

**Les intellectuels des années 1960 - 70
et le concept d'Occidentalite :
*Les racines anti-occidentales de
la Révolution Islamique***

Ata Hoodashtian

Directeur et maître de conférence, Montréal

Le coup d'Etat contre le Premier Ministre légitime et populaire Mohamad Mossadegh en 1953, organisé par la CIA¹, affecta profondément l'esprit des Iraniens de cette époque. La consolidation du régime du Shah, accompagnée de réformes peu populaires ainsi que l'instauration d'un système répressif, suscita un malaise de plus en plus profond. Dès les années 60, le corps intellectuel iranien exprimait progressivement et par un double langage, son mécontentement à l'égard de l'ensemble de la situation dominante, des réformes agraires, de la Révolution Blanche, de l'attitude du Shah et de son rapport avec les gouvernements occidentaux. Compte tenu de la répression politique, et mise à part quelques organisations clandestines, le mode d'expression le plus répandu chez les mécontents demeurait les débats intellectuels, littéraires, philosophiques et artistiques.

L'attitude sociopolitique du régime a été jugée par les opposants du Shah de trop occidentalisée, négligeant les intérêts nationaux, les valeurs locales et traditionnelles du pays. Des manifestations s'organisèrent dans les années 60 sous une forme purement intellectuelle,

¹ Au début de l'an 2000, le *New York Times* recevait le rapport officiel du coup d'Etat mené en 1953 par la CIA contre le premier ministre Mohamad Mossadegh : <http://www.nytimes.com/library/world/mideast/iran-cia-intro.pdf>, et en française : <http://www.monde-diplomatique.fr/2000/10/GASIOROWSKI/14360> La secrétaire d'Etat Madeleine Albright (sous Bill Clinton), lors d'un discours destiné à promouvoir le rapprochement entre les Etats-Unis et l'Iran, avait reconnu pour la première fois que le gouvernement américain était impliqué dans ce coup d'Etat et s'en est excusée. Voir aussi Mark Gasiorowski: *1953, un coup d'Etat organisé par la CIA*, La Manière de voir (Publié par Le Monde Diplomatique), Paris, Juin-juillet 2007.

grâce à l'initiative des littéraires, traducteurs, philosophes et cinéastes. Le philosophe renommé Ahmad Fardid joua un rôle de catalyseur par la formulation de certaines idées à la fois novatrices et problématiques. Personnage emblématique de son époque, Fardid, un philosophe germanophile et selon certains, heideggérien, est alors à l'origine d'une expression qui devint le mot d'ordre de toute une génération, entre 1960-1970, à savoir, *l'Occidentalite*.

L'Occidentalite est à la fois un ouvrage et un discours intellectuel. Publié en 1962 à Téhéran, l'ouvrage est écrit par Jalal Ale Ahmad, un romancier populaire. Il s'agit aussi d'un discours critique de la méthode de modernisation du régime du Shah, jugée trop occidentalisée, autoritaire, et perçue comme la source d'une « aliénation culturelle », thème bien connu dans les milieux intellectuels européens de la même époque. A noter que cette approche, inspirée aussi de la crise de la modernité en Europe de l'après 1945, ira dans le sens contraire des idées dominantes de la Révolution Constitutionnelle de 1905 en Iran où la première génération d'intellectuels se forma.

Nous pensons qu'une analyse des années 60 et 70 et de l'ère culturelle de cette époque est possible, prenant pour moyen d'analyse l'étude de la thématique de l'Occidentalite. Ce contexte culturel fournit des éléments favorables à la Révolution de 1979. Cependant pour les intellectuels de cette période le rejet de l'Occident n'était pas synonyme du rejet de la modernité en bloc. De plus, on peut démontrer que cette période de rejet de la culture et des valeurs modernes occidentales en Iran correspond à une période de crise et de remise en question des valeurs de la modernité en Occident même.

Nous pensons qu'il existe un rapport immédiat et direct entre les mouvements culturels iraniens et les mouvements culturels européens, réalité que nous pouvons constater en deux temps, lors de deux révolutions : la Révolution Constitutionnelle (1905) et la Révolution Islamique (1979). L'admiration qu'éprouvaient les révolutionnaires iraniens en 1905 pour les idées de la modernité correspondait à la prospérité de l'Europe de la fin du 19^{ème} siècle et à la cohérence relative du monde occidental dans les domaines culturel et social. Le refus radical de ces idées dans les œuvres des auteurs des années 60 et 70 en Iran semble correspondre à la traversée de la crise culturelle et de la crise de la modernité en Occident de l'après 1945. Chacune de ces idées fait l'objet

d'un long débat². Parmi ces idées, nous en avons choisi une : l'analyse de la thématique de l'Occidentalite, et ses paradoxes, et ce dans le but de comprendre l'ère culturelle anti-occidentale qui contribua à la préparation de la Révolution Islamique.

Le sens de l'Occidentalite

L'Occidentalite est un discours critique qui revendique la reconnaissance des valeurs iraniennes et orientales face à l'occidentalisation et à l'autoritarisme abusifs du système en place et le régime du Shah. Cependant, il s'agit d'une thématique intellectuelle, et contrairement à ce que certains auteurs prétendent, et malgré les tendances parfois religieuses chez certains de ses initiateurs, il ne représente pas d'un discours religieux. Il n'a pas, pour autant, de vocation clairement politique ; il ne revendique pas un retour fanatique à l'islamisme pur, et surtout, ne cherche pas à instaurer un régime politique religieux ou une république de ce genre. En d'autres termes, ce que l'Iran vécut après 1979 ne peut être le résultat direct du discours de l'Occidentalite.

En revanche, ce discours intellectuel, par sa critique des fondements de la situation dominante, *a fait table rase* et abandonné le terrain sans projet politique. Les islamistes ont, par la suite, pu détourner cette situation convenablement à leur avantage, en conférant un sens profondément politique et idéologique à leur discours.

Le sens du discours de l'Occidentalite allait dans la direction contraire de la génération de 1905. Si la Révolution Constitutionnelle souhaitait instaurer la justice, l'égalité sociale et un régime monarchique constitutionnel et laïc³, ce que j'appellerais la « *génération de l'Occidentalite* », entre 1960-70, s'identifiait à une préoccupation relative au rapport entre l'Iran et l'Occident, à l'idée de *l'indépendance*, avec une forte tendance au rejet des principes occidentaux au profit d'un retour aux valeurs locales et traditionnelles.

² Les sujets de ce texte sont à la base de ma conférence portant le même intitulé et prononcée à l'Université de Montréal le 6 et 7 février, 2007. Ces sujets sont traités de façon plus approfondie dans mon ouvrage : *De la Révolution Constitutionnelle à la Révolution Islamique (De la Justice et la liberté à l'intégrisme politique)*, à paraître à Montréal.

³ Pour avoir une idée pertinente de l'Iran depuis la Révolution Constitutionnelle voir Jean Pierre Digard, B. Hourcade et Yann Richard: *L'Iran au XXème Siècle*, Paris, Fayard, 2007.

La génération de l'Occidentalite en Iran

Les intellectuels qui seront évoqués ci-dessous sont les plus connus vers la fin des années '60 et le début des années '70. Ils ne sont pas tous du même avis et incarnent chacun une tendance différente, mais l'Occidentalite est le dénominateur commun qui les unit par une préoccupation globale et commune entre toutes ces tendances.

Mais avant décrire les caractéristiques de leurs mouvements et analyser le contenu de leur discours, nous allons évoquer sept hommes parmi les plus influents. Les pays inscrits entre parenthèse correspondent au lien d'appartenance intellectuelle de chacun des auteurs ou au lieu où ils ont effectué leurs études :

1- **Ahmad Fardid** (1912-1994), philosophe (Allemagne) 2- **Djalâl Al-é Ahmad** (1923-1969), écrivain (Iran), 3- **Ehsan Naraghi** (1932-), sociologue (Suisse -France), 4- **Hamid Enayat** (1932-1982), politologue (Angleterre), 5- **Sayyed H. Nasr** (1933-), philosophe (Etats-Unis), 6- **Ali Shariati** (1933-1977), sociologue (France), 7- **Daryush Shayegan** (1935-), philosophe (Suisse-France).

Parmi ces intellectuels plusieurs ne sont pas ici mentionnés. J'ai choisi les plus engagés dans le débat qui concerne la critique de l'Occident. Les caractéristiques les plus saillantes de ces intellectuels, tel que présentées dans les 9 points suivants, sont autant révélatrices de leur génération. Une brève comparaison avec les tenants de la Révolution Constitutionnelle sera aussi présentée, afin de comprendre les transformations de l'époque:

1) Tous maîtrisaient des *langues européennes*, en l'occurrence l'allemand, le français et l'anglais, élément principal pour accéder à la culture occidentale.

2) Contrairement aux intellectuels de l'époque de la Révolution Constitutionnelle, ils firent leurs *études universitaires* en Occident pour enfin accéder à des postes d'enseignement universitaire (en Occident ou en Iran).

3) Ils firent, pour la plupart, sauf Al-é Ahmad, leurs études en *Occident*, en Europe ou aux Etats-Unis. La seule exception est Al-é Ahmad, le plus populaire et le plus grand vulgarisateur du concept d'Occidentalite, à travers la publication de son ouvrage, ayant fait ses études en Iran, parcours accompagné de nombreux voyages en Europe et aux Etats-Unis.

4) Contrairement à ce que nous avons constaté chez les intellectuels de la Révolution Constitutionnelle de 1905, aucun d'entre eux ne fut exilé de l'Iran.

5) Ils étaient tous résidents de Téhéran, exceptant ceux qui quittèrent l'Iran pour leurs études. Après Téhéran, Machhad est la deuxième grande ville importante qui accueillit les intellectuels de cette époque. Tabriz et Ispahan perdirent leur importance. Ali Shariati est de Machhad. Ce point relève du développement du capitalisme et de l'urbanisme accéléré de l'époque du Shah, et de la prédominance des grandes villes où Téhéran figure comme le lieu par excellence de la diffusion du savoir. A l'époque de 1905, on voit Tabriz et Ispahan peser lourd dans les événements de la Révolution. Avec le pouvoir du réactionnaire Mohamad Ali Shah et la fermeture du Majlis (le parlement) en 1907, ce sont des révolutionnaires de Tabriz et d'autres villes qui sont venus vers Téhéran pour sauver la Révolution⁴.

6) La prédominance de la *philosophie* comme discipline constitue un élément unificateur significatif; le plus philosophe d'entre eux et leur maître controversé est Fardid. Etant données les circonstances, les tenants de 1905 étaient plus attirés par les débats sociaux-politiques.

7) On remarque que, tout comme à l'époque de la Révolution Constitutionnelle, *la culture française* préserve son influence dans les débats, mais la culture allemande commence à pénétrer chez ces penseurs à partir des années 60. Fardid et son cercle étaient profondément influencés par Heidegger et Nietzsche. Il est donc à mentionner que, contrairement à l'époque de 1905, où l'influence de *la culture française* l'emportait totalement sur la langue de Goethe, à cette époque *la culture allemande* attirait beaucoup plus d'Iraniens.

Même chez ceux ayant fait leurs études en France, en Suisse ou en Angleterre, l'attrait de cette culture semblait irréfutable. Hamid Enayat, qui fit ses études en l'Angleterre, est connu en Iran plutôt par ses traductions de Hegel. Shayegan qui fut éduqué dans l'aire culturelle française, est profondément inspiré de Heidegger, Nietzsche et de son maître français, l'iranologue Henri Corbin, premier traducteur de Heidegger en France. L'Angleterre, devenue avec les Etats-Unis un symbole de l'impérialisme, n'exerçait pratiquement aucune influence culturelle significative en Iran.

⁴ A. Hoodashtian : *La révolution 1979 et les intellectuels*, Conférence à l'Université de McGill (Montréal), février 2004, publiée en Negah Nou, N. 62, Téhéran, Mordad 1383 (Juillet 2004).

8) Les intellectuels de l'Occidentalite lisaient les grand auteurs critiques européens, ne se donnant à les traduire que rarement et avec beaucoup de prudence et de responsabilité. Tout comme à l'époque de 1905, seuls les connaisseurs de la culture européenne se permettaient de traduire des ouvrages occidentaux. Mais dans la période qui suit la Révolution de 1979, la traduction des ouvrages occidentaux devint une entreprise banale.

9) Mis à part Fardid, les plus philosophes parmi eux sont H. Nasr et D. Shayegan et R. Davari. Leurs travaux retracent plutôt l'influence de Nietzsche, de Heidegger et de Guénon plutôt que celle des penseurs de l'Ecole de Frankfort⁵. A cette époque, il n'existe aucune trace d'une critique rationnelle de la modernité en Iran. (La pensée rationnelle fut introduite plutôt par les marxistes soviétiques). Les Iraniens ne commencèrent à découvrir les travaux de l'Ecole de Frankfort qu'après la Révolution de 1979. En revanche, comme le note Shayegan, la constitution du groupe «des musulmans heideggériens-guénoniens»⁶, et celui du cercle de Fardid⁷, démontre clairement la prédominance des trois caractéristiques suivantes, à savoir :

1) la critique de la modernité et de l'Occident, 2) une critique non-rationnelle, 3) une critique inspirée des philosophes allemands. Il faut dire que les tendances mystiques dominantes de la génération de l'Occidentalite, réceptives à la culture occidentale, intériorisaient beaucoup mieux les critiques de Nietzsche, Heidegger que celles de Marx et de l'Ecole de Frankfort.

La Traduction

1) Pendant les années préparatoires de la Révolution Iranienne, aucun traducteur ne s'était permis de traduire Heidegger. De même, René Guénon ne fut jamais traduit en persan dans cette période. Parmi les plus importantes traductions, trois œuvres sont à noter : « Le Capital » de Marx, traduit par Eskandai, haut responsable du Parti Toudeh communiste ; La « Raison dans l'Histoire » de Hegel, traduit par le politologue H. Enayat ; et « Ainsi Parlait Zarathoustra » de Nietzsche,

⁵ Contrairement à Heidegger, l'Ecole de Frankfort est considérée pour nous comme une critique rationnelle de la modernité.

⁶ Shayegan : Qu'est-ce que la révolution religieuse, Paris, Albin Michel, 1991.

⁷ Mehrzad Boroujerdi, *Iranian intellectuals and the West*, Syracuse University Press, New York, 1996.

traduit par Daryush Ashouri, un disciple devenu critique de Fardid. Mises à part les autres traductions de moindre importance, selon moi, ces trois traductions signent un événement dans l'histoire intellectuelle iranienne. Les traductions de cette époque sont rares mais engagées.

Ces trois traductions, l'une sans rapport avec l'autre, représentent trois tendances chez les Iraniens. Le Capital fut un ouvrage important, signifiant l'influence accrue des marxistes soviétiques en Iran dès les années '40. Bien que Hegel fut un philosophe rationnel, son entrée dans la culture iranienne de l'époque fut appréciée pour ses connotations mystiques, en diapason avec l'âme mystique orientale et iranienne. Nietzsche exprimait le nihilisme profond que les Iraniens de cette époque éprouvaient en refusant la modernité.

Mais ces trois tendances se résument en deux tendances. Car, si pour les marxistes la voie menant à la reconstruction de l'Iran à partir des valeurs soviétiques était une certitude, et si pour les heideggériens et nietzschéens, le refus de la rationalité semblait essentielle, en revanche pour les lecteurs de Hegel, rien n'était si évident. En Iran Hegel fut traduit beaucoup plus tôt que Kant, le philosophe rationnel de toute évidence. A ma connaissance, les premiers ouvrages de Kant ont été traduits en Iran pour la première fois après la Révolution de 1979. La lecture de la Philosophie de l'Histoire, dont « la marche de l'esprit », correspondait davantage aux aspirations mystiques orientales des Iraniens ; ou, il faudrait peut-être dire que les Iraniens interprétaient Hegel à leur convenance et dans un sens plutôt *spirituel*, ce qu'ils ne pouvaient pas faire avec Kant. Les lecteurs de cette philosophie traduite avaient moins tendance à assimiler la rationalité hégélienne que sa tendance mystique.

De plus, les lecteurs iraniens de la *Raison dans l'Histoire* s'intéressaient au passage précis où le philosophe présente l'apologie de la Perse et de l'époque Achéménide, où son gouvernement reçoit le mérite d'être la première organisation administrative précédant Napoléon. En un mot, les Iraniens de l'époque de l'Occidentalite ne comprenaient pas la philosophie rationaliste de Hegel, et s'intéressaient davantage à la critique de la modernité occidentale. Dans cet esprit, Javad Tabatabaï, l'ex-professeur de philosophie et spécialiste de Hegel à l'université de Téhéran de l'après-Révolution affirme qu'il recevait dans son cours des groupes de jeunes mollahs en formation de courte durée, envoyés de Qum à Téhéran pour apprendre Hegel⁸.

⁸ Issu d'un entretien avec Javad Tabatabaï, Mars 1995.

2) Par conséquent, à l'époque de l'Occidentalite, les traductions étaient rares, représentant des tentatives engagées. Cette rareté relève d'une prudence manifeste et dénote deux éléments. Elle inspirait les intellectuels de l'époque à *écrire plutôt qu'à traduire*. Mais elle présentait aussi un côté négatif, car elle donnait libre cours aux interprétations, vers une culture intellectuelle *d'interprétation*. Cette nouvelle culture parlait au nom des auteurs occidentaux, au nom de Heidegger, Nietzsche, Sartre et bien d'autres. Pour les iranophones, cette pratique les privait des sources et de la possibilité de «vérifier» les propos entendus, permettant ainsi aux interprètes de s'afficher comme «maîtres absolus».

L'Occidentalite : une autre ouverture vers la modernité

Dans cette partie, nous allons considérer l'ouvrage de l'Occidentalite, écrite par Alé Ahmad, comme l'expression la plus simple et la plus vulgarisée de l'ère culturelle de son époque. L'analyse qui suit examinera l'idée selon laquelle la thématique de l'Occidentalite, qui dominait l'époque préparatoire de la Révolution Islamique, avait une face cachée et un langage non-dit. Dans les lignes et interlignes de l'ouvrage se lit une forte tension, un sentiment d'humiliation d'un peuple qui n'avait pas l'intention de reculer face au cours de l'histoire et à l'entrée envahissante des éléments de la modernité. L'autoritarisme et son excès, ainsi que les méthodes de modernisation du régime sont critiqués dans cet ouvrage. L'impérialisme est également critiqué. En revanche une localisation et une intériorisation de la modernité deviennent l'objet de la réflexion de l'auteur.

Cependant, contrairement à l'avis général et à l'image facilement répandue de l'ouvrage de Alé-Ahmad, je pense que sa volonté d'entrer en lutte contre l'Occident laisse sous-entendre que:

(1) il ne s'agit pas d'un rejet en bloc de la modernité. Son message implicite donne à repenser et réexaminer les méthodes de modernisation du Shah, vers une autre tentative d'acquisition de la technique et donc d'une autre entrée en force dans la modernité. Ainsi, sa tentative semble aboutir à :

(2) une séparation de la modernité et de l'Occident. Cet effort n'est ni déclaré ni manifeste dans les pages de l'ouvrage de l'Occidentalite, mais les pistes qu'il franchit à travers ses critiques nous conduisent vers ces objectifs. Au cœur de cette séparation s'inscrit une autre encore: celle entre la science et la technique d'une part, et le sens et les valeurs, d'autre part. En parallèle, dans cet ouvrage :

(3) il y a aussi une volonté de *correction du processus de la modernisation* au prix d'*intérieuriser la modernité*, et non pas son rejet en bloc. Le rejet en force de la domination politique de l'Occident par l'auteur paraît évident, pourtant la lecture de son ouvrage donne à penser qu'il ne sait pas lui-même où aboutit sa critique, car il semble persuadé de ne pas pouvoir avancer et agir *sans la science et la technique modernes*. Par conséquent, dans cet ouvrage

(4) il ya aussi *une tentative de préserver la "tradition" et la "modernité" ensemble, voilà le défi de l'Occidentalité*. L'ouvrage aboutit à un métissage⁹.

L'analyse de l'ouvrage de l'Occidentalité

1-) « Quarbzadeghi » que l'on peut traduire par « Occidentalisation », selon le philosophe Daryush Shayegan¹⁰, et *Occidentalité*, selon Gilbert Lazard¹¹, se traduit également par « Occidentalose » ou « Ouestoxication ».¹² En anglais, le terme est traduit par Westoxication¹³. Ahmad Fardid est l'inventeur du terme, cependant Al-é Ahmad, inspiré du maître, écrit l'ouvrage. Ce livre fut publié pour la première fois à Téhéran en 1962, deux ans après le déclenchement de la « Révolution Blanche » du Chah. Il fut traduit en français en 1988.¹⁴

Le terme "*Quarbzadeghi*" en soi, en persan, est déjà significatif et révélateur. Il est composé du nom commun "*Quarb*" (Occident) et du suffixe "*Zadeghi*". Ce dernier vient du verbe Zadan qui signifie en persan "frapper" et qui décrit une attaque corporelle et/ou mentale résultant d'une action violente¹⁵. Selon Darush Ashouri dans "*Quarbzadegi*", le terme "zadeghi, décrit notre situation historique face à l'Occident comme une situation *maladive* [bimar gouné]"¹⁶

⁹ Cette idée est aussi développée dans : A. Hoodashtian, *Une modernité sans Occident*, Paris, Zagros, 2006.

¹⁰ Shayegan, *Qu'est ce qu'une révolution religieuse*, Ibid, p. 135

¹¹ Gilbert Lazard, *Nouvelles Persanes*, Ed. Phebus, Paris, 1980, p. 143

¹² Nouchine Yavari-D'Hellencourt, *Identité et modernité : la contribution d'Al-é Ahmad, Shariati et Motahhari au discours révolutionnaire iranien*, in : *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, l'Harmattan, 1991, P.87

¹³ M. Boroujerdi, *ibid*, pages 66-67, et 218.

¹⁴ Al-é Ahmad, *l'Occidentalité*, traduit par F. Barrère-Kotobi et M. Kotobi, Paris, l'Harmattan, 1988.

¹⁵ Nouchine Yavari-D'Hellencourt, in : *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Ibid, P. 87

¹⁶ Dryoush Ashouri, *Deux notes*, in : *Negah Nou*, N° 22, Téhéran, Mehr-Aban 1373 (nov. 1974), pp.152-153.

Le cœur de l'ouvrage constitue une attaque contre la domination de l'Occident en Orient, au Moyen-Orient et en Iran, visant implicitement et indirectement le régime en place. Mais, vu le système répressif dominant au pays et peut être la personnalité de l'écrivain, cet ouvrage n'a aucune ambition politique. Il exprime l'humiliation profonde et mal vécue d'un peuple à l'issue de l'ingérence de l'Occident depuis le coup d'Etat de 1953 et même avant. L'Occidentalite n'est pas forcément le langage du peuple. L'ouvrage n'a pas d'interlocuteur, c'est une plume qui se pense et se parle et qui emploie parfois « nous » comme sujet, et ce « nous » est sans doute l'Iran et l'iranien.

Malgré ses pensées parfois naïves et son langage parfois simpliste, l'Occidentalite est profondément *nationaliste*, et dénonce à la fois la pénétration des éléments de la modernité dans la culture iranienne et le malaise qui en découle. La lecture de l'ouvrage transmet l'idée d'une angoisse, un cri d'alarme signifiant que « nous avons changé ». Il s'agit donc d'une *prise de conscience*.

Je pense qu'il s'agit aussi d'une revendication ou d'une tentative de *dépassement* de l'Occident mais accompagnée de la modernité et qui permettrait à la fois de connaître le « secret caché » de la machine. Alors la thématique centrale de l'Occidentalite demeure donc dans la modernité, piégée par sa force motrice et sans retour. Une revendication de « retour » s'inscrit dans la profondeur de l'ouvrage, mais elle n'est, en fin de compte, qu'une revendication identitaire plutôt qu'une vraie tentative de retour. Car il s'agirait d'un « retour » soutenu par une technologie sophistiquée moderne occidentale! L'Occidentalite n'est pas un projet. Il n'y a là aucun plan politique. Il se veut l'expression d'un éveil national.

2) - L'angoisse de la perte et le sentiment d'échec frappent à la portent : « Aujourd'hui, de ces deux rivaux d'antan, [nous et l'Occident], l'un est le balayeur du terrain sur lequel l'autre est le maître du jeu ... Le temps n'est-il pas venu maintenant de nous sentir en danger d'être anéantis par l'Occident ? Ne devons nous pas nous lever et nous mobiliser pour amorcer à notre tour une offensive salvatrice? »¹⁷. Une rivalité donc incertaine et une volonté de réveil, voilà en deux mots le résumé de l'ouvrage de Al-é Ahmad. Mais que peut-on faire, car « tant que nous restons de simples consommateurs et non des *constructeurs de la*

¹⁷ Al-é Ahmad, *L'Occidentalite*, Ibid, pp. 54-60

machine, nous demeurerons des ‘quarbzad-é’ [occidentalisés], ensuite le danger du machinisme nous guettera à son tour »¹⁸.

Conclusion significative : *Si nous n'apprenons pas le secret de la machine*, elle sera en mesure de nous faire disparaître. Cette idée ne signifie qu'une chose : entrer dans la logique de la machine, c'est-à-dire, accepter les changements.

Son diagnostic de la situation est clair et net : « Nous sommes une nation en voie de *transformation* et si nous sommes atteints par cette angoisse devant nos critères de vie et de pensée, c'est parce que nous sommes en train de *changer de peau* »¹⁹. Un changement s'est donc accompli sans que nous puissions réaliser comment il s'est produit. Mais, ce changement de peau se perçoit comme une situation *irréversible*, me semble-t-il. Il s'agit en effet d'une situation «sans retour»²⁰. Al-é Ahmad ne dit jamais explicitement que sa description de l'évolution et la modernisation de la société iranienne conduit son pays vers une situation de « non retour historique », qu'il n'y a plus de retour possible.

L'Occident donc nous a condamnés ; il nous a condamnés d'une maladie et d'une situation malade dont nous ne savons plus nous extirper. Comment faire pour créer ou retrouver notre *équilibre*, demande l'auteur. Nous ne sommes désormais que des consommateurs. Sans découvrir le *secret de leur progrès* (le progrès de l'Occident), nous demeurerons des consommateurs. Al-é Ahmad, lui même définit cette idée de la manière suivante : «L'Occidentalite est la caractéristique d'une période historique où nous n'avons pas encore *l'accès à la machine, aux secrets de sa conception* et de sa construction, une période de notre histoire où nous sommes encore étrangers aux **sciences modernes et à la technique** »²¹. Cette citation est révélatrice. Le centre du dilemme se pose ainsi : le besoin immanent de technique et de science d'une part, et l'angoisse face à l'absence de connaissance du fondement de ces éléments d'autre part. Alors il ne s'agirait pas du rejet pur et simple de la modernité, mais de celui de son imitation et de son utilisation machinale.

L'auteur le répète : «Face à la technologie, nous ne sommes encore qu'à l'époque d'Ali Baba et les quarante voleurs. Nous **imitons** la formule magique des voleurs pour que la porte s'ouvre, mais pour nous il n'y pas de trésor à découvrir derrière. Il convient d'abandonner cette

¹⁸ Al-é Ahmad, *L'Occidentalite*, Ibid, p. 29

¹⁹ Al-é Ahmad, *L'Occidentalite*, Ibid, p. 118

²⁰ L'idée d'une situation de « non retour historique » est développée dans : A. Hoodashian, *Modernité, mondialisation et l'Iran*, Téhéran, Chapakhsh, 1981

²¹ Al-é Ahmad, *L'Occidentalite*, Ibid, p. 25

obsession pour la formule magique ». Mais abandonner dans quel dessein? «Il nous faut nous attacher à *comprendre le mécanisme qui commande l'ouverture de la porte* »²². Cette citation nous dévoile le message intime de l'ouvrage :

Jusqu'à là, nous nous sommes contentés d'imiter l'Occident, de copier sa machine et consommer ses marchandises, sans comprendre nos agissements. Maintenant, nous comprenons que nous avons été transformés, alors une prise de conscience s'impose. Nous ne voulons plus demeurer que de *simples consommateurs*. Il nous faudrait désormais devenir des «*constructeur de machine* », et acquérir la science qui la conceptualise.

L'Occidentalite éprouve une jalousie face au progrès de l'Occident et exprime sa haine de cette force écrasante qui domine le monde. Il déclare vouloir à la fois se débarrasser de cette domination et redresser son pays à un niveau d'égalité avec son rival.

La troisième voie : Utiliser la technique et dépasser l'Occident

Al-é Ahmad demeure perplexe face au progrès de l'Occident et à son secret. Dans sa lutte, contre l'Occident, l'auteur, malgré son langage populaire et ses pensées parfois simplistes, veut pénétrer jusqu'au cœur même de cette civilisation et découvrir le secret de son progrès. Le **paradoxe** de cette démarche repose sur cette perplexité, cette ambiguïté entre la modernité et l'Occident.

En effet, Al-é Ahmad introduit une scission entre la modernité et l'Occident. C'est en 1962 qu'il écrit : « le problème n'est pas de nier la technique ; la mondialisation de la technique est la force de l'histoire, le problème consiste en la manière dont il faut prendre la machine et la technologie ».

Autrement dit, le problème est de savoir *qui* utilise *quoi* et dans *quel* objectif. L'Occident se sert de la technique pour ses objectifs « inhumains » pense l'auteur, et pour « enchaîner les nations ». Nous saurions l'utiliser pour notre objectif : le progrès et la prospérité de notre pays.

Al-é Ahmad cherche ainsi une valeur, un *sens* pour la technique, qui serait aussi celle de la société pour laquelle celle technique servirait d'instrument. Il dit : la technique doit être utilisée dans notre société en harmonie avec nos valeurs authentiques, à savoir *l'Islam* et son éthique. Face aux dérives destructrices du régime du Shah et à une société

²² Al-é Ahmad, *L'Occidentalite*, Ibid, pp. 121-122

occidentalisée, Al-é Ahmad cherche une nouvelle identité, « une totalité islamique ». Chez l'auteur, il existe donc une tentative de retour aux valeurs du passé, un retour à l'origine.

Mais ce passé ne peut être simplement reproduit, à l'écart de ce qui se déroule dans le monde. Ce retour ne pourrait se réaliser en oubliant les réalités de ce monde. Ainsi, en fait, l'idée d'Al-é Ahmad consiste en une tentative de *neutraliser* la technique pour ensuite lui rendre une nouvelle couleur et un nouveau sens local.

Ce processus implique une appropriation de la technique accompagnée du rejet de ce que l'Occident, à ce jour, lui « impose » comme objectif et sens, la débarrassant de sa dimension éthique. Si l'auteur décide d'entreprendre implicitement une séparation entre la technique et son sens, c'est qu'il est convaincu que l'Occident lui a imposé un sens qui ne lui est pas propre. Cela nous mène à penser que, selon l'auteur, indépendamment de celui qui gère la technique, cette dernière n'est qu'un outil et qu'un instrument, qu'elle demeure dans son sens le plus profond *neutre*.

Peu importe si aucune de ces démarches n'est claire ou consciente chez l'auteur, ou si lui-même était tout à fait conscient du fait que sa démarche n'avait d'autre sens que d'*instrumentaliser la technique*, sa méthode le conduit pour autant à cette issue. Et c'est le sens même de sa troisième voie : Entre l'Occident et la modernité, entre le passé, la nécessité d'y retourner et les réalités du monde, et pour échapper à son paradoxe manifeste, Al-é Ahmad propose une voie intermédiaire où la technique est prise comme un moyen et non pas un but : «...parce que la machine est un moyen et non pas un but, alors, le but est de supprimer la pauvreté, produire la prospérité matérielle et spirituelle pour tous les peuples...»

D'un point de vue théorique, neutraliser la technique est une illusion²³. Mais cette démarche que nous constatons aussi chez d'autres auteurs issus de pays orientaux à cette époque, porte en soi un autre paradoxe : Elle démontre d'une part la *tentative d'acquisition* de la technique à travers l'espoir de la neutraliser, et d'autre part, elle est à la fois le signe le plus marquant de l'impossibilité d'un rejet de la technique. En lisant l'ouvrage, on s'aperçoit que ce paradoxe démontre à quel point la technique s'est imposée à nous et que désormais, elle fait partie de notre vécu, du vécu de toutes les nations non-occidentales, et à quel point nous sommes dans une situation de non-retour. Je pense que l'ouvrage de

²³ Voir A. Hoodashian, *Une modernité sans Occident*, Ibid.

l'Occidentalite prouve que *nous sommes déjà largement dans la modernité* et que nous tentons par des moyens qui nous conviennent *de nous l'approprier*.

Regard sur les auteurs critiques de l'ouvrage

Par conséquent, le problème central de l'Occidentalite n'est pas, comme le note un auteur critique, uniquement la recherche d'une « nouvelle identité », et l'Occident aux yeux de Al-é Ahmad ne représente pas uniquement un « Occident idéologique »²⁴. De la même manière, le souci principal de Al-é Ahmad, du moins dans cet ouvrage, et contrairement à l'idée d'un autre observateur, ne se résume pas uniquement à l'« affrontement avec le modernisme »²⁵. Le dynamisme de base de l'Occidentalite ne peut être non plus considéré simplement, comme le prétendent certains auteurs « selon une conception islamique »²⁶. Al-é Ahmad ne souhaite pas et ne peut pas « faire régresser l'Iran à ce qu'il était il y a trois siècles »²⁷.

Ces quatre critiques oublient une pièce fondatrice qui me semble être à l'origine de l'objectif de l'auteur de l'Occidentalite, à savoir, « *supprimer la pauvreté et assurer la prospérité du pays, etc.* », comme le disait l'auteur. Il est capital de comprendre que dans l'ensemble de ses propos, *ce n'est pas l'Islam qui anime l'auteur, mais un orgueil nationaliste. C'est l'honneur de son pays, mais aussi la haine du Shah et l'espoir de remettre son pays à la hauteur du progrès mondial, qui inspire sa pensée. L'auteur est un musulman et l'Islam se présente pour lui comme un support dans cette démarche.*

D'un point de vue plus général, Al-é Ahmad dans cet ouvrage, mais aussi dans ses autres ouvrages, ne porte rarement une couleur purement islamique, et son discours n'est pas le manifeste de l'islamisme mais du nationalisme. Bien entendu, il croit à l'Islam et l'utilise contre la culture dominante, mais l'auteur n'est et ne fut jamais un fondamentaliste religieux, et ne revendiqua jamais un gouvernement islamique.

C'est pour aboutir à son objectif qu'il écrit que: « la machine pour nous est un Saquo-é parésh » (le tremplin). Il faut « sauter le **plus loin possible** ». Dans ces propos, on peut comprendre que ce qui anime

²⁴ Nouchine Yavari-D'Hellencourt, in : *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Ibid, pp.101-102

²⁵ A. Navide, in : *Nazm-e Novin*, N° 8, New York, p. 103, 1366 (1982), in notes.

²⁶ Aramesh Doustaran, *L'interdiction de la pensée en Iran*, Paris, Journal Alefba, N° 3, page, 1998, Paris

²⁷ Bagher Mo'méni, *The condition of intellectuals in Iran*.
<http://tvs.se/womensvoice/condition-culture.html>.

l'auteur est la prospérité de son pays, dans une tentative de *dépassement de l'Occident* et de sa dominance sur l'Iran.

Si l'époque de la Révolution Constitutionnelle se souciait de la justice et de l'égalité, l'époque de l'Occidentalité, loin de l'intégrisme religieux, se souciait de l'indépendance. Cette idée est à la base des décennies 1960-70, et prépara une ère culturelle déterminée à rejeter la dominance de l'Occident en Iran et l'occidentalisation du Shah.