

comme les Occidentaux l'ont déjà fait (...) puisque notre mentalité, depuis une dizaine d'années, est en train de changer et de *devenir occidentale*, ou du moins plus proche de l'Occident que de l'Orient<sup>13</sup>.

Ce qui prévaut ici est non seulement le sentiment d'une inévitable tension vers l'autre, mais surtout une vision lisse et nullement problématique de cette tension même. En effet, il ne s'agit pas de remettre en question la présence occidentale et notamment européenne dans la culture arabe moderne mais de pointer ses paradoxes: que cette présence ne soit aucunement problématique, qu'elle ne suscite pas d'interrogations, c'est là que réside précisément le problème. Le discours critique comparatif est sans doute le meilleur indice de la revendication du modèle occidental. Car si la critique arabe intègre les méthodologies européennes de manières tour à tour assumées et inconscientes, le discours de la comparaison est nécessairement astreint à la définition explicite du rapport à l'autre. C'est dans ce sens que les essais du comparatiste Walīd Maḥmūd Ḥālīṣ sont révélateurs d'une pratique consciente de l'appropriation des théories européennes, d'un éloge de l'altérité érigée comme exemple, et d'une critique qui aimerait à se situer dans le prolongement de l'héritage gréco-romain jugé non seulement comme différent mais surtout comme «supérieur». Dans son

---

<sup>13</sup> Tāha Husayn, *Fī al-ši'r al-ġāhili* (*La poésie anté-islamique*), Dār al-ġadīd, Beyrouth, 1997, première édition, Dār al-kutub al-miṣriyya, Le Caire 1926, p. 45.

ouvrage intitulé *Des pages tournées de l'histoire de la littérature comparée dans le monde arabe* (1997), se lit le constat d'une supériorité critique et conceptuelle de l'Occident, avec un intérêt particulier de l'auteur pour l'exemple de la littérature anglaise. Dans un chapitre consacré à l'étude comparée de l'influence grecque exercée respectivement sur les littératures arabe et européennes, Ḥālīs écrit:

Le contact des Arabes avec la culture grecque s'est effectué au mauvais moment, tardivement alors que leur littérature était devenue suffisamment mûre, forte et fière pour refuser d'arborer une attitude de disciple vis-à-vis des autres. A l'inverse, les littératures occidentales ont connu cette culture depuis leurs débuts, alors qu'elles étaient encore faibles et conscientes de leurs faiblesses aspirant à la connaissance partout où elles se trouvaient<sup>14</sup>.

Cette introduction à l'interprétation des différences se veut historique exposant les écarts temporels et factuels entre deux réceptions conduisant nécessairement à deux modalités de composition différentes. Se profile cependant dès ce prélude le parti pris de l'interprétation psychologisante et surtout essentialiste conférant respectivement aux deux identités des caractéristiques affectives tranchées: d'un côté la «fierté» des Arabes (al-i'tidād

---

<sup>14</sup> Walīd Maḥmūd Ḥālīs, *Awraq maṭwiyya min tāriḥ al-adab al-muqāran fī al-waṭan al-'arabī* (*Des pages tournées de l'histoire de la littérature comparée dans le monde arabe*), première édition, al-mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa al-našr, Beyrouth 1997, p. 65.

bi nafsīhi) qui les enferme dans leur culture et de l'autre une civilisation occidentale «aspirant à la connaissance» (talāhhuf ilā al-ma'rifa). Cette binarité agit comme postulat latent à l'interprétation de plusieurs différences culturelles, et ce qui la rend problématique c'est le ton de vérité gnomique sur lequel elle s'énonce. Le corollaire de cette simplification dichotomique est le creusement du fossé entre la représentation critique et l'œuvre, puisque le regard posé sur ces littératures devient à son tour empreint de manichéisme simplificateur jugeant le fait littéraire en termes de bon ou mauvais disciple de la tradition grecque, de riche ou pauvre résonance des origines culturelles occidentales. Dans ce sens, le comparatiste arabe Walīd Maḥmūd Ḥālīš affirme:

La prédominance de la rhétorique chez les Arabes, leur orgueil et la voie unique qu'a prise leur production littéraire (...) ont eu le plus *mauvais effet* en ce qui concerne la littérature grecque, puisque les Arabes ont énormément *perdu* en négligeant la littérature des Grecs, cette littérature restée vivante pendant des siècles et qui était d'une grande inspiration, d'un puissant effet et qui était sans doute *plus riche* que leur propre littérature. Si la littérature grecque avait pu influencer la littérature arabe, celle-ci aurait sûrement pu élargir l'étendue de ses préoccupations (...), son histoire en aurait été bouleversée et les Arabes en auraient tiré des profits nettement plus considérables que ceux tirés de l'étude de la seule philosophie grecque<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Idem, p. 51.

Le jugement est ici sans appel et le constat de la supériorité de l'autre ne laisse pas de doute. Le miroir de l'Occident reflète l'image d'une culture arabe condamnée pour son «retard» tout en lui fournissant l'ultime et unique remède à ses lacunes: tendre vers une plus grande ressemblance avec l'autre, vers une acculturation croissante: «Nous sommes aujourd'hui, explique Ḥālīṣ, par l'étude des littératures occidentales et l'influence indirecte qu'exercent sur nous leurs origines grecques, en train d'introduire au sein de notre littérature arabe l'élément grec qui est indispensable à toute littérature voulant occuper une place au milieu des littératures mondiales»<sup>16</sup>. L'évolution de la création et l'avenir de la littérature sont désormais pensés en termes d'adéquation avec l'altérité. Il n'existe de modernité arabe, d'après cette analyse, qui ne soit dans le prolongement culturel et linéaire de la civilisation occidentale et qui ne se revendique d'une continuité gréco-romaine.

Or, si la littérature comparée telle qu'elle est pratiquée et théorisée par les Arabes, offre un discours qui explicite sans ambiguïté les termes d'une telle fascination et le statut référentiel de l'Occident, cette fascination est en œuvre même dans des discours qui ne l'avouent pas et qui demeurent toutefois sous-

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 51.

tendus par elle. Cette première catégorie de la typologie est probablement la plus diffuse au sein de la critique arabe moderne. Elle est la plus présente et ne semble pas toujours distincte des autres qui, bien que contestataires et opposées parfois, intègrent ses présupposés théoriques et définissent continûment leur positionnement en fonction d'elle, même lorsque cette fascination est conçue comme contre-modèle.

### **3. Contre-modèle et fondamentalisme contestataire**

Aux antipodes de l'aliénante fascination, s'exprime la contestation fondamentaliste qui récuse l'influence occidentale et cherche à renouer avec une origine arabe, avec un fondement authentique de la culture arabo-musulmane. Ce mouvement contestataire est radical dans son refus de l'occidentalisation puisqu'il puise les origines de son ressourcement dans l'Islam et la culture religieuse. Le paysage critique dans le monde arabe semble schématiquement osciller, à ses débuts notamment, entre un pôle de la modernité ouverte sur l'Occident et imprégnée de ses méthodologies et ses visions du monde et le pôle de l'authenticité musulmane. Nous pouvons par exemple lire ce dernier mouvement formulé avec des termes très tranchés dans les propos de Muḥammad al-Šāwīš rédigeant son *Manifeste de l'authenticité* (2002):

Dans la route qui mène les humains à l’Islam, il faut d’abord que l’humanité cesse de se soumettre à l’expérience de la civilisation occidentale. Cette expérience est le serpent qui tente de dévorer toutes les autres expériences possibles malgré une prise de conscience grandissante chez les Occidentaux en particulier de la nécessité d’une remise en question de leur projet culturel parce que celui-ci n’a pu, sur le plan existentiel, que conduire l’homme à perdre toute possession du sens. Et la dernière tentative pour rénover cette civilisation de l’intérieur, je veux parler du marxisme, a été vouée à l’échec<sup>17</sup>.

À la décadence des idéologies occidentales, le discours de la contestation propose ici la religion comme substitut intellectuel et culturel. Les premiers mots de cette citation sont éloquents: ils résument l’ambition d’une telle critique qui part du postulat indiscutable de la tension de «l’humanité vers l’Islam». Il est évident que ce type de critique idéologique ne se situe pas dans notre champ d’étude et que son mouvement critique à l’égard de la subordination arabe vis-à-vis de l’Occident ne remet pas en cause l’hypothèse d’une crise de la réception. Au contraire, ce deuxième moment de la typologie renforce l’idée d’une telle crise. L’argument sur lequel est fondée la réfutation se place ici de façon diamétralement opposée et énonce, sur un même ton sentencieux, la supériorité de la culture arabo-musulame.

---

<sup>17</sup> Muḥammad al-Šāwīš, «al-bayān al-ta’šīlī» («*Le manifeste de l’authenticité*»), maḡallat al-ḥayma al-‘arabiyya, Le Caire 23 décembre 2002, p. 6.

C'est le cas en particulier de l'œuvre critique de Sayyid Qutb qui, avant de se livrer pleinement à l'écriture religieuse et théologique, compose en 1947 son ouvrage important *La critique littéraire: ses fondements et ses méthodes* «*al-naqd al-adabī: uṣūluhu wa manāhiḡuh*». Dès le prologue, Qutb annonce sa volonté de ne pas calquer la «critique arabe sur des méthodologies qui lui sont étrangères, qui ont des contextes, historique et naturel, différents» et qu'il a «préféré adopter des méthodologies qui se situent dans le contexte de la critique arabe classique et moderne»<sup>18</sup>. Il récuse par exemple le recours à la psychologie jugée comme science occidentale importée:

L'utilisation de la psychologie, des résultats théoriques issus de ses études, de ses règles spécifiques et de ses méthodes particulières, dans le but de comprendre la littérature et sa critique... sont des choses indiscutablement intruses et ceux qui ont essayé d'en profiter, ont effectivement emprunté ses outils à l'Occident alors qu'ils n'avaient pas de fondement dans notre culture littéraire arabe<sup>19</sup>.

La culture occidentale devient dès lors un contre-modèle et le fondement que prône cette critique, avant tout de nature religieuse, pose sa propre limite lorsqu'il consiste à substituer à l'absolu de l'admiration un autre absolu, celui de l'authenticité. Toutefois, l'un des paradoxes de ce mouvement réside aussi dans

---

<sup>18</sup> Sayyid Qutb, *Al-naqd al-adabī: uṣūluhu wa manāhiḡuh* (*La critique littéraire: ses fondements et ses méthodes*), dār al-fikr al-'arabī, Le Caire 1947, p. 6.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 227.

son inconsciente imprégnation des idées et représentations issues culturellement de l'Occident. Sa'd al Bāzi'ī fait par exemple une comparaison entre la définition que donne Qutb de la littérature et celle du romantisme: «En définissant la littérature comme “une expérience affective exprimée dans une image évocatrice”, Qutb en donne une définition extrêmement romantique. (...) Et lorsqu'il détermine la mission de l'écrivain en affirmant que “l'écrivain est un visionnaire qui éclaire le chemin de l'humanité”, sa définition rappelle celle donnée par Shelley, le poète anglais romantique, qui disait que le poète était le législateur non reconnu par l'humanité»<sup>20</sup>. Le paradoxe est désormais frappant; car il ne suffit pas d'énoncer le refus de l'acculturation pour se détacher de l'influence de l'altérité. Celle-ci est présente dans ce cas de figure à l'insu même de la critique contestataire qui organise tout son discours autour d'une déprise culturelle et intellectuelle de l'élément occidental. De même, il ne suffit pas de projeter de recourir exclusivement à des références arabes classiques et modernes, comme le fait par exemple Qutb en citant Ṭāha Ḥusayn, al-'Aqqād ou Aḥmad Amīn, car ces auteurs ont été eux-mêmes confrontés à l'acculturation et à ses effets. La réalité de la contestation demeure ici en deçà de la prétendue

---

<sup>20</sup> Sa'd al Bāzi'ī, *Istiqbāl al-'āḥar (La réception de l'autre)*, al-markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, Le Maroc 2004, p. 116.

pertinence de son discours. Au sein même de la critique fondamentaliste, la présence de l'autre se décline sous plusieurs modalités: elle est l'axe autour duquel s'articule la contestation et s'organisent les arguments de récusation; mais cela révèle aussi la difficulté de l'exercice de délimitation absolue des frontières intellectuelles et culturelles, en présence d'un fond commun des deux pensées dont la segmentation s'avère souvent impertinente.

#### **4. Médiation, conciliation et enracinement**

La rencontre avec l'autre n'obéit pas toutefois à un schéma invariablement caricatural ni à une position immuablement retranchée dans sa représentation binaire, pour ou contre le modèle occidental. Loin d'être manichéenne, la vision qu'ont les critiques arabes de l'altérité est nettement plus nuancée et relève chez eux d'authentiques interrogations sur leur propre culture en même temps qu'elle implique une redéfinition permanente de leurs problématiques internes. L'autre devient alors une présence indispensable à la médiation, première étape avant l'ultime retour vers soi. Ce mouvement, la critique arabe l'appelle «al-ta'şīl» c'est-à-dire retour à l'origine (aşl) ou enracinement (ressourcement à l'origine / raccordement à l'origine). La traduction de ce terme n'est pas évidente et s'il renvoie à un mouvement qui se

voudrait à la fois refondateur et authentique, il ne se confond pas avec le fondamentalisme pur et simple aux représentations largement réactionnaires, nationalistes ou islamistes. L'une des figures phares de ce mouvement est le critique Šukrī 'Ayyād qui écrit dès 1969 un de ses premiers articles à ce sujet. Dans «*'an al-ta'šīl*» (*De l'enracinement*), 'Ayyād se livre à une étude de l'origine linguistique de ce concept. Il tente de préciser, en revenant de manière systématique aux définitions données par les différents dictionnaires arabes, le caractère unique et nouveau qu'il accorde désormais au mot *ta'šīl*: «l'enracinement, écrit 'Ayyād, signifie que chaque nouvelle chose doit avoir une origine, être liée à cette origine». Or, si le terme *ta'šīl* ne revêt pas chez lui une signification arabe classique, il ne relève pas non plus d'une terminologie occidentale. L'accent est au contraire mis sur la distinction avec les concepts d'«acculturation» et d'«assimilation» qu'il définit comme étant «l'emprunt par une civilisation dominée de la culture d'une civilisation dominante» et comme étant «un des aspects du colonialisme»<sup>21</sup>. Le fondamentalisme, si fondamentalisme il y a dans l'œuvre de 'Ayyād, n'est pas dans la pure contestation et dépasse la conciliation servile. Il se définit en termes de

---

<sup>21</sup> Šukrī 'Ayyād, *Al-adab fī 'ālam mutağayir* (*La littérature dans un monde changeant*), dār al-kātib al-'arabī, Le Caire 1971, p. 21.

*médiation* car le retour au fondement, à l'origine – et c'est pourquoi le terme enracinement nous paraît plus parlant – tend vers une meilleure compréhension de soi, favorisée par la rencontre de l'autre. S'exprime ici la conscience aiguë d'une adaptation nécessaire des théories occidentales au contexte culturel arabe. Mais peut-on pour autant en déduire une méthodologie expressément alternative?

La critique de la critique<sup>22</sup> dégage en effet dans cette œuvre théorique une incessante hésitation entre deux tendances à première vue contradictoires: d'un côté le travail du critique académique et professionnel désireux d'établir une véritable ouverture sur l'Occident notamment sur la stylistique, et dont l'ambition est l'élaboration d'une «théorie critique arabe» comprenant et adaptant parfaitement les acquis de cette stylistique à la rhétorique arabe classique. Cette approche de conciliation est lisible dans des ouvrages tels que «*Madḥal ila 'ilm al-'uslūb*» (*Introduction à la stylistique*) paru en 1982 ou «*al-luḡa wa al-ibdā': mabādi' 'ilm al-'uslūb al-'arabī*» (*Langue et création: les principes de la stylistique arabe*) paru en 1988. Il s'agit d'une période où prime la recherche d'une théorie littéraire totalisante et fondatrice. D'un autre côté, émerge la figure de ce que 'Ayyād qualifie lui-même de «critique rebelle» et

---

<sup>22</sup> Cfr. le chapitre consacré à Šukrī 'Ayyād dans al Bāzi'ī, *La réception de l'autre*, cit., p. 244.

notamment dans «‘Ala hāmiš al-naqd» (*À la marge de la critique*) où il développe sa vision de la théorie littéraire comme processus et non pas comme objet préétabli. Le résultat trouvé ou la théorie préconçue sont en deçà de la pensée en mouvement qui les élabore en se heurtant aux idées reçues et figées de son époque. Si le premier volet est une tension vers la théorie, le deuxième semble s’y opposer parce qu’il tend à subvertir toute théorie suffisante dont l’unique objet serait l’établissement et non la quête, les réponses et non le questionnement.

Cette contradiction apparente, Sa’d al-Bāzi’ī tente de la résoudre en l’interprétant en termes d’«ambition unique, à savoir l’ambition de l’enracinement»<sup>23</sup>. Pour étayer cette lecture, le critique affirme que dans les deux cas «‘Ayyād crée l’espoir en une nouvelle critique arabe en mesure de contribuer efficacement à l’évolution de la critique littéraire dans le monde entier, en l’aidant à passer de *sa crise de la réception* passive à un enracinement considéré comme tremplin vers une plus grande indépendance»<sup>24</sup>. Si al-Bāzi’ī fait l’éloge non dissimulé de la démarche médiatrice de ‘Ayyād, celle-ci ne fait pas toujours l’unanimité, et est au contraire considérée comme contradictoire et

---

<sup>23</sup> al-Bāzi’ī, *La réception de l’autre*, op. cit., p. 245.

<sup>24</sup> al-Bāzi’ī, *La réception de l’autre*, op. cit., p. 246.

hésitante. Une telle distinction est, en effet, jugée par la critique de la critique comme la preuve d'une hésitation méthodologique et intellectuelle de 'Ayyād en particulier et comme un phénomène symptomatique d'une critique arabe moderne en proie à de profondes contradictions. Commentant cette hésitation, Su'ūd al-Suwayda critique dans son article «La réception de l'autre: L'Occident dans la théorie critique moderne» (2005), l'interprétation que fait Sa'd al-Bāzi'ī de l'enracinement selon 'Ayyād:

Al-Bāzi'ī intitule le dernier chapitre de son ouvrage où il est censé donner un exemple positif de la critique arabe dans son lien avec l'Occident: «Šukrī 'Ayyād, de la réception à l'enracinement» et il aurait dû de mon point de vue l'intituler «Šukrī 'Ayyād et l'angoisse de l'enracinement ou même l'angoisse de l'influence». (...) Ne peut-on pas y lire l'expression d'une conscience déchirée qui s'est construite à l'époque de l'occupation anglaise de l'Égypte ('Ayyād étant né en 1921 c'est-à-dire juste après la révolution de 1919) suivant deux schémas: d'abord un affect chargé de nationalisme et d'une haine de l'occupant, ensuite une conscience éblouie par l'esprit occidental, sa civilisation et ses réalisations. De là, naît sans doute un phénomène de protection inconsciente qui prend langue et tradition arabes comme refuge et outil de défense psychologique contre le choc culturel. C'est probablement là une explication qu' al-Bāzi'ī ne donne pas<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Su'ūd al-Suwayda, «Istiqbāl al-'āḥar: al-ġarb fī al-nazariyya al-naqdiyya al-ḥadīṭa» («*La réception de l'autre: L'Occident dans la théorie critique moderne*»), maġallat al-ġazīra al-ṭaqāfiyya, Riyad numéro du 15 octobre 2005, p. 5.

Phénomène de protection et outil de défense ou bien véritable réflexion sur la culture arabe? Si al-Bāzi'ī sublime la contradiction en une «seule ambition», Suwayda la réduit dans une explication historicisante. Les deux lectures posent alors problème: la seconde tombe dans le travers même que dénonçait 'Ayyād, à savoir l'ambition d'une explication lisse et totalisante; tandis que la première, et malgré sa plus grande nuance, n'échappe pas non plus à cette quête de la solution interprétative unificatrice lorsqu'elle cherche au-delà des deux tendances à nommer leur origine commune. Le statut de ce fondamentalisme conciliateur est alors ambigu au sein de la critique arabe moderne, et son positionnement problématique. Tantôt récusé pour son manque d'exactitude, tantôt idéalisé car emblématique d'une ouverture authentique, sa réception fluctue en fonction des critiques et leurs orientations idéologiques, ou formations intellectuelles. Toutefois, la théorie de l'enracinement opère comme une manifestation de la critique arabe digne d'un grand intérêt. Loin de la schématisation, elle ne regarde plus l'autre comme ennemi ou modèle mais comme un moment privilégié de médiation complexe et ambivalente. Les idées d'authenticité et d'enracinement «ne tournent pas le dos à la culture occidentale, écrit 'Ayyād, car elles ne seraient même pas nées sans notre rencontre avec cette

civilisation»<sup>26</sup>. C'est l'altérité qui permet la médiation et le retour vers soi. Aux antipodes de l'admiration servile, du complexe d'infériorité poussant la critique arabe à adopter sans défiance les préceptes occidentaux, la médiation critique place au centre de sa démarche le questionnement du contexte culturel et intellectuel.

C'est ainsi par exemple que l'auteur se livre dans *À la marge de la critique* à une mise en dérision de quelques adaptations pédantes et impertinentes des théories occidentales. Il prend alors le cas d'arabisation du structuralisme:

Notre auteur a, sans le savoir, détruit le fondement même du structuralisme puisqu'il lui a attribué l'idée d'un absolu alors que celui-ci en faisant justement le choix de la forme n'avait plus d'absolu si ce n'est la forme elle-même. La forme acquiert dès lors un sens métaphysique loin de la nature empirique du savoir qu'elle expérimentait. Il vaut mieux alors qu'il cesse de traduire et d'arabiser le structuralisme; celui-ci se refuse à l'arabisation<sup>27</sup>.

S'exprime dans cette critique la conscience d'une crise culturelle arabe et notamment d'une crise de la critique. 'Ayyād est probablement l'une des figures qui ont saisi assez tôt, et ce à une époque où la fascination par l'Occident était

---

<sup>26</sup> Šukrī 'Ayyād, *Al-'adab fī 'ālam mutağayir (La littérature dans un monde changeant)*, dār al-kātib al-'arabī, Le Caire 1971, p. 21.

<sup>27</sup> Šukrī 'Ayyād, *'Alā hāmiš al-naqd (À la marge de la critique)*, aṣḍiqā' al-kitāb li-al-našr wa al-tawzī', Le Caire 1993, p. 133.

encore à son apogée, les enjeux problématiques de l'arabisation des théories littéraires importées. Cependant, la réserve qu'il émet concernant cet emprunt laisse une porte de sortie qui est la théorie même de l'enracinement. Le *ta'sīl* permettrait l'appropriation et l'adaptation de ces théories à condition d'opérer une rupture avec les termes mêmes de la fascination, une distorsion des paramètres de l'ascendant occidental. Pour se dégager de la subordination et défaire le lien de sujétion, ce mouvement prend dans son retour à l'origine une forme dialogique déterminée a priori par la découverte de l'autre. La quête de l'authenticité est questionnée dans son fondement philosophique même: «Peut-on, s'interroge le critique, emprunter [à l'Occident] les normes établies par ses théories sans emprunter la vision sur laquelle ces théories mêmes ont été fondées, sachant que cette vision pourrait ne pas s'accorder avec notre structure psychique et mentale ni convenir au cours de notre civilisation?»<sup>28</sup>. 'Ayyād est dans ce sens un précurseur d'un type de questionnements nouveaux qui surgissent sur la scène de la critique arabe. Désormais, la rencontre avec l'autre passe par une interrogation de l'adéquation entre la théorie et son fondement, entre la norme et la vision culturelle. Il s'agit alors d'une crise de la réception

---

<sup>28</sup> Šukrī 'Ayyād, *Tağārib fī al-adab wa al-naqd (Essais sur la littérature et la critique)*, première édition dār al-kitāb al-'arabī, Le Caire 1967, p. 18.

qui fera petit à petit l'objet d'une prise de conscience collective chez la nouvelle génération de critiques.

### 5. Prise de conscience d'une crise de la réception

Le sociologue tunisien Kamāl 'Abd al-Laṭīf, analysant les rapports entre Orient et Occident depuis le début du siècle dernier, note que «la culture dans le monde arabe, depuis le milieu du siècle dernier et jusqu'à nos jours, a été caractérisée par la domination de la présence occidentale dans les différents secteurs de la société: économique, politique et technique. Et cette situation a eu un effet important sur la pensée, ce qui a produit des positions intellectuelles figées et contradictoires, ainsi qu'une sélectivité et une duplicité qui sont des caractéristiques du discours arabe contemporain»<sup>29</sup>. Dans ce même sens le sociologue égyptien al-Sayyid al-Ḥusaynī, dans l'un de ses essais portant sur «la subordination intellectuelle et l'autonomie de la connaissance» affirme que l'esprit arabe est sous l'emprise d'«institutions universitaires suivant un mode de pensée occidental», qu'il est «dépourvu de sens critique» et «incapable d'élaborer un vrai dialogue avec la réalité culturelle et sociale du monde arabe

---

<sup>29</sup> Kamāl 'Abd al-Laṭīf, *Qirā'āt fī al-falsafa al-'arabiyya al-mu'āsira (Approches de la philosophie arabe contemporaine)*, dār al-ṭalī'a, Beyrouth 1994, p. 50.

(...) comme si son rôle se limitait en fin de compte à reproduire les valeurs occidentales y compris les schémas de leur évolution». À son tour l'anthropologue Ṭalāl Asad décrit en ces termes l'un des traits de la soumission des sciences arabes, à savoir: «L'utilisation et *l'imitation* des théories occidentales sans faire preuve de sens critique et sans tenir compte des spécificités nationales»<sup>30</sup>.

La conscience d'une crise de l'acculturation et d'une subordination de l'esprit arabe aux normes de l'Occident devient de plus en plus croissante et elle n'est pas le propre des critiques littéraires. Le constat est ici sociologique et anthropologique et semble définir un état des lieux de la culture arabe de manière générale et non seulement dans son versant littéraire. La crise de la réception critique chez les Arabes paraît dès lors comme le corollaire d'une crise plus globale et étendue. Sur le plan littéraire, la confusion qui règne au sein de l'esprit critique et la nécessité de produire une méthodologie appropriée en contexte arabe n'est plus un constat isolé. Cette prise de conscience gagne de plus en plus le terrain de la nouvelle critique. Yumna al-'īd par exemple exprime le trouble qui guette la critique arabe moderne. Dans son ouvrage «fī ma'rifat al-

---

<sup>30</sup> Ṭalāl Asad, *Al-tab'īyya al-ṭaqāfiyya: mafāhīm wa 'ab'ād taḥrīr (La subordination culturelle: notions et perspectives de libération)*, nadwat markaz al-buḥūṭ al-'arabiyya, Le Caire 1999, pp. 18-17.

naş» (*De la connaissance du texte*), elle rappelle que certaines méthodologies occidentales dont les critiques arabes usent facilement sont elles-mêmes «sujettes à des remises en question permanentes et internes, portant tantôt sur leurs fondements, tantôt sur leurs fonctions. Elles demeurent des tentatives malgré leur grande importance». Et elle en conclut: «c'est ce qui crée une grande confusion au sein de la critique arabe moderne qui les adopte. Pour s'en sortir, il faut être capable de mettre en place une réflexion critique propre à notre culture et capable de produire une méthodologie critique scientifique à caractère universel»<sup>31</sup>. Il est une attention particulière accordée désormais à l'aspect *relatif* des théories littéraires occidentales. Leur statut d'excellence et de modèle est nuancé dans ce cas de figure avec une tentative réelle de compréhension de l'altérité loin du discours réducteur de diabolisation – faut-il rappeler la métaphore de l'Occident/serpent employée par Muḥammad al-Šāwīš? – qui occulte l'autre sur une base idéologique.

Loin de l'excès et des présupposés idéologiques, l'ouvrage de Sa'd al Bāzi'ī paru en 2004 représente un exemple intéressant de l'expression d'une conscience arabe moderne dans l'exercice de sa propre autocritique. Dans *La réception de l'autre «istiqbāl al-'āḥar»*, Sa'd al Bāzi'ī revisite

---

<sup>31</sup> Yumna al-'īd, *Ma'rifat al-naş (De la connaissance du texte)*, dār al-'āfāq al-ḡadīda, Beyrouth, 1983, p. 120.

chronologiquement l'histoire de la littérature arabe moderne en proposant une réflexion sur le rapport entre esprit critique arabe et Occident. Il pose sa problématique à partir de la double signification en arabe du mot *istiqbāl* signifiant à la fois «réception de l'autre» et «prise de l'autre comme «qibla», c'est-à-dire comme guide et direction. Il pointe en cela la grande subordination de la critique arabe aux méthodes et théories occidentales, souvent mal comprises et maladroitement appliquées aux productions littéraires arabes<sup>32</sup>. Cet ouvrage permet en effet de mieux comprendre la nature du regard ambivalent que porte la critique moderne arabe sur elle-même, celle de son discours propre ou emprunté et enfin celle de ses limites assumées ou censurées.

Déjà s'était amorcée, chez le philosophe et critique égyptien Zakī Nagīb Maḥmūd par exemple, une évolution de la critique arabe vers la prise de conscience d'une réception ambivalente des théories occidentales. Zakī Nagīb Maḥmūd qui a commencé sa carrière académique dans la posture du critique fasciné par l'Occident et par ses modèles, posture dominante de la critique arabe moderne, effectuera plusieurs années plus tard une remise en question radicale de son parcours critique et un bilan de ses positions intellectuelles. Au début, «il connut, écrit Usāma Mūsā relatant l'expérience de Maḥmūd, la pensée

---

<sup>32</sup> al-Bāzi'ī, *La réception de l'autre*, cit., p. 5.

européenne en tant qu'étudiant, l'enseigna en tant que professeur à l'université et cette pensée fut aussi son loisir et son divertissement. Les noms des célèbres penseurs de la tradition arabe ne lui parvenaient à cette époque que de manière décousue, comme des fantômes...»<sup>33</sup>. Ensuite:

Il fut pris dans ses dernières années d'une angoisse, d'un nouvel éveil. Il fut surpris à son âge le plus avancé de prendre conscience que le problème majeur de notre vie culturelle contemporaine n'était pas: combien a-t-on puisé des cultures occidentales et combien faut-il encore en recevoir. (...) Le problème tel qu'il paraissait désormais à Maḥmūd après toutes ces années était: comment concilier d'un côté cette pensée qui nous parvient de l'Occident, pensée sans laquelle notre époque nous échapperait ou plutôt nous échapperions à notre époque, et de l'autre notre tradition sans laquelle nous abandonnerions notre arabité ou serions abandonnés par elle<sup>34</sup>.

Une telle évolution dit le malaise qui guette la critique arabe moderne dans sa prise de conscience tardive de l'aspect problématique de l'omniprésence occidentale dans tous les champs de sa pensée, ainsi que de la nécessité désormais de repenser sa propre identité, discours et méthodologies.

---

<sup>33</sup> Usāma Mūsā, *Al-mufāraqāt al-manḥaḡiyya fī fikr Zakī Naḡīb Maḥmūd (Les paradoxes méthodologiques dans la pensée de Zakī Naḡīb Maḥmūd)*, L'université du Koweït, Le Koweït, 1997, p. 42.

<sup>34</sup> Zakī Naḡīb Maḥmūd, *Taḡdīd al-fikr al-'arabī (Le renouveau de la pensée arabe)*, dār al-šurūq, tome 2, Beyrouth 1973, pp. 5-6.

Tour à tour modèle et repoussoir, l'altérité se présente telle une figure ambivalente au sein du discours critique arabe moderne. Et la prise de conscience d'une crise de la réception se limite souvent à quelques réflexions dispersées ne proposant pas de réelles alternatives. En effet, son énoncé est presque souvent rhétorique, évacué une fois formulé; mais au-delà de la formule, rares sont les études qui proposent une tentative de sortie convaincante. Néanmoins, dire la crise, s'en saisir comme une matière à penser, tel un objet d'étude, est en soi une avancée. Loin d'être statique et figée, cette tentative de dresser une typologie descriptive, révèle enfin un incessant mouvement interne au sein de la critique arabe moderne, bien loin des antagonismes réducteurs, de l'image caricaturale d'une culture arabe en proie au jeu des dichotomies, distribuant les penseurs en défenseurs de la tradition ou prophètes de la modernité.

## BIBLIOGRAPHIE

‘Abd al-Laṭīf Kamāl (1994), *qirā’āt fī al-falsafa al-‘arabiyya al-mu‘āṣira* (*Approches de la philosophie arabe contemporaine*), Beyrouth, dār al-ṭalī‘a.

Ayyād Šukrī (1967), *Tağārib fī al-‘adab wa al-naqd* (*Essais sur la littérature et la critique*), Le Caire, première édition dār al-kitāb al-‘arabī.

‘Ayyād Šukrī (1971), *Al-adab fī ‘ālam mutağayir* (*La littérature dans un monde changeant*), Le Caire dār al-kātib al-‘arabī.

‘Ayyād Šukrī (1993), *‘Alā hāmiš al-naqd* (*A la marge de la critique*), Le Caire, aṣḍiqā’ al-kitāb li-al-našr wa al-tawzī‘.

Al-‘īd Yumna (1983), *Ma ‘rifat al-naṣ* (*De la connaissance du texte*), Beyrouth, dār al-āfāq al-ğadīda.

Al-Bāzi‘ī Sa’d (2004), *Istiqbāl al-āḥar* (*La réception de l’autre*), Le Maroc, al-marakz al-ṭaqāfī al-‘arabī.

Al-Šāwīš Muḥammad (2002), «al-bayān al-ta’šlī» (*Le manifeste de l’authenticité*), Le Caire, mağallat al-ḥayma al-‘arabiyya.

Al-šayḥ Ḥalīl (2000), *Dawā‘ir al-muqārana, dirāsāt naqdiyya fī al-‘ilāqa bayna al-ḍāt wāl’āḥar* (*Les cercles de la comparaison: études critiques sur la relation entre l’identité et l’altérité*), Le Caire, al-Mu’assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr.

Al-Suwayda Su’ūd (2005), «Istiqbāl al-‘āḥar: al-ğarb fī al-nazariyya al-naqdiyya al-ḥadīṭa» («*La réception de l’autre: L’Occident dans la théorie critique moderne*»), Riyad, mağallat al-ğazīra al-ṭaqāfiyya.

Asad Ṭalāl (1999), *Al-taba‘iyya al-ṭaqāfiyya: mafāhīm wa ‘ab‘ād tahrīr* (*La subordination culturelle: notions et perspectives de libération*), Le Caire, nadwat markaz al-buḥūt al-‘arabiyya.

Husayn Tāha (1926), *Fī al-ši'r al-ġāhilī* (*La poésie anté-islamique*), première édition, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya.

Jullien François (2002), *La valeur allusive, Des catégories de l'interprétation poétique dans la traduction chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)*, Normandie, Editions Quadrige PUF.

Maḥmūd Ḥālīš Walīd (1997), *Awrāq maṭwiyya min tāriḥ al-adab al-muqāran fī al-waṭan al-'arabī* (*Des pages tournées de l'histoire de la littérature comparée dans le monde arabe*), Beyrouth, première édition, al-mu'ssasa al-'arabiyya li al-dirāsāt wa al-našr.

Maḥmūd Zakī Nagīb (1973), *Taġdīd al-fikr al-'arabī* (*Le renouveau de la pensée arabe*), Bayrotuh, dār al-šurūq, tome 2.

Mūsā Usāma (1997), *Al-mufāraqāt al-manhaġiyya fī fikr Zakī Naġīb Maḥmūd* (*Les paradoxes méthodologiques dans la pensée de Zakī Naġīb Maḥmūd*), Le Koweït, L'université du Koweït.

Pageaux Daniel-Henri (2005), «*Littérature comparée et comparaisons*», Paris, revue *Vox Poetica*.

Qutb Sayyid (1947), *al-naqd al-adabī: uṣūluhu wa manāhiġuhu* (*La critique littéraire: fondements et méthodologies*), Le Caire, dār al-fikr al-'arabī.