



Ahmed Abdel Halim Atteya

Faculté de lettres Université du Caire

Naguib Mahfouz et la Philosophie

Nombreux et variés sont les écrits sur les différents aspects de la littérature de Naguib Mahfouz. Le dernier mot sur ce qu'il présenta et accomplit ne fut pas dit et, probablement, il n'y en aura pas et elle restera un livre ouvert qui prête à des lectures multiples et à des interprétations variées. Nous ne croyons ni présumons présenter l'interprétation globale et définitive de l'œuvre de Naguib Mahfouz. Notre tâche ici est bien précise : tenter de présenter une lecture philosophique de ses écrits, rien de plus. C'est ainsi que nous visons à mettre en lumière sa vision philosophique.

Naguib Mahfouz étudia la philosophie et il est l'auteur d'écrits philosophiques. Sa philosophie se manifeste clairement dans bon nombre de ses œuvres, ne serait-ce que dans la plupart. Toutefois, il ne faut pas comprendre que nous prétendons qu'il cherchait à présenter sa philosophie dans ses œuvres, à l'instar des philosophes existentialistes qui exprimaient leurs philosophies dans leurs œuvres artistiques. En revanche, certains chercheurs établirent une comparaison entre Sartre et lui.¹

Nous ne pouvons aborder abstraitement la philosophie chez Mahfouz ni prétendre que nous sommes face à un philosophe homme de lettres ni à un homme de lettres philosophe. Par contre, nous pouvons distinguer plusieurs niveaux de pensée philosophique dans ses œuvres. Au premier niveau, se placent ses écrits philosophiques qui datent du temps où il était étudiant à l'université et juste après son licenciement. A un autre niveau distinct, appartient la présence de la philosophie dans sa production littéraire, présence qui se manifeste sous diverses formes et degrés dans ses nouvelles et ses romans. Quant au troisième niveau, il concerne dans quelle mesure le cinéma put représenter les idées philosophiques contenues dans sa littérature et les démasquer.

Ces trois niveaux sont distincts dans leurs étapes historiques ou dans leurs formes d'écriture. Tantôt, ils se manifestent directement et tantôt indirectement. Ils

¹ Ali Chalch écrivit dans *Les Planètes* le 10 mars 1967, à l'occasion du séjour de Sartre au Caire et tournage du film *les cailles et l'automne*, expliquant le point de vue de Sartre à propos de la nécessité de mobiliser les différents moyens de communication (radio, télévision, cinéma) pour que l'homme de lettres puisse transmettre ses pensées directement sans intermédiaire et cela en écrivant pour ces moyens dans leurs propres moules connues. Après avoir analysé le film, il reconferme le point de vue de Sartre à propos de la nécessité d'ouvrir la porte de ce moyen de communication grave aux écrivains sérieux comme Naguib Mahfouz. Cf : *Encyclopédie Naguib Mahfouz et le cinéma*, éditée par Madkour Thabet, Académie des Arts, Le Caire, 2006, p.394-395.

admettent plusieurs interprétations. Au début, ils prennent la forme de l'essai littéraire encyclopédique où il aborde les philosophes ou les questions philosophiques et expose son propre point de vue. L'affaire se complique davantage dans ses œuvres littéraires qui se prêtent à plusieurs interprétations. La difficulté s'accroît quant à ses œuvres présentées au cinéma et où la vision de l'auteur se mêle et celle du metteur en scène. Toutes les deux convergent parfois, mais divergent le plus souvent.

Aussi, devons-nous présenter ses premiers écrits puis tenter de donner des exemples précis de ses nouvelles et romans qui comportent les questions constantes de sa pensée. Finalement, nous discutons lesquelles de ses œuvres furent adaptées au langage cinématographique qui put les exprimer. Cette étude concerne le premier niveau, donc les écrits philosophiques de Mahfouz qui datent des années trente et du début des années quarante ; période sur laquelle ne s'attardent pas beaucoup les chercheurs. Le mérite revient au docteur Abdel Mohsen Taha Badr qui nous présenta, dans son ouvrage intitulé *Naguib Mahfouz : la vision et l'outil*, le fondement philosophique chez Mahfouz qu'il nomma *vision*. De même, il dressa pour les chercheurs une liste importante des premiers écrits philosophiques de l'écrivain (p.489-493). Notre étude a pour point de départ ces essais dont nous cherchons à proposer une lecture.²

Ces écrits commencèrent en 1931 quand il s'inscrivit à la faculté des lettres pour étudier la philosophie. Ils furent publiés dans diverses revues : *La Nouvelle Revue* (dix neuf études), *La Nouvelle Revue Hebdomadaire* (une étude), *La Politique Hebdomadaire* (cinq études), *Les Jours* (quatre études), *Le Message* (trois études), *Le Discours* (une étude) ; ce qui fait quasi quarante-sept études selon les statistiques de Abdel Mohsen Taha Badr. Exceptés ses écrits sur la littérature de Tchekhov, d'Henri Ibsen, de Molière, de Bernard Shaw, d'El-Akkad, sur la nouvelle et les lectures qu'il proposa de quelques œuvres littéraires, il nous reste presque vingt huit études entre la philosophie et les études psychologiques. Les axes principaux de ses essais philosophiques sont :

-L'histoire de la philosophie. Par exemple, ce qu'il écrivit sur l'évolution de la philosophie jusqu'à l'ère présocratique, la philosophie de Socrate, Platon et sa philosophie, tous publiés dans la revue de *La Connaissance* (d'août à novembre 1931). Bien plus, sa méthode d'aborder chacun de ces thèmes se base sur la chronologie historique.

-Le sens de la philosophie, la philosophie chez les philosophes, la signification de la philosophie (Deux essais dans la revue *Gehad*, le 14 et le 21 août 1934), et deux essais dans la *Nouvelle Revue* (janvier et février 1935).

-La philosophie de Bergson sur laquelle il fit de nombreuses études dans la revue *Gehad* (15 et 21 novembre 1933, 23 janvier 1934) et dans la *Nouvelle Revue* (août 1934).

-Les questions philosophiques, telles que l'idée de la critique dans la philosophie de Kant (*La Politique Hebdomadaire* 14avril 1934), le pragmatisme ou la philosophie pratique (*La Nouvelle Revue Hebdomadaire*, 13 mars 1935), les théories de la raison (*La Nouvelle Revue*, juillet 1935), et de Dieu dans la philosophie, en deux parties (*La Nouvelle Revue*, janvier et mars 1936).

² Abdel Mohsen Taha Badr, *Naguib Mahfouz : la vision et l'outil*, Maison Dar el Thakafa pour l'impression et la publication, Le Caire, 1978, p.489-493.

-La psychologie, ses tendances et ses méthodes anciennes et modernes, dans bon nombre de revues dont *La Nouvelle Revue* tout le long de l'année 1935.

Il suffit de suivre Madkour qui, dans l'introduction de *L'encyclopédie de Naguib Mahfouz et le cinéma*, écrivit sous le titre *Je m'assis deux fois sur la chaise de Mahfouz et je découvris dans le tiroir de son bureau son dossier professionnel* pour nous rendre compte que nous sommes en présence d'un trésor antique et que Madkour, dans la langue de Michel Foucault, creuse et exploite l'archive de Mahfouz. Il mentionna le concept de *trésor antique* cinq fois ; ce qui signifie que la lecture qu'il présente est archéologique. Il pressent qu'il est effectivement en présence d'un trésor antique, de sorte que certains demandèrent des informations qui le concernaient mais il était soucieux de les garder pour lui. Il dit qu'on voit ses empreintes tel qu'on voit un monument important qui nous touche par son authenticité vive (p.19) ou, par hasard, « alors que je concevais l'investissement de ce trésor antique, un ami intime m'appela...j'optai, malgré cela, pour m'emparer à moi seul de cette opportunité (p.11) puisque le trésor antique que comprenait le dossier de Mahfouz avait besoin de plus d'une lecture. »³

Nous sommes en accord avec Madkour sur ce qu'il mentionna et nous le suivons dans sa recherche et son profond intérêt pour le monument qu'il découvrit. Toutefois, à notre avis, il n'en atteignit pas les premières couches qui nous intéressent.

Le trésor concerne uniquement la période où Mahfouz travaillait à l'institution du soutien du cinéma et son échelonnement là-bas, bien qu'il contienne divers documents le concernant, tels que l'acte de naissance, la licence ès lettres en philosophie et bien d'autres. Le dossier commence en 1951 alors qu'il devait commencer bien avant. Nous devons poursuivre la recherche sur ce qui précède cette date. A ainsi faire, nous découvririons, par la fiche d'informations officielles sur son échelonnement professionnel, qu'il fut d'abord écrivain à l'université égyptienne plusieurs mois après son licenciement pour plus de quatre ans, puis réviseur à la section administrative au ministère du Wakf, ensuite chef de la section des finances là-bas pour plus de seize ans, puis directeur du bureau technique et directeur de la censure des films au ministère des arts pour devenir secrétaire général à l'institution du soutien du cinéma en janvier 1960, année par laquelle commence le dossier. Cela signifie que le dossier dont nous disposons ne cite qu'onze ans de sa vie professionnelle qui s'étend sur trente sept ans, donc il lui manque un quart de siècle, à savoir la période où Mahfouz travaillait à l'université égyptienne et au ministère du Wakf à partir du 13 février 1939 comme réviseur à l'administration puis secrétaire parlementaire du ministre et au ministère des arts. De cette période, ce qui nous intéresse c'est l'étape de l'université et du ministère du Wakf où il était proche de son maître le grand Imam Cheikh Mostafa Abdel Razek, professeur de philosophie islamique à l'université du Caire et ministère du Wakf et Cheikh de la mosquée Al Azhar, avec qui il travailla pour une longue période de sa vie et dont il était le secrétaire parlementaire.

Plusieurs écrivains expliquent les débuts de la formation de Naguib Mahfouz et l'élaboration de sa vision par l'influence de Salama Moussa et les placent dans un cadre plus large qui est celui du mouvement rationaliste égyptien à allure

³ Madkour Thabet, *Je m'assis deux fois sur la chaise de Mahfouz et je découvris dans le tiroir de son bureau son dossier professionnel*, *Encyclopédie Naguib Mahfouz et le cinéma*, Académie des Arts, Le Caire, 2006, p.9-47.

pharaonique, et cela est vrai. En revanche, l'image se complète par un deuxième élément important et essentiel, à savoir l'influence de son maître le Cheikh Mostafa Abdel Razek qui fait partie de la famille Abdel Razek et des libéraux constitutionnels, lanceurs du slogan « L'Egypte pour les Egyptiens », l'Egypte ici n'est pas seulement l'Egypte pharaonique mais l'Egypte islamique, voire copte et grecque.

Nous insistons sur deux éléments essentiels qui jouèrent un rôle important dans la formation du grand écrivain. Ensemble, ils représentèrent l'harmonie de la science et la religion dans un cadre plus large, à savoir la vision ontologique qu'a Naguib Mahfouz de l'univers ; ainsi le confirme notre lecture de ses premières œuvres et de ses écrits philosophiques qui peuplèrent *La Nouvelle Revue, la Politique Hebdomadaire et la Connaissance*. Sur ce, nous confirmons, outre les recherches qui visent à enraciner la vision de Naguib Mahfouz en se référant à Salama Moussa, l'influence de Mostafa Abdel Razek qui, probablement, ne fit jamais l'objet d'aucune étude.

Nous pouvons nous former une idée des leçons du Cheikh Mostafa Abdel Razek par un autre disciple, à savoir Abdel Rahman Badawi, licencié quatre ans après Naguib Mahfouz. Ce dernier fut licencié en 1934, c'est l'année où Badawi s'inscrivit au même département. Nous sommes en droit de supposer qu'ils reçurent les mêmes leçons telles qu'en parle Badawi en détails dans la première partie de son autobiographie. Nous connaissons la place de Badawi dans le domaine des études philosophiques, et de là notre certitude à propos du haut prestige qu'il accorde, autant que sa génération, au Cheikh philosophe. Badawi abandonnait certains de ses cours spécialisés pour assister aux conférences de Taha Hussein duquel il dit : « Se tissèrent entre le docteur Taha Hussein et moi-même les liens d'une profonde relation qui s'approfondissait beaucoup au fil des années ; cette relation aura une influence profonde sur ma vie. Parallèlement, une autre relation, plus profonde peut-être, me marqua. »⁴ Si nous ajoutons à cela ce qu'écrivit le *philosophe-institution*, tel que le surnomme Mahmoud Amine El Alem, dans *L'encyclopédie philosophique* sur le Cheikh Mostafa, nous connaissons la profondeur du prestige du Cheikh, le premier qui enseigna la philosophie islamique à l'université égyptienne.⁵

Badawi affirme que le Cheikh enseignait la logique, et il choisit de leur enseigner l'ouvrage intitulé *Les clairvoyances de Omar Ebn Sahlan el Sawy* qui est le meilleur ouvrage de logique tel que l'asserte Avicenne. Il étudia la théorie scolastique en deuxième année, comptant ainsi sur le chapitre écrit par Ebn Khaldoun dans l'introduction. Celui-ci donne une idée générale sur la définition de la science, son objet, son évolution et les titres de ses œuvres les plus importantes. Il continua à l'enseigner par la méthode citée dans l'annexe qui figure dans la dernière section de son ouvrage intitulé *Introduction à la philosophie islamique*, p.59. Les cours que dispensait le Cheikh pour la quatrième année portaient sur le *fiqh* et le soufisme. Selon lui, le vrai génie des musulmans en philosophie réside dans la science du *fiqh*. Cette idée est présente dans la deuxième partie de l'ouvrage intitulé *Introduction à l'histoire de la philosophie islamique*. Quant au soufisme, il l'étudia à travers la lettre d'un de ses opposants,

⁴ Abdel Rahmane Badawi, *L'Histoire de ma vie*, L'institut arabe des études et de la publication, Beyrouth, p.58

⁵ Abdel Rahmane Badawi, *Encyclopédie de la philosophie*, L'institution arabe des études et de la publication. Entrée : Mostafa Abdel Razek.

à savoir Ebn Taimia, intitulée *Le soufisme et les pauvres*. Probablement, il choisit cette lettre en particulier parce qu'il n'aimait pas le soufisme. Mohammed Mostafa Helmi étudia *Ebn el Fared et l'amour divin* et Tawfik el Tawil, qui était le collègue de Mahfouz, étudia le soufisme chez El Charani, mais aussi Naguib Mahfouz s'inscrivit en thèse sur le soufisme divin. Nous soupesons l'argument qu'il y a une profonde tendance soufie chez lui ainsi qu'une quête vers l'absolu qui se manifeste dans bon nombre de ses œuvres. C'est ce qu'enseignait le Cheikh aux étudiants de la philosophie. Pourtant, tel que le confirme Badawi, le côté scientifique n'était pas son fort, mais c'était le côté humain. « Il était la noblesse même, l'esprit chevaleresque, il était toujours calme, souriant, il ne se mettait presque jamais en colère, et, quand il s'énervait, il ne l'exprimait qu'en rougissant et par un silence affreux. ». Selon Badawi, qui décrit sa personnalité, il avait un esprit ouvert, il était sociable, il défendait la libération de la femme, et de là il écrivit dans la revue *Soufour* des articles qui incitaient à la libération de la vie sociale. Nous trouverons que Mahfouz, dans ses premiers écrits, aborde lui-aussi le thème de la femme.

Parmi ses maîtres européens, citons Alexandre Koyré qui vint en Egypte trois fois pour enseigner. La première fut de 1932 à 1934, la période où Mahfouz était étudiant. Nous sont utiles les affirmations de Badawi sur lui dans un essai et une interprétation de quelques aspects de la formation du grand écrivain. Badawi le décrit en ces mots : « Il réconciliait la tendance métaphysique et la tendance pratique, il s'intéressait aux courants soufis autant qu'à l'histoire de la science moderne. Il écrivait beaucoup dans tous ces domaines et, dans ses écrits, il essayait de lier la vision soufie et la vision scientifique de l'univers en même temps. Par exemple, il trouve que l'affirmation des soufis allemands au XVIème siècle que l'univers est infini fit que les physiciens le crurent infini » (64). Nous constatons que, chez Mahfouz, ces deux tendances (la tendance vers la religion et vers la science) prirent de l'ampleur. Cela fut le résultat de l'influence de Moussa et d'Abdel Razek, et une lecture approfondie des *Fils de notre quartier* le montre. Avant d'analyser ces œuvres, nous nous arrêtons sur deux articles qu'il écrivit en 1930, à savoir *Agonie de croyances et naissance de croyances* publiés dans *La Nouvelle Revue* et qui nous renvoie à l'influence de Salama Moussa sur lui. Quant au second article, il porte sur la femme et les postes publics, publié dans *La Politique Hebdomadaire*, il nous dévoile l'intérêt de Mostafa Abdel Razek qui élabora longuement sur ce même thème dans la revue *Soufour*. Les deux articles furent écrits dans le même mois, octobre 1930 ; c'est ce qui signifie que l'influence des deux maîtres sur Mahfouz date de la même époque.

Dans le premier essai, il confirme l'agonie des croyances et la naissance d'autres, à propos des idées de Salama Moussa puisqu'il énonça dans *La Nouvelle Revue* que dirigeait ce dernier son opinion explicitement : « Nous voyons, à cette époque où nous vivons, que toutes les anciennes croyances inculquées dans les esprits pour de longues générations commencèrent à s'ébranler et à reculer peu à peu. Notre époque [les années trente du vingtième siècle] est une ère intermédiaire entre des croyances qui agonisent et périssent, et d'autres idées et théories qui ne se stabilisèrent pas complètement et ne prirent pas leur place dans les esprits. »

Son opinion et sa confiance dans l'Histoire et le développement se révèlent en ces mots : « Nous ne déprimons pas à cause de l'imminence de la disparition des anciennes croyances et nous n'incitons pas les philosophes à ne plus les rechercher ni à les critiquer... parce que nous croyons que ce bouleversement est

le résultat inévitable de l'urbanisation. En outre, nous croyons que c'est une manifestation et une véritable indication du développement mental qu'il connaît de temps en temps. ». Il n'est pas pessimiste, tel qu'il nous dit, concernant l'ébranlement de la foi dans les anciennes croyances et il ne pense pas que cela aurait pour conséquence la destruction du monde.

Il prédit la théorie qui gagnerait du terrain parmi les théories qui se développeront, à savoir le communisme, parce qu'elle séduit par ses promesses les cœurs des révoltés et des pauvres qui forment la majorité des habitants du monde, parce qu'elle comble les lacunes palpables résultant du progrès scientifique et parce qu'elle est à mi chemin entre deux systèmes qui répugnent le fanatisme religieux, à savoir le communisme et l'individualisme. Même si le communisme nous déçoit un peu, tel qu'il affirme dans la conclusion de son essai, cela ne signifie pas que nous voulons revenir à notre état premier qui est mauvais (notre état actuel) mais il nous fait croire davantage au développement qui est le seul moteur du communisme ainsi qu'à d'autres opinions et croyances.

Tout comme l'auteur de l'essai qui fut influencé par le directeur de *La Nouvelle Revue*, nous suivons Mostafa Abdel Razek et ce qu'il écrivit à propos de la femme dans la revue *Soufour* dans son article sur la femme et les postes publics.

Dans cet essai, Mahfouz trouve que « sera loin le jour où nous trouverons les femmes occuper les postes publics, avec un pourcentage duquel nous pouvons dire que la femme est devenue l'égal de l'homme quant au droit d'occuper ces postes. ». Pour connaître les conséquences du fait d'accorder à la femme le droit d'occuper ces postes, nous devons supposer, à son avis, la présence d'un groupe formé de la plupart de nos femmes, des fonctionnaires ou des jeunes filles, qui apprennent pour devenir fonctionnaires :

-En admettant que la femme est digne d'occuper un poste, tout comme l'homme, nous aurions déjà admis et reconnu une de ses revendications les plus importantes. En outre, s'il y a des femmes parmi les écrivains, les médecins, les ingénieurs et les juges, il y en aura parmi les députés et les ministres.

-La deuxième conclusion qu'il nous cite est que tout changement et toute évolution que connaît la famille entraîneront le changement du statut de la jeune fille dans la famille. Elle sera honorée, respectable et indépendante. Elle pourra ainsi décider de son sort dans la vie. Elle sera source de revenu pour la famille, elle qui était avant un fardeau pour son père. Ses idées sur le mariage changeront. Le mariage ne sera plus donc un objectif en soi. Elle n'épousera plus n'importe quel prétendant, pareille à une marchandise bon marché que l'on vend au premier acheteur, mais elle aura la chance de choisir un bon époux qu'elle jugera digne d'elle.

-Dans ce cas-là, le bonheur du couple est constamment menacé : l'épouse peut aller dans une ville au nord et le mari au sud, aussi devront-ils se séparer.

-Dans un contexte pareil, le couple trouvera des milliers de raisons pour se séparer et divorcer ; ainsi le mariage perdra toute sacralité et sera négligé et anodin, de sorte que nous pouvons l'assimiler à un rendez-vous sans importance.⁶

Il est vrai que l'intérêt de Mahfouz pour la question de la femme est en sa faveur, et ses attentes du travail de la femme sont une vision anticipatrice de son rôle dans la société. En revanche, sa crainte de ce travail est considérée comme reflétant une position conservatrice dans une large mesure.

⁶ Naguib Mahfouz, *A propos de la femme et des postes publics, La politique hebdomadaire*, 11 octobre 1930. C'est son deuxième essai publié alors qu'il était encore étudiant.

Si nous suivons les écrits philosophiques de Mahfouz, que ce soit dans l'histoire de la philosophie ou à propos des philosophes grecs, modernes, Socrate, Platon, Kant et Bergson, nous remarquerons son souci de préciser leur sens global et total. Ses essais sur les théories de la raison, l'idée de Dieu en philosophie et la philosophie entre la matière et l'esprit montrent son grand intérêt pour les questions métaphysiques. La question de la philosophie le préoccupe, il écrit à propos du sens de la philosophie et de la philosophie chez les philosophes. Nous pouvons le comparer au philosophe américain W.M.Urban qui conçut la philosophie comme étant le grand patrimoine de Platon à Hegel, et il cerna son étude dans ce qu'il appela *la philosophie éternelle*, refusant les tendances contemporaines qui se contentent d'un seul aspect de la philosophie idéaliste qui signifie pour lui LA philosophie. Les thèmes les plus importants qui obsédèrent Mahfouz sont : la métaphysique, les questions de l'existence, l'absolu, le secret de l'existence de l'homme, sa relation avec l'univers et avec Dieu ainsi que son rôle et sa mission dans ce monde. Ses romans les expriment sur le plan psychologique, historique, social et politique.⁷

Face au critique qui se contenta d'analyser les œuvres romanesques de Naguib Mahfouz ou leurs relations avec le cinéma ou les lectures variées selon lesquelles la plus grande influence que subit le grand écrivain est celle de Salama Moussa, de *La Nouvelle Revue* et de la science et son influence sur nos vies, il s'avère important de nous arrêter sur la première étape de l'œuvre de Mahfouz, l'étape où il était proche du Cheikh Mostafa Abdel Razek, ou ce que nous pouvons appeler *l'étape de l'écriture philosophique*.

Premièrement : les écrits philosophiques.

1. La chronique de la philosophie

La chronique de la philosophie selon Mahfouz apparaît dans trois essais écrits dans la revue de *La Connaissance*. Dans cette chronique, il prend comme point de départ les séminaires auxquels il assistait à l'université. Il s'inscrit au département de philosophie à la faculté des lettres en 1931, et ces essais datent d'août et de novembre 1931. Cela signifie qu'il les écrivit quand il était en première année universitaire. Mais nous y trouvons une chronique qui reflète les tendances de Naguib Mahfouz à cette époque-là, tendances qui se rapprochent de l'idéalisme tel que le montre la manière dont il comprend et présente le sens de la philosophie, s'inspirant de Hegel sans citer le nom de ce maître de la philosophie de l'âme. Il suffit de nous arrêter sur ses propres mots : « L'histoire de la philosophie est, en effet, l'histoire de l'esprit humain lui-même », pour en être sûrs. Toutefois, ces trois essais s'attardent sur la philosophie grecque. Le premier concerne son évolution jusqu'à l'époque présocratique, le deuxième la philosophie de Socrate, le troisième et dernier Platon et sa philosophie. Cela nous rend à l'évidence qu'ils émanent des séminaires auxquels il assistait, animés par des professeurs égyptiens et français qui enseignaient dans les universités égyptiennes. Nous pouvons y ajouter ce qu'il écrivit sur Kant, Bergson et la philosophie pratique pour avoir une idée claire de sa conception de la philosophie moderne.

⁷ Cf : Zaki Naguib Mahmoud, *Urban et le retour au pilier de la philosophie, l'histoire de la pensée dans le monde*, Dar el Shorouk, Le Caire. Cf aussi notre traduction des travaux d'Urban intitulée *La métaphysique et la valeur*, La culture arabe, Le Caire, 2010.

Dans la première étude, il s'arrête sur six tendances philosophiques principales chez les premiers grecs auxquels il fait référence après avoir mentionné brièvement la question du génie grec sans s'arrêter pour l'analyser. Cette question obséda les successeurs, ainsi que Hassan Teleb dans son étude intitulée *La philosophie prit-elle naissance en Egypte pharaonique ?* (revue *Points de vue*, août 2004). Mahfouz déclare : « Il ne nous est pas important de savoir si cette philosophie avait du génie sans subir l'influence d'un courant étranger, ou si elle continue sur la voie d'une autre philosophie ayant pris naissance dans un autre pays comme la Perse par exemple, parce que l'esprit humain ne compte qu'une unique hiérarchie. » (Revue *La Connaissance*, août 1931, p.438).

Mahfouz explique que la question qui occupa les premiers penseurs était l'origine de l'univers. Par là, nous comprenons que c'est la nature, avec ses différents aspects, qui les fit méditer. Au début, ils crurent que la première raison de l'existence est une substance matérielle palpable, c'est la théorie des ioniens. C'est par cette tendance que commence la philosophie. Mais, selon Mahfouz, cette tendance essaie de se débarrasser peu à peu de la substance concrète, notamment chez Anaximandre qui interpréta l'origine du monde comme étant une « substance » ; or c'est une substance éternelle illimitée que l'on ne peut deviner.

La deuxième tentative qu'il juge plus audacieuse est la théorie des pythagoriciens qui affirmèrent qu'on ne peut considérer matérielle l'origine de l'univers. Il se demande si cette nouvelle origine est palpable ou abstraite. Nous ne disposons, à son avis, d'une réponse évidente. Il est très probable que, pour le comprendre, ils se divisèrent en deux groupes. Puis vinrent les mécanistes qui ne reconnaissaient pas le rapport entre l'origine de l'univers, selon eux, l'espace et le temps puisqu'on ne peut mesurer une substance en rapport avec l'espace et le temps. En effet, ils les dissocièrent complètement et affirmèrent que l'univers ne peut être conçu par les sens mais par l'esprit, ainsi sont les idées de l'école de la troisième doctrine.

Ce qui fait rire ne s'oppose pas au beau mais au vivant. La cause du rire est sociale. La société exige une attention et une flexibilité pour être en accord avec elle-même ainsi qu'avec les circonstances. Selon Mahfouz, cette interprétation sociale n'est pas absolue mais ne concerne que les actions qui portent atteinte à l'individu ; c'est dans le mécanisme que réside le secret de tout ce qui fait rire.

La troisième étude porte sur le rire selon Bergson et s'intitule : *La diffusion des images comiques*. Selon lui, le rire est une opération complexe qui commence par le mécanisme et se propage dans plusieurs cas qui deviennent des exemples pour d'autres cas de rires définis par trois orientations essentielles englobant plusieurs cas rapprochés par la similitude et l'origine. Sa première remarque est que si le rire est provoqué par le contact entre la matière et la vie, les vêtements doivent donc avoir un aspect amusant. Toutefois, une longue observation détourne notre attention de leur qualité de déguisement (carnavalesque). Mais si nous rencontrons un homme qui porte toujours un ancien type de vêtements, ses vêtements attirent notre attention et nous font rire. Nous rions du déguisement parce que c'est une matière appliquée à un être vivant. Comme nous rions du déguisement, nous rions du changement de la nature, de la société et de l'homme.

Le deuxième état : quand le corps est pareil aux vêtements. Il se compare à une couche épaisse enveloppant l'âme en suspens et l'attirant vers la terre. C'est une matière dure entourée par une force vivante ; et c'est là que prend naissance la comédie. Nous rions de l'orateur s'il éternue par exemple, aussi motivante soit

son oraison, parce qu'il oriente notre attention à son corps. De là, les héros de la tragédie s'étaient normalement éloignés de tout ce qui peut attirer l'attention vers eux et vers leurs drames. Il passe de l'image du corps qui contrôle la force vivante à l'image de la représentation qui contrôle l'essence ; et là ce sont les images que la comédie essaie de mettre en valeur sur la scène si elle souhaite représenter un métier quelconque. C'est ainsi que nous voyons comment les lois et les règles essayent de soumettre la nature à elles et comment, en exagérant, la nature devient une machine aveugle qui suscite le rire.

Le troisième état : nous devons imaginer que la force vivante est un être humain et que la matière est une substance matérielle parmi d'autres. Si l'homme accomplit un acte quelconque, il nous rappelle un objet parmi d'autres.

Ensuite, tel qu'il nous dit, il passe de la philosophie analytique à la philosophie synthétique. Héraclite décide que l'origine de l'univers n'est autre que l'union de l'être abstrait à l'être concret que nous voyons et dans lequel nous vivons et que, par nature, les choses changent continuellement. De là, prit naissance un problème philosophique qui concerne la cause de cette union ainsi que la manière par laquelle fut formé l'être palpable. Mahfouz expose le point de vue d'Empédocle selon lequel la substance est l'origine de l'individu, que la force est l'origine du mouvement, et que, selon Anaxagore, c'est l'esprit qui forma le monde et en conçut le système. Or, il n'était qu'un univers naturel comme ses précédents et le penseur ne se rendit pas compte que l'esprit dépasse la nature matérialiste.⁸

Finalement, il termine l'essai en affirmant qu'il trouva des philosophes qui distinguèrent entre l'esprit et la nature et qui reconnurent que l'esprit est plus noble qu'elle, à savoir les sophistes. Il confirme sa conviction dans ces mots : « Ce que le lecteur doit remarquer c'est que l'esprit humain se débarrassa peu à peu de la substance en interprétant l'origine de l'univers matériel apparent et qu'il se sublima par les interprétations abstraites qui ne se conçoivent que par la raison. »

Dans le deuxième essai, l'auteur aborde la philosophie de Socrate qui se distingue de celle des anciens par le fait qu'elle ne se soucia pas de métaphysique et qu'elle s'intéressa à l'âme de l'homme. Son principal souci était de se connaître et de connaître la vertu qui occupa une place de choix dans ses recherches. Sa philosophie se distingue également de celle des sophistes : tous deux prirent le même point de départ pour construire les vérités. Toutefois, il atteignit des résultats totalement opposés à ceux des sophistes. Il sublimait l'idée individuelle à un principe général invariant ayant sa propre vérité et son indépendance par rapport aux esprits humains. Il atteignit ses vérités en comptant sur l'argumentation et la définition logique. Aristote avait déclaré : « Deux dictons appartiennent à Socrate : la méthode de l'argumentation et la définition logique. Ce sont les deux bases de la science. »

Socrate fonda la théorie de l'éthique mais il n'essaya pas de la sublimer. Il essayait d'atteindre le bonheur par la vertu. Le comble du bonheur, selon lui, est de dépasser la convoitise des sens et de se libérer de l'emprise du désir, s'élevant ainsi au niveau des dieux et croyant à la force de l'âme. Socrate n'avait pas d'école mais des disciples, comme dit Mahfouz. Ces disciples ne comprirent pas de la même façon sa philosophie au point où ils se contredirent entre eux et avec Socrate lui-même. Trois parmi ces disciples fondèrent trois écoles éminentes : la

⁸ Naguib Mahfouz, *L'évolution de la philosophie jusqu'à l'ère présocratique*, *La Connaissance*, août 1931.

première est l'école cynique, la deuxième l'école cyrénaïque fondée par Aristippe et la troisième l'école mégarienne. Ces trois écoles ne perfectionnèrent pas la philosophie de Socrate ; mais c'est Platon qui la perfectionna et en forma un système philosophique général⁹ auquel Mahfouz consacra le troisième essai où il aborda en l'analysant sa philosophie.

2. Le sens de la philosophie

Mahfouz aborde le sens, la valeur et la place de la philosophie et la fait triompher face aux sciences expérimentales qui cherchent à la piétiner. Il consacre plusieurs essais et écrits à plusieurs reprises à propos de ce même thème, notamment si la valeur de la philosophie fait l'objet de controverse à l'époque moderne. Pour plusieurs, elle est le résidu du passé et elle n'a pas de place parmi les sciences modernes qui se basent sur l'expérience et qui accomplissent parfaitement leurs fonctions. Mahfouz s'inquiète pour la philosophie et trouve que la meilleure voie pour préciser son sens et apprécier par la suite sa valeur c'est de savoir ce que les philosophes en pensent.

Il cherche dans la naissance du verbe chez les poètes. Il n'existe pas chez Homère ni Hésiode mais il apparaît pour la première fois dans les ouvrages d'Hérodote et dans le discours de Christos à Solon et à Thucydide à Barlus. Toutefois, Pythagore fut le premier à définir son sens, à savoir l'amour de la sagesse. Il nommait les philosophes jusqu'à l'époque de Socrate les sages ou les naturalistes ou les sophistes. La philosophie comprenait chez les premiers philosophes la science ou l'explication des phénomènes, la raison et la pratique de la vertu. Leurs sagesse étaient pratiques et leur science était dirigée vers le monde extérieur. Ils essayèrent à leur tour de répondre aux questions concernant l'origine de l'existence, la naissance de l'homme mais celle-ci les rend perplexes. Cela est une interprétation de la philosophie qui la prépare pour être une science générale globale de toute la connaissance humaine. Quand vint Socrate, il changea l'orientation de la science de la nature vers l'homme. Socrate n'est pas seulement le fondateur de la science de l'éthique, mais les principes de sa logique demeurèrent les règles de base de la science de l'âme humaine pour vingt siècles et l'objet de la science est invariable pour lui.

La philosophie a son caractère encyclopédique global, elle ne peut se limiter à un seul objet même si c'était l'âme humaine ou l'éthique. C'est ce qu'on trouve chez Platon à qui Naguib Mahfouz consacre une étude à part, publiée dans la revue de *La Connaissance* en novembre 1931. Platon renvoya la philosophie à sa globalité, elle ne fut plus la science de l'éthique ni de la nature, elle ne fut plus non plus l'ensemble des sciences mais elle devint la science la plus élevée qui étend son emprise à toutes les sciences. Pour Platon, la philosophie a un sens qui dépasse les sciences et la nature, à savoir la métaphysique, même s'il ne la nomme pas ainsi. Aristo-Talés l'employa dans son sens global, elle renvoya à toute recherche scientifique, c'est la science en général. Chez Aristote, la philosophie revêt deux significations : la philosophie en tant que science totale et globale, elle est la science en général tel que nous le dit Mahfouz. Quant à la philosophie dans son sens particulier, c'est la philosophie première et son objet est l'existence en tant que telle.

⁹ Naguib Mahfouz, *La philosophie de Socrate, La Connaissance*, octobre 1931.

Après Aristote, le sens de la philosophie changea à l'époque hellénistique et Naguib Mahfouz en est conscient, notamment chez les stoïciens, les épicuriens et les néo-platoniciens. Les stoïciens représentèrent la philosophie de manière qui la rendit proche des esprits du peuple. Pour eux, la sagesse est la science des questions divines et humaines, mais ils tendirent vers une orientation pratique éthique comme Socrate. L'épicurisme converge avec le stoïcisme par sa tendance vers la philosophie pratique. Epicure voyait dans la philosophie une science pratique pour atteindre le bonheur. Quand l'Orient s'unit à l'Occident à Alexandrie, prit naissance un mouvement philosophique nouveau, à savoir le sophisme. Philon tenta de réconcilier la philosophie grecque et les rites de la religion juive, fonda la nouvelle philosophie platonicienne et incita à l'auto-anéantissement pour Dieu. C'est ainsi que disparût le caractère philosophique authentique, et la science se confondit avec les mythes, et la philosophie perdit son sens précis.

Après avoir exposé ces idées, il aboutit au sens de la philosophie chez eux. Même si les Grecs ne précisent pas la signification précise globale de la philosophie, cela n'empêche de reconnaître certaines caractéristiques communes que tous les philosophes confèrent à la philosophie. Parmi celles-ci, compte le fait que le philosophe n'étudie pas les sciences partielles pour elles-mêmes mais pour construire sa philosophie, ainsi que la philosophie en tant que tentative de connaître l'existence, l'homme, l'invention de nouvelles lois générales et la tentative de les appliquer à tout. La philosophie n'est donc pas une science partielle, pas plus qu'un ensemble de sciences mais c'est une science globale qui étudie l'existence en tant qu'identité.

Plus tard, au Moyen-âge, une transformation prit place. Mahfouz ici, en suivant, ses maîtres occidentaux, présente seulement les philosophes chrétiens et ne mentionne rien dans ses essais sur la philosophie islamique, bien que ce qui s'applique à la première s'applique à la deuxième quant à leur conception du sens de la philosophie. Au début de l'ère chrétienne, la philosophie fut placée dans le contexte de la formation de la croyance religieuse ; mais au moyen-âge, les penseurs ne firent que réconcilier entre elle et la nouvelle religion.

Quant vint la Renaissance et se révolta contre les anciennes méthodes, elle se révolta par suite contre cette nouvelle méthode philosophique. Deux voix s'élevèrent revendiquant l'indépendance de la philosophie : Bacon et Descartes. La foi comporte plusieurs thèmes et la philosophie a ses propres questions complexes ; il ne faut donc pas les confondre.

A l'époque moderne, le mérite revient à Descartes, à Bacon et à d'autres de séparer la philosophie de la religion, et les efforts des anciens se succédèrent. Si nous établissons une comparaison entre eux, nous trouverons une ressemblance, tel qu'il le dit, dans la forme et le fond. Les sujets qu'approfondirent Platon et Aristote sont ceux qui préoccupèrent Descartes. Toutefois, la philosophie moderne se distingue de la philosophie antique grecque et chrétienne. Bien qu'elle garde son même champ d'étude, l'esprit de la recherche changea complètement. La philosophie antique contemplait l'existence et recevait sans remettre en question les idées. Elle croyait totalement dans l'esprit et l'âme humaine, à l'exception de rares philosophes grecs. Quant à Descartes, il mena la philosophie vers une autre voie, parce qu'il douta de l'esprit et de l'âme ; il douta aussi de l'instrument de la connaissance elle-même. Qu'est-ce qui nous donne la confiance dans nos esprits ? Qu'est-ce qui nous fait croire à toutes les

connaissances ? La philosophie s'orienta vers la critique de l'âme humaine pour qu'elle se rende compte de sa valeur et qu'elle vérifie sa capacité d'être une machine de connaissance. Après avoir atteint cette vérité, Descartes se rassura et prit confiance en lui-même et dans la science et la philosophie par la suite.

De même que la philosophie se particularisa par le doute et la recherche de l'essence de la connaissance, elle se caractérisa principalement par la critique en vue de répondre aux différentes tentatives qui cherchèrent à la transformer d'une science globale à une science spécialisée dans l'étude d'un seul thème, que ce soit l'esprit ou l'âme ou les sentiments. D'importantes tentatives se firent afin de faire de la philosophie une science indépendante du reste des sciences, ayant son propre objet et ses limites de la connaissance. Pour Locke, elle était « l'étude de l'esprit humain », pour Berkeley et Hume « l'étude de la nature humaine », pour Condillac « l'analyse des sentiments » ; en d'autres mots, la philosophie, dont l'objectif consistait avant à chercher l'origine des choses et des êtres, devint limitée dans les champs d'études de l'âme et de ses phénomènes.

Toutefois, Mahfouz, qui apprécie la valeur de la philosophie et qui est conscient de son sens, adopte une position vis-à-vis de ces tentatives et trouve chez Kant la réponse à la tentative de limiter la philosophie. Il considère que ses apports sont considérables et graves, à savoir sa conception de la critique philosophique ; et Mahfouz promet de lui consacrer une étude ultérieure que nous aborderons après avoir terminé sa définition du sens de la philosophie.

Si nous nous arrêtons à la compréhension de Mahfouz de la philosophie, elle ne s'éclaire que par l'explication de sa nature et celle de la science. La philosophie est, pour lui, la science globale. Il dit : « la philosophie était en général la science globale indéterminée. La science de tout, et plus particulièrement la science la plus précise des lois générales qui dirigent toute chose. Toutefois, elle ne fut pas exempte d'autres orientations en opposition avec cette compréhension. Les expérimentalistes limitèrent son champ, firent d'elle une science parmi les sciences spécialisées et lui déterminèrent des objets d'études, à savoir les idées et la vie psychologique de l'individu.

En revanche, Kant tenta de surmonter cette vision étroite en réconciliant l'idée de la globalité et de la spécificité. Il affirme : « Kant était prudent à l'égard du principe expérimental et spirituel et n'en admit aucun. ». La connaissance n'appartient pas à l'expérience ni à l'esprit, mais elle est à mi-chemin entre les deux. L'objet de la philosophie chez Kant est à priori de déterminer les idées rationalistes qui dominent la connaissance et la science et de démontrer leur enchaînement logique pour en faire un système total.

Il divise la philosophie en philosophie théorique et philosophie pratique. La première précise un sujet, c'est-à-dire elle détermine sa nature et ses lois. La seconde le concrétise. De façon générale, elle est, théorique et pratique, abstraite et expérimentale. Abstraite étant donné qu'elle se base sur des principes qui dépassent l'expérience. Expérimentale vu qu'elle libère ses principes de l'expérience. Cette citation de Mahfouz nécessite un éclaircissement, à savoir : la philosophie théorique abstraite, qui est la philosophie dans le plein sens du mot, selon lui, se divise en deux groupes : selon qu'elle étudie les lois de la pensée en général, c'est ce qu'on connaît sous le nom de « logique », et selon qu'elle étudie le rapport de l'idée aux objets, à savoir la métaphysique, c'est la science des lois spirituelles générales absolues quant à leurs rapports aux objets. Pour Kant, elle remplissait deux fonctions : une préliminaire qui est la critique dominant sa

philosophie, et l'autre qui est l'enchaînement des lois générales ; c'est ce qui prépare le terrain pour créer un système philosophique. Quant à la philosophie pratique ou éthique, elle est abstraite et expérimentale, abstraite parce qu'elle vise à connaître les lois de l'esprit concernant la liberté ou les lois du devoir et qu'elle cherche dans les lois de la sagesse et des droits. Mais la fonction la plus importante de la philosophie est la critique. C'est à ce sujet que Mahfouz consacra, parmi ses essais que nous étudions, une étude à part intitulée *L'idée de la critique dans la philosophie de Kant*.

Mahfouz suit ce même entendement de la philosophie après Kant où les philosophes tendirent à faire récupérer peu à peu à la philosophie sa globalité bien qu'ils lui gardèrent son identité en tant que science distinguée. Il mentionne que Fichte était le premier à trouver la science des sciences. Fichte devait, d'après lui, consacrer l'étude du thème de la philosophie et sa méthode à la philosophie elle-même, devenant ainsi la première science ou la science des principes. Cela renvoie à la définition d'Aristote. En outre, Schelling et Hegel gardèrent pour la philosophie ce par quoi Kant et Fichte la distinguèrent, à savoir la science des lois, du rationalisme absolu ou la science des sciences, mais ils en ajoutèrent à cette globalité un nouveau trait. Cela s'explique et est impliqué par leur point de vue sur l'unité de l'univers. Selon eux, le sujet, l'objet, la réalité, l'idéal, la nature et l'âme ne font qu'un dans l'absolu ou dans la pensée. Toutefois, cela n'empêche pas l'existence d'opinions contemporaines qui renvoyèrent la conception de la philosophie à celle de Locke, à savoir la science de l'âme.

Il expose le point de vue des positivistes qui confirment l'idée que s'écoula déjà le temps de la philosophie, comme si elle n'était pas une méthode essentielle pour la pensée de l'homme, mais un état passager qui s'empare de l'esprit pour, plus tard, rejoindre les traditions superflues. La science ne cherche pas l'absolu parce qu'il est relatif. Par contre, ils n'affirmèrent pas la relativité de la science par rapport à l'esprit critique, mais ils la constatèrent à travers l'histoire de la science humaine. Il continue à expliquer le point de vue de Comte, à savoir que l'esprit humain, avant d'atteindre l'état positiviste, passa par deux étapes : religieuse et métaphysique. Dans l'étape religieuse, l'esprit tend à découvrir l'essence des choses et les premières causes, et explique les phénomènes par une force au-delà de la nature. Dans l'étape métaphysique, on constate un changement évident dans sa conception : la force personnelle distinguée est remplacée par une force abstraite existant dans tous les phénomènes et qui les crée. Quant à l'état positiviste, la première mission consiste à étudier les phénomènes, leurs hiérarchies et à découvrir leurs lois. C'est là la question qui obsède Mahfouz, qu'il expose ici et qui est transposée dans plusieurs romans, à savoir l'adoption de la science et la foi en sa mission.

En faisant la synthèse des idées en philosophie, nous constatons que son sens vacilla entre la science des sciences ou la science des lois absolues de l'esprit et de l'existence ou la science de l'âme humaine, se distinguant ainsi de la science par son étude de l'âme. Il reconferme que l'objet de la philosophie n'est pas celui de la science ; c'est ce qui explique sa raison d'exister et ne fait pas du succès des méthodes scientifiques une preuve de l'anéantissement de son objet ni de la fausseté de ses méthodes. Le succès des sciences et leur arrivée aux résultats les plus parfaits ne satisfont pas l'âme humaine assoiffée de connaissance. Véritablement, la science est lumière et profit, mais tout cela n'est pas convainquant pour l'esprit qui reste ambitieux et avide et qui s'interroge sur

d'autres thèmes qui le rendent perplexe et qui l'incitent à la recherche. Ces questions émanent du tréfonds de l'âme, elles assurent et assureront la continuité de la métaphysique. La philosophie, tel que l'exprime Mahfouz, s'occupe de ses questions ; c'est pourquoi tant qu'elles demeurent sans réponse et que l'âme qui les éveille est en vie, celles-ci demeurent.

3. La philosophie de Bergson

Bergson apparaît positivement dans les écrits de Mahfouz sur la psychologie. Dans son étude sur la personnalité où il aborde le moi et les sentiments et les maladies personnels (*La Nouvelle Revue*, décembre 1934), il mentionna rapidement et brièvement ses différentes théories expérimentales et spirituelles. Il trouve que l'âme a un autre aspect qu'analysèrent des savants modernes comme Bergson et William James, à savoir ce côté changeant, mouvant, et évoluant continuellement.

Au terme de son étude de la psychologie, ses tendances et ses méthodes anciennes et modernes (*La Nouvelle Revue*, mars 1935), il présente les tendances des nouvelles méthodes subjectives et objectives. Il cite l'évolution de la contemplation intérieure par Bergson et William James parce qu'ils s'écartèrent de la méthode analytique pour adopter la méthode structurale, et de la connaissance graduelle des phénomènes de l'âme à la tentative de connaître son essence d'un seul coup en tant qu'entité indépendante. Il donne comme preuve les mots de Bergson qui affirme que l'âme se connaît par l'intuition directe après avoir renoncé aux méthodes anciennes et s'être libéré des contraintes du langage.

Quant il présente la méthode objective dont les disciples comptaient sur l'expérience et le recours aux laboratoires pour arriver aux résultats, il mentionne le doute de Bergson de ces valeurs (p.14).

Dans son étude sur les sens et la perception sensorielle, il indique deux questions : premièrement, comment nous communiquons avec le monde extérieur, et cela fait partie du domaine de l'étude de la psychologie expérimentale. Deuxièmement, ce que nous savons du monde extérieur, et cela fait partie du domaine des études de la critique de la connaissance. Il élabore ces deux questions dans les époques anciennes et modernes. Là, il ne trouve pas de contexte pour exposer les idées de Bergson. Toutefois, il est soucieux de les mentionner au terme de son étude. Il dit : « il est hors contexte de parler ici de la théorie de Bergson qui dépasse les limites de la psychologie. En tout cas, elle constitue un retour à la tendance réaliste. Il suffit de dire que, chez Bergson, l'esprit ne produit pas les images, mais il les reçoit et il en choisit ce qui est utile pour la vie pratique. L'esprit est donc une machine sélective ensuite une machine motrice. »

Dans son discours sur Bergson, il analyse son étude des sentiments. A l'époque moderne, on trouve trois théories sur les sentiments énoncés par trois grands penseurs, à savoir William James, Bergson et Hamelin et leur méthode part du plus complexe au plus simple, ou : toute tentative qui définit l'état d'âme selon leur connaissance d'elle ne la définit pas en comparant les états d'âme et en les analysant rationnellement. Bergson adopta cette même méthode et remarqua que le sentiment n'est pas limité au présent parce qu'il garde le passé dans le présent et il estime l'avenir. Ce de quoi nous nous rendons compte réellement est d'une part du temps psychologique referme notre passé direct et notre futur proche. Autrement dit, les sentiments sont une sorte de pont qui lie le passé au futur. Le

sentiment accompagne la vie parce qu'il est l'essence du travail. Il s'intensifie et s'éveille quand l'être vivant est au seuil d'un état qui exige un choix entre plusieurs solutions et il s'affaiblit quand il n'est pas obligé de choisir et quand l'esprit se rapproche de l'habitude ou du mécanisme : le travail du sentiment se base sur l'expérience, et c'est ainsi qu'il nous précise les caractéristiques du sentiment qui est mémoire, estimation de l'avenir, choix et liberté.

Il nous cite la nature du sentiment chez Bergson. Il ne peut être analysé ni réduit à des cas particuliers, isolés, indépendants. Le sentiment est une unité conjointe, tel que la note musicale qui se sent et se crée elle-même. Ainsi est le sentiment tel que nous devons le comprendre.

Il résume les théories des sentiments en quatre théories qu'il couronne par la théorie spirituelle telle qu'elle apparaît chez James, Bergson et Hamelin ; et c'est la théorie selon laquelle les sentiments trouvent leurs voies vers l'essence, la vérité et l'absolu et qui fit de la psychologie une métaphysique.

D'après ce qui précède, nous constatons le grand intérêt de Mahfouz à James et à Bergson. Au premier, il consacra une étude, à savoir *Le pragmatisme ou la philosophie pratique* (*La Nouvelle Revue*, septembre 1934) et à Bergson trois études dans la revue *Gehad* (15, 21 Novembre 1933 et 23 janvier 1934) et dans *La Nouvelle Revue* (Août 1934).

Nous allons de prime abord présenter ce qu'il écrivit sur le rire chez Bergson dans son étude qui porte sur les phénomènes naturels à propos desquels nous ne nous soucions guère de nous interroger tellement nous croyons les sentir à fond. Toutefois, de pareils phénomènes sont très complexes à comprendre et très difficiles à étudier. Il trouve que le rire a deux aspects indissociables : les traits éclairés du visage et les yeux qui brillent, et surtout le changement des muscles du visage. Un autre aspect psychologique s'y ajoute, à savoir l'état joyeux et heureux qui accompagne l'âme, et, c'est tel qu'il le confirme, une condition *sin qua non* du rire.

Il nous cite une explication biologique, à savoir l'éruption d'une force poussant dans le système nerveux qui, ayant atteint son comble, éclate pour la moindre raison. Il refuse et écarte cette interprétation, et il trouve que la nature a recours à d'autres moyens à part le rire pour libérer ses forces superflues, que l'homme est disposé à rire dans toutes les circonstances. Il cite l'opinion du philosophe anglais Hobbes concernant le rire, nous rappelant ainsi son principe éthique égoïste. Il renvoie les motifs du rire à un plaisir qu'éprouve l'âme provenant du sentiment qu'elle est sublime et qu'elle dépasse ceux qui commettent tout type d'erreurs ou de déviation, et par la suite souffrent légèrement. Selon Mahfouz, Hobbes, par cette interprétation, se rend compte d'une vérité importante qui réside dans tout ce qui fait rire, à savoir la tristesse et le manque. Mais cette opinion mahfouzienne n'est pas convaincante parce que si nous nous moquons des gens, c'est parce que nous nous sentons supérieurs à eux. Comment expliquer alors notre rire de nous-mêmes si nous commettons l'erreur ? En outre, nous pouvons rire d'une personne pour un incident qui nous arrivât à nous aussi effectivement.

Il expose le point de vue de McDougall, spécialiste de la psychologie behavioriste, qui considéra le rire comme instinct qui a des traits en commun, avec les autres instincts, et qui est important pour préserver la vie de l'individu ou de la race ou de la société. Le rire comme instinct a des profits vitaux et confère une bonne santé au corps. En outre, il fait changer d'idées et rend à notre esprit sa pureté et sa force. McDougall a une théorie digne d'être retenue à propos du rire.

Il affirme qu'entre les gens il y a un partage d'émotions qui les rapproche et unit leurs sentiments, c'est pourquoi ils sont affectés par les catastrophes d'autrui et s'affligent pour eux tel qu'ils l'auraient fait pour eux-mêmes. Le rire fait partie des petites choses qui soulagent l'âme et la fortifie pour la préparer à affronter les problèmes et à supporter les catastrophes.

Après cet exposé rapide des points de vue de Hobbes et McDougall, il aborde Bergson, le philosophe français, et expose sa théorie selon laquelle il trouve que le rire a une fonction sociale critique éducative qui vise en fin de compte à garder l'identité de la société. Les gens rient des contradictions des autres et par la suite se rendent compte des lacunes et évitent de tomber dans l'erreur. Il pense que la société la plus vile partage avec la plus noble l'instinct de l'autodéfense et qu'elle peut combattre ceux qui s'en dissocient, que ce soit par des punitions physiques ou morales dont les plus importantes sont le rire et la moquerie. Mahfouz se base sur cette opinion pour expliquer les phénomènes sociaux. Il donne des exemples égyptiens pour confirmer cette même opinion. Il déclare : « Ce qu'on peut remarquer dans notre société égyptienne, c'est qu'il y a parmi les anciens prisonniers qui se moquent de la prison considérée comme la punition la plus dure, voire qui commettent le crime sans raison à part celle d'être emprisonné pour y mener une vie différente de celle qu'ils mènent hors de la prison et qui est marquée par la pauvreté. En négligeant pareille punition, ils pourraient être les plus prudents à ne pas tomber dans l'erreur et la déviation qui feraient rire leur entourage.

En guise d'introduction sur le rire chez Bergson, il fait la distinction entre la critique de la société et la critique artistique propre aux écrivains des romans comiques. La critique sociale générale est la plupart du temps dirigée vers l'aspect extérieur des choses, par exemple nous rions d'un vêtement bizarre ou d'une attitude anormale. Quant à la critique sociale, elle ne s'arrête pas à ce niveau superficiel, mais elle approfondit pour atteindre la vérité afin de découvrir les raisons occultes qui font des hommes des jouets comiques en mouvement ou qui les rabaisse au niveau de ceux qui font rire bien qu'ils soient respectables en apparence. Il renvoie à l'interprétation de Bergson du rire selon lequel il provient du conflit entre l'âme et la substance.

Mahfouz consacre la deuxième étude sur le rire chez Bergson à la nature du rire que le philosophe considère comme phénomène social. Il ne peut être compris que dans un groupe où il y a une communication et une compréhension mutuelle entre les membres. Il a une fonction sociale qui vise le bien de la société. Bergson ne se contente pas de cela, mais il cherche à découvrir la profondeur de toute chose amusante, ainsi que ce qui lie l'anecdote au spectacle étrange et à la situation embarrassante.

Il mentionne trois remarques qui concernent les circonstances du rire plus que le rire en soi. La première est que toute cause du rire concerne l'homme de manière directe ou pas, la deuxième est que l'absence des différentes émotions est une des plus importantes introductions au rire, par exemple l'émotion pour quelque chose qui détournerait l'âme du rire et de l'intérêt pour ses causes. Selon Mahfouz, cela revient au fait que le sentiment n'admet pas deux états psychologiques en même temps, c'est pourquoi l'anecdote ne réussit pas quand les esprits et les âmes pensent à autre chose. La troisième remarque est qu'il ne suffit pas que les âmes soient exemptes d'idées pour s'intéresser au rire, mais il faut qu'il y ait une

compréhension mutuelle entre elle et les autres. L'homme isolé ne comprend pas le rire.

Ensuite, il aborde le rire en soi, il commence par citer des exemples qui finissent par clarifier la nature du rire. Il trouve que cela est proche de l'esprit que de commencer par citer des règles générales et des lois globales. Parmi ces exemples, il cite un passant qui se heurte contre une pierre sur le chemin et qui tombe. Cette scène fait rire celui qui la voit. La cause du rire est le fait de tomber involontairement par inattention parce qu'il ne put éviter la pierre qui se trouvait sur son chemin et il continua normalement. S'il était flexible, il aurait pu éviter le danger. Le penseur présente un autre exemple : un individu passionné par la lecture des romans dont les événements et les dangers peuplent son imagination et dont il aime les héros. Quand il laisse ses romans et revient au monde réel, il n'abandonne pas ses illusions et il vit se croyant un de ces héros de son imagination et comme si les gens autour de lui (parmi ses amis et sa famille) faisaient partie de ces histoires. On ne peut que rire de lui parce qu'il confond réalité et fiction.

Il observe une similitude entre l'état du passant qui tombe et du lecteur de romans. Tous deux nous incitent à rire d'eux parce qu'ils ne comprenaient pas ce que la situation exigeait d'eux, et parce qu'une solidité s'empara d'eux alors qu'ils devaient être flexibles pour s'en sortir. Tous deux sont atteints de « mécanisme » qui les guide à l'encontre des circonstances où ils se trouvent. Selon lui, l'explication de notre rire réside dans ce mécanisme, que ce soit l'objet du rire une chute, une inattention ou une situation embarrassante ou une déviation éthique.

L'origine de ce mécanisme pour Bergson c'est le conflit entre la substance et l'âme, où c'est la première qui l'emporte. Le corps, pour lui, est l'arène de compétition entre deux forces : la force physique et la force de l'âme. La première se caractérise par la solidité, le mécanisme et la latence, et la seconde par la flexibilité, la liberté, le mouvement et l'évolution. La matière essaie de soumettre la vie à ses formes et à ses caractéristiques. Dans ces moments où la vie revêt une des formes de la matière, l'objet paraît sous une forme qui fait rire. Ce qui fait rire, selon Bergson, ne s'oppose pas au beau, mais s'oppose à la forme de l'âme, et il n'est pas laid autant qu'il est solidité et mécanisme.

Là, Bergson affirme que la vie et la société exigent de l'individu une attention pour connaître les circonstances où il se trouve et une « flexibilité » qui l'aide à s'adapter à ces circonstances. Si l'homme ne peut assumer ces deux derniers devoirs sociaux, il s'induirait dans des actes exceptionnels comme la chute et l'intégration dans les rêves. C'est un état qui nuit à l'individu et à la société et pour lequel la société, qui ne peut le punir ni lui faire du mal, a recours au rire et à la moquerie pour le redresser. Ce rire peut être naturel et aussi artistique, tel le cas des romans comiques et des dessins caricaturaux.

Selon Mahfouz, cette explication sociale du rire n'est pas absolue mais elle n'englobe que les actes qui nuisent, ne serait-ce que légèrement, aux individus qui en sont responsables. Quant aux autres causes du rire, cette explication ne peut les englober. Regardez par exemple l'aspect d'un homme étrange ou d'un homme dont le visage est déformé. Ils nous font rire, mais nous ne pouvons dire que notre rire les avertisse à propos de leur état ni les incite à le corriger ! Parce qu'ils n'y peuvent rien. En tout cas, nous ne devons oublier que le secret du rire réside aussi dans le mécanisme ou la solidité.

Dans la troisième étude sur le rire chez Bergson, Mahfouz remarque la prolifération des images comiques. L'idée contenue dans ce qui fait rire n'est pas simple mais compliquée, tout comme les êtres vivants et l'arbre robuste et ce qui se dit à propos de l'arbre se dit à propos du rire. Il commence lui aussi par ce mécanisme et s'étend à plusieurs cas dont chacun devient un exemple pour de nouveaux cas de rire. L'imagination part de cette origine vers trois orientations essentielles qui englobent plusieurs cas semblables et ayant une même origine.

La première remarque est que si le rire est provoqué par la ressemblance entre la substance et la vie, les vêtements doivent contenir un aspect amusant : il s'agit d'une substance qui entoure le corps vivant. Mais, en l'observant longuement, notre attention se détourne de son trait carnavalesque. Si nous rencontrons un homme qui garde un certain type de vêtements historiques, ses vêtements nous attirent vers lui et nous le rendent distinct, parce que c'est une substance qui s'applique à un être vivant. Tout comme le déguisement qui nous fait rire, le déguisement de la nature, de la société et de l'homme nous font rire.

Il déclare que nous rions du nègre parce que nous imaginons que c'est un blanc déguisé ! Nous rions du nez pourpre parce que nous l'imaginons un nez coloré. Cela est difficile à concevoir par l'esprit mais facile à imaginer. Il est à remarquer qu'à partir de l'idée de mécanisme nous aboutissons à l'idée du déguisement qui engendra plusieurs cas de rire remarquable dans l'homme, la nature et la société. Deuxièmement, l'origine du rire est que le corps vivant devient dans notre esprit une substance solide. En réalité, nous ne remarquons pas le mécanisme du corps parce que nous le voyons en mouvement et flexibilité. Toutefois, la vérité est que ces attributs vivants lui viennent d'une force céleste qui le sublime par l'essence, le début et la fin. La seule caractéristique du corps est ce que l'attraction et la résistance le sont à la matière et ainsi de suite. C'est ce qui explique la comédie.

Si nous tournons notre attention vers le corps et si nous l'examinons à fond, nous le découvririons tel qu'il est, il n'est plus qu'une enveloppe épaisse qui attire les âmes en suspens vers la terre. Il sera ainsi pour la vie telle les vêtements pour le corps, à savoir une matière solide qui entoure une force vivante. De là, naît la comédie. C'est pourquoi nous ne pouvons nous empêcher de rire de l'orateur s'il éternue par exemple, aussi pleine d'enthousiasme soit son oraison, parce qu'il détourna notre attention vers son corps, attention qui était avant tournée vers son âme.

Mahfouz avance de l'image du corps matériel qui contrôle la force vivante vers une image plus globale qui est celle de la représentation qui contrôle l'essence, et c'est l'image que la comédie essaie de mettre en valeur sur la scène si elle désire représenter un métier quelconque (par exemple celui de médecin, juge, avocat) où nous voyons comment elle exagère de sorte qu'elle devient une machine aveugle qui suscite le rire.

Pour confirmer ses propos, Mahfouz a recours à une citation que Bergson mentionna sur l'écrivain satirique anglais Jérôme : une bonne femme sensible voulait faire le bien et, comme elle avait pitié pour elle-même à cause des difficultés qu'exige le fait de faire de bonnes actions, plusieurs hommes lui rendaient visite. Elle chargea certains de la mission de les corrompre et de les encourager à s'enivrer ! De sorte que s'ils s'enivrent, elle leur donne le conseil en annonçant le bien pour les sauver du mal. Elle fait le bien sans se fatiguer ni se déplacer!

La troisième idée est étroitement liée à la précédente. Nous n'avons qu'à imaginer la force vivante d'un être humaine et que la matière est un objet matériel parmi d'autres. Si un homme accomplit un acte qui nous rappelle une chose, nous rions. Ce qui fait rire ici c'est un changement temporaire que subit l'individu qui le transforme en substance ; c'est pourquoi nous rions des clowns au cirque. Ils font des mouvements mécaniques rapides qui nous rendent perplexes : nous les croyons des objets en bois qui bougent grâce à une machine mécanique. Dans un roman, un héros révise ses bagages pour ne rien oublier, puis il les compte en secret, il dit : « quatre, cinq, six, ma femme sept, ma fille huit et moi neuf. ». L'amusant ici c'est qu'il compte sa famille parmi les bagages, comme s'il s'agissait d'objets et non d'êtres humains.

Il nous présente la philosophie de Bergson dans une étude à part. Mahfouz est concerné par la question suivante : quel est l'apport de la philosophie de Bergson à la transformation du sens de l'âme et de l'esprit, eux qui étaient l'enjeu du combat entre le matérialisme et le spiritualisme à toutes les époques ? Il commence son étude par faire le point sur les courants philosophiques dominant à la fin du dix-neuvième siècle où la vie intellectuelle était dominée par quatre tendances qui orientaient la pensée humaine à l'époque. Remarquons l'importance de Bergson chez Naguib Mahfouz qui le vénère pour avoir fait triompher la philosophie par sa tendance spiritualiste sur toutes les tendances expérimentales matérialistes ennemies. La philosophie spiritualiste, pour lui, considère l'âme comme étant un monde riche et profond où nous nous sentons libres et nous savons intuitivement que cette liberté n'a pas de limite. Quant à la philosophie matérialiste, elle trouve dans l'âme des phénomènes consécutifs ayant leurs propres lois, tels les phénomènes naturels qui sont soumis aux leurs.

Bergson, dans son premier ouvrage intitulé *Les témoins directs des sentiments* et notamment *les données*, déclare : « Si nous pouvions nous mettre en contact direct avec notre sentiment sans l'intermédiaire de la langue, nous nous familiarisions avec lui ; familiarité que nous ne ressentons normalement ni qualitativement ni quantitativement. Nous l'aurions trouvé en évolution et non en tant que succession d'incidents liés passivement. »

Bergson considère l'esprit comme étant une machine incapable de comprendre la vie dans son unité. Cela n'est pas amusant. Selon Mahfouz, ce qui est amusant dans la philosophie de Bergson c'est l'invention de la relation entre l'esprit scientifique et l'esprit théorique. Pour ce comprendre, il faut comprendre la relation entre l'esprit et la vie. Selon Bergson, la vie ressemble à un saut vital qui tend à la perfection et se meut dans les plantes et les animaux ; et cette vie cherche toujours à se débarrasser de la substance à qui elle donna la vie. Pour ce faire, elle eut recours à l'instinct et à l'esprit. L'instinct a un domaine restreint, il ne sert donc pas beaucoup pour se débarrasser de la matière. Quant à l'esprit, il y réussit dans une grande mesure, il put libérer l'âme de la servitude de la matière et la rendit dépendante de l'intuition, elle se rapproche ainsi de la perfection. Ce sont ainsi les traits caractéristiques de la philosophie de Bergson qui répond de la manière la plus éloquente à la philosophie du dix-neuvième siècle et adresse des coups violents au matérialisme. Nous allons remarquer son influence dans la philosophie moderne en général.

Nous pouvons suivre l'intérêt de Mahfouz pour Bergson dans la bouche de ses héros comme suit : Kamal lisait notamment *L'origine de l'éthique et de la religion* car il contient une tendance romantique soufie (*le jardin du passé*) ; ce

même sentimentalisme se poursuit chez Ibrahim Akl dans *Le miroir* qui lit le même ouvrage.

Mahfouz, dans *Le jardin du passé*, décrit l'état de Kamal en ces mots : « il fuit la solitude par l'unité de l'existence chez Spinoza, ou échappe de sa faiblesse par la victoire sur le désir avec Schopenhauer, ou se console de son sentiment de détresse pour Aïcha par une dose de philosophie de Spinoza qui interprétait le mal, ou il assouvit son cœur qui aspire à l'amour par le sentimentalisme de Bergson. », p.17-18.

Il voulait, tout comme dans *Le jardin du passé*, lire au moins un chapitre dans *L'origine de la religion et de l'éthique* de Bergson.

Dans *Le temps de l'amour*, Ahmed Kamal dit de son oncle Kamal : « Désolé, il compte parmi les écrivains qui vagabondent dans la métaphysique », et Sawsan répond : « Il écrit beaucoup sur les vérités anciennes, l'âme, l'absolu, la théorie de la connaissance. Cela est beau, mais, à part le plaisir intellectuel et le luxe mental, il n'aboutit à rien. L'écriture doit être un moyen pour atteindre un but déterminé, et son but final est de développer ce monde, de le sublimer et de le libérer par une bataille continuelle. L'écrivain digne réellement de ce nom doit être à la tête des combattants. Quant au saut de la vie, laissons-le à Bergson. », *ibid*, p.249.

Dans *Le miroir*, Ibrahim Akl dit, p.8 : « Lis ce livre de Bergson sur l'origine de l'éthique et de la religion. », le docteur Salem lui répond nonchalamment : « Je lis Bergson comme je lis le poème d'un rêveur. », *Le miroir*, p.8.

4. La critique chez Kant

Naguib Mahfouz consacra une étude importante sur *L'idée de la critique dans la philosophie de Kant* publiée dans la revue *Politique hebdomadaire* le 14 avril 1934. La philosophie de Kant fut connue et fit l'objet de nombreuses études en langue arabe. Sa philosophie de l'éthique occupa une place de choix dans le séminaire du professeur espagnol Le compte de Gallarza à l'université égyptienne en 1919-1920 qui compta sur *la critique de l'esprit pratique*. De même, il nous présente un résumé proche d'une traduction libre. Le Cheikh Tantawi Gohary qui étudia à son tour à l'université nationale, traduisit de l'anglais l'ouvrage intitulé *L'éducation* de Kant pour madame Annette Charton, puisque la revue de *La Renaissance Féminine* lui avait demandé de lui écrire sur ce sujet. Les journaux et les revues égyptiennes publièrent un certain nombre d'essais présentant le philosophe : Abbas Mahmoud El Akkad écrivit sur Emmanuel Kant deux articles dans la revue *L'annonce* en 1924, qui influencèrent Osman Amine qui s'en occupa plus tard. Ibrahim Haddad écrivit dans le quatorzième numéro de la revue *Les époques*, en 1928, sur Emmanuel Kant « le plus grand philosophe du dix-huitième siècle, et Hanna Khabbaz lui consacra un chapitre dans son ouvrage intitulé *Les philosophes éternels*.

La plupart des œuvres de Kant furent traduites et firent l'objet de nombreuses études philosophiques, lectures et interprétations diverses. Dans son ouvrage intitulé *Kant et la philosophie critique*, Zakareya Ibrahim le considère comme ayant un esprit critique ouvert. D'après l'ouvrage de Osman Amine intitulé *les pionniers de l'idéalisme dans la philosophie occidentale*, il est le maître de la philosophie de la liberté et de l'Histoire. Chez Tawfik el Tawil, le collègue de Naguib Mahfouz, il est le maître de l'idéalisme éthique, et chez Abdel Rahman Badawi, il est Aristote de l'époque moderne. Mourad Wahba écrivit sur le principe dans la philosophie de Kant, Hassan Hanafi sur la religion et les limites

de la raison, Mahmoud Sayed sur le finalisme, et Fériat Khalifa sur la religion et la paix chez Kant. Exceptées les dizaines de thèses universitaires et différents articles sur sa philosophie.¹⁰

Naguib Mahfouz ressent le rôle essentiel que joua Kant qui confirmait l'importance de la critique vis-à-vis de la contradiction des avis et de l'incapacité de montrer comment atteindre la raison. De là, il trouve que nous devons comprendre le sens de la critique dans la philosophie de Kant et la raison pour laquelle il s'opposa à la croyance absolue et au doute. En effet, cette critique – qui fut le fondement de la recherche dans la science et la religion- est sa plus grande invention. Kant devait, en fait, présenter une philosophie critique à cause de l'écart entre les différents moyens scientifiques corrects.

Les anciennes recherches n'étaient pas exemptes de parti-pris et d'extrémisme ; de là Kant s'oriente vers la critique des méthodes de recherche. Mahfouz est conscient du fait que la critique kantienne est la critique de la raison pure, ou, dans sa langue, *la critique de l'esprit humain en général*. Pour nous expliquer les justificatifs qui poussèrent Kant à cette critique, il pense que nous devons nous familiariser avec l'histoire de la pensée au dix-septième et dix-huitième siècle, et avec le développement des sciences naturelles et mathématiques qui prit place. Ce développement nous expliqua clairement la capacité des méthodes scientifiques nouvelles et la stérilité des anciennes méthodes suivie dans la théologie.

Naguib Mahfouz expose en élaborant le rôle des philosophes expérimentalistes pour préparer le terrain aux idées de Kant, notamment Locke qui remarqua les différences scientifiques et sentit le besoin urgent de la critique philosophique. Hume continua la recherche, et son principe était la causalité qui ne dépend pas de la raison puisque le lien entre les phénomènes n'est pas en eux, mais c'est un sentiment en nous qui résulte naturellement de l'habitude. Mahfouz commente en disant que l'interprétation de Hume, comme il est évident, s'oppose au principe expérimental, mais elle dévoile une vérité importante : si les expériences ne nous servent pas à connaître le principe de la causalité, elle est le moyen qui nous permet de découvrir les lois qui lient les corps à leurs caractéristiques. Comme nous informe Mahfouz, la méthode expérimentale et la méthode mathématiques firent faillite dans la science, parce que la première ignorait les lois qui régissent l'observation qu'elle dirige vers la contemplation, et parce que la deuxième n'admettait pas du tout l'observation.

L'analyse précédente du trébuchement des méthodes scientifiques dans la connaissance des phénomènes naturels était une sorte d'introduction pour montrer qu'elles ne servent pas dans le domaine de la religion ni de l'éthique, c'est ce qui intéresse Mahfouz : « La religion et l'éthique n'avaient pas la chance de profiter de ces méthodes autant que la science qui en profita. ». À partir de cette introduction, il est probable que la méthode spirituelle soit le moyen réussi pour comprendre la religion et l'éthique parce qu'elle porte sur ce qui doit être et non sur ce qui est effectivement. Elles ne comptent pas sur l'observation mais au-delà de l'observation. Il paraît que Mahfouz veut dire par *au-delà de l'observation* l'intuition, même s'il ne cite pas le concept. Or, l'esprit ne put arriver aux vérités de la religion. Descartes était fortement convaincu que la méthode mathématique suffit pour prouver les vérités et les religions. Par la méthode de Descartes,

¹⁰ Cf : Ahmed Abdel Alim, *Kant dans la pensée arabe contemporaine*, dans notre ouvrage intitulé *Kant et l'ontologie de l'époque*, El Farabi, Beyrouth, 2010, p.9-70.

Spinoza put arriver à la conception de Dieu. Mais sa croyance fut jugée d'athéisme. De là les mots de Hume : « l'esprit n'a rien à voir avec la religion. » Ainsi était la science au dix-septième et dix-huitième siècles dans les domaines de la nature extérieure, la foi religieuse et l'éthique. Ils furent ingrats vis-à-vis de l'esprit après y avoir cru profondément. La science aboutit aux différences et aux contradictions, et par là Kant pensa que le moyen le plus fiable pour arriver à la vérité est la critique philosophique. Kant croyait que la philosophie restera toujours à mi-chemin entre le doute et la certitude, qu'elle n'aboutira ni à un état ni à une décision que si l'esprit humain s'autocritique et découvre qu'il peut surmonter les difficultés qui le rendent perplexe. Le dernier paragraphe de l'étude de Mahfouz dévoile ce à quoi il pense : la critique règle les différences, les contrastes, d'où l'importance de la critique kantienne. Kant essaya, par sa critique, de réconcilier les différentes méthodes scientifiques pour régler le combat constant entre les théories de la science qui se basent sur ces moyens, et la religion et ses lois et ses interprétations de l'univers.

Deuxièmement : La psychologie et la perception sensorielle :

Naguib Mahfouz consacre bon nombre d'études à la psychologie qui montrent sa profonde connaissance, son grand intérêt et le grand profit qu'il en tira pour décrire et analyser la psychologie des héros de ses romans, comme nous le montrerons. Ces études traitent successivement : la psychologie, ses tendances et ses méthodes anciennes et modernes, la vie animale et psychologique, le sens et la perception sensorielle, les sentiments, les théories de l'esprit et la langue. Elles furent toutes publiées dans *La nouvelle revue* à partir d'avril jusqu'à août 1935. Nous pouvons aussi considérer ces études dans le cadre de la théorie de la connaissance et de la perception à part son contexte initial qui est la psychologie parce qu'elle concerne la perception sensorielle. Il nous semble que Naguib Mahfouz, en abordant ses questions, est conscient du contraste entre la philosophie en tant que science globale et les sciences partielles dont la psychologie. Il trouve que l'évolution de la psychologie ne détruit pas la philosophie. Celle-ci sera toujours essentielle même si les sciences s'en détachent. Bien que le contenu de chaque étude diffère de l'autre, il y a des traits distincts qui caractérisent la structure de chaque essai, à savoir : l'étude historique que suit tout sujet depuis les anciens, depuis avant Platon jusqu'à présent d'abord, puis chez les savants de la psychologie expérimentale, et aussi le contraste entre les deux principales tendances dans la philosophie : le rationalisme, l'expérimentalisme, le spiritualisme et le positivisme. Ce sont les concepts dominants dans ses écrits. Ces deux caractéristiques sont plus précisément ce qui spécifie les écrits de Tawfik el Tawil, son collègue, telles qu'elles apparaissent clairement dans son livre de base sur l'éthique intitulé *La philosophie éthique : naissance et évolution*.

Les deux collègues partagent aussi la troisième caractéristique, à savoir le triomphe de la tendance spiritualiste idéaliste sur la tendance positiviste utilitaire expérimentale, ainsi que la quatrième caractéristique qui distingue le maître et qui est en rapport avec la deuxième et la troisième, à savoir le couronnement de ses idées et l'achèvement de l'étude par la confirmation du point de vue et de la position de Bergson concernant l'objet de recherche. Si Tawfik el Tawil, dans ses orientations philosophiques et éthiques, adopte l'idéalisme modéré qui commence

par Kant, Naguib Mahfouz, outre son grand intérêt pour Kant, couronne ses points de vue et ses écrits par Bergson, le philosophe de l'époque à qui il consacra de nombreuses études dont trois qui contiennent le nom de Bergson dans le titre, à savoir *Le rire chez Bergson*, *La nature du rire chez Bergson et la personnalité comique*, (revue *Gehad*, novembre 1933 – janvier 1934) et *La philosophie de Bergson* (*La Nouvelle Revue*), Août 1934.

Nous ne pouvons citer le grand intérêt qu'accorda Naguib Mahfouz à Bergson ni le comprendre sans faire le point sur une question importante, à savoir les années trente du vingtième siècle qui sont l'augure de la célébrité de Bergson non seulement en France mais aussi dans le monde entier. Mahfouz fut le disciple des maîtres français qui enseignaient dans les universités égyptiennes et qui s'intéressaient beaucoup à Bergson. En outre, à cette époque en particulier, de grands penseurs arabes étudièrent Bergson tels que Michel Aflak et Zaki el Arsouzi qui écoutèrent les leçons de Bergson et furent ses disciples. En outre, les revues arabes publièrent plein d'essais sur lui avant et après cette date, May Ziada lui consacra deux études dans la revue *Fragments* à l'occasion de son passage par l'Égypte par la mer. Cet intérêt se poursuivit plus tard, on le trouva chez des penseurs nationaux tels que Sami el Droubi et Abd Allah Abdel Dayem, et des professeurs universitaires tels que Badi el Kasm en Syrie et Zakareya Ibrahim et Mostafa Sweif en Égypte.

Revenons aux écrits de Mahfouz en psychologie. Signalons sa tendance modérée où il place les orientations opposées en parallèle. En effet, dans ses romans, ce contraste est transposé entre les personnages, tel comme dans *Le nouveau Caire*. Cette tendance se retrouve aussi dans le fait qu'il consacra, à part les études psychologiques qui concernent l'individu, bon nombre de recherches sur la société (la sociologie), il écrivit sur la nature et la société (*El Gehad*, 25 octobre 1933), la société et la sublimation humaine (*La Nouvelle Revue*, novembre 1934), et sous le même titre il publia une étude dans la revue *le Discours* qui parût à Alep (mars 1937).

Nous allons donner des exemples de ces articles qui confirment les traits généraux caractérisant les études psychologiques comme science indépendante, et qui est, pour Mahfouz, une science moderne, bien que l'âme, tel qu'il dit, compte parmi les sujets qui incitèrent l'homme à y réfléchir depuis très longtemps. Sa tendance à chroniquer apparaît dans les paragraphes qui suivent et qui commencent par « il y a très longtemps » où il la considérait comme faisant partie des sciences naturelles, et de Thalès à Socrate puisque la philosophie présocratique était dominée par la tendance totale vers les sciences naturelles et que la négligence apparente de l'âme à distinguer entre l'âme et le corps date depuis très longtemps. Quant à la philosophie suivante, étaient en accord Pythagore, Héraclite, les machinistes et les atomistes que les sens ne suffisent pas pour découvrir les aspects de la connaissance réelle. Sans doute, il s'agit d'une critique psychologique, de sorte qu'Anaxagore opéra une distinction entre la substance et l'esprit, comme s'il concevait l'esprit en tant que force parmi d'autres dans la nature. Quand virent les sophistes, ils découvrirent le lien entre l'esprit créateur et l'esprit de l'homme. Il trouve que toutes ces tentatives sont très précieuses. Toutefois, Socrate fut le premier à faire de l'examen de l'âme une méthode philosophique indépendante, mais nous ne pouvons le compter parmi ceux qui consacrèrent à l'âme humaine une science indépendante. Ensuite, il passe à Platon qui a une philosophie totale englobant tout, où l'âme est ce que l'organe est au

corps. Elle étudie parmi ses thèmes la science de la nature que renferme le monde palpable et qui créa le système, la vie et la connaissance humaine à partir de laquelle émanent toutes les âmes palpables comme celles de l'homme et de l'animal. La psychologie n'existait pas chez Platon quoiqu'il fût l'auteur d'importants essais psychologiques.

Vint Aristo-Talés. Il est le premier à accorder une importance particulière aux phénomènes psychologiques, il voyait dans la philosophie une encyclopédie scientifique. Pour lui, la psychologie est une branche parmi d'autres sciences naturelles qui se basent sur la métaphysique. Sa méthode est fondée sur l'analyse et l'expérience, mais son essence est aussi inspirée de la métaphysique. Il passe ensuite à l'épicurisme, au stoïcisme, au néoplatonisme. La première vise à préparer le terrain pour la science de l'éthique, parce que c'est le moyen direct pour arriver au bonheur requis, cela explique pourquoi la science de la nature dépend de la science de l'éthique et la prépare. Puisque la psychologie faisait partie de la nature, donc ses vérités sont construites à partir d'elle. C'est pourquoi nous trouvons que la théorie de la connaissance sensorielle se base sur la théorie atomique de la nature.

Après avoir terminé cette présentation historique, il conclut que la psychologie, comme science concernée par l'âme humaine, n'existait pas aux époques anciennes, même si cela se rapproche de Aristo-Talés qui s'occupa de l'étude des phénomènes psychologiques en eux-mêmes, alors que les autres philosophes l'étudiaient à travers la nature et la religion ou la métaphysique. Il passe aux époques modernes chez Descartes et l'école cartésienne où il montre que le doute de Descartes ouvrit la voie pour la philosophie et la nouvelle psychologie. En affirmant que l'âme est la vérité première et en s'y intéressant beaucoup, il ouvrit la voie pour la psychologie expérimentale chez Locke qui eût l'ambition de connaître les limites de la connaissance humaine en étudiant la raison. Son ouvrage intitulé *Les désirs et les sentiments*, publié un an avant sa mort, ouvrit la voie à la physiologie qui explique les phénomènes psychologiques par le mécanisme nerveux.

Malebranche était plus proche des psychologues que ses maîtres parce qu'il disait, contrairement à Descartes, que l'âme est plus difficile à comprendre que le corps parce qu'elle ne se soumet pas aux méthodes mathématiques. Pourtant, l'expérience est indispensable pour comprendre la psychologie et cela l'écarta beaucoup de la métaphysique. Les études de Malebranche sur l'imagination, la mémoire et les causes font de lui le précurseur de l'école de l'association d'idées. Spinoza est en accord avec Malebranche à propos de l'ambigüité de l'âme. Leibniz a un système philosophique général inspiré par sa conception de l'âme.

A l'encontre de tous ceux-ci, John Locke, selon lui le fondateur de la psychologie expérimentale en tant que science des phénomènes occultes, appliqua la méthode inductive pour étudier l'esprit humain. Il inventa une méthode de pensée dans la philosophie à laquelle il resta attaché, il sépara la psychologie de la nature et de la métaphysique. David Hume suivit Locke dans l'observation interne avec toutes les vicissitudes qui l'entravent. En Angleterre et en France, les tentatives cherchèrent à mélanger la psychologie à la philosophie, alors qu'en Allemagne, la psychologie demeura indépendante de la philosophie générale. C'est le trait que l'on retrouve dans tout ce qui fut écrit sur la psychologie, la définition de la science et les différentes étapes de son évolution historique jusqu'à présent.

Sous le titre *le changement de la psychologie et de sa méthode*, il montre la tendance de la psychologie à se dissocier totalement de la métaphysique par les successeurs des associatifs comme John Stuart Mill, Ben et Spencer, et les psychologues allemands comme Fischner et Wundt. La psychologie ne fut plus la science de l'âme mais la science des phénomènes intérieurs de l'âme et tout ce qui s'y rattachait comme les phénomènes naturels et physiologiques. Mahfouz s'interroge à propos des nouvelles tendances que mirent en évidence les différentes méthodes subjectives et objectives. Il trouve que la méthode subjective est la méthode de recherche en psychologie reconnue même chez les expérimentalistes, même si certains les nient. Il confirme l'évolution que connut la contemplation intérieure grâce à Bergson et William James, parce qu'ils se détournèrent de la méthode d'analyse vers la méthode constructive, et de la connaissance des phénomènes de l'âme un par un vers la tentative de connaître son essence en une seule étape en tant qu'entité indépendante. Pour Bergson, l'âme se reconnaît par l'intuition directe après s'être libérée des anciennes méthodes et des contraintes du langage.

Il conclut que la psychologie se ramifia de la philosophie et acquérait son indépendance, puis la philosophie tenta de la faire revenir à son champ d'études, et d'autres sciences l'inclurent dans le leur telles que la pathologie et la sociologie dont chacune essaya de l'intégrer à elle. La philosophie n'essaya de ce faire que parce qu'elle y trouve un terrain fertile pour ses recherches. Quant aux prétentions des autres sciences, elles proviennent de l'extrémisme qui recula en renonçant à ses essais et en abandonnant les vérités auxquelles il aboutit ; la science continue sur sa voie et profite des différentes expériences sans se laisser dominer par elles.

11

Ainsi était le premier essai par lequel Mahfouz commença une série d'études. C'est une étude générale classée d'étude psychologique et il suivit son évolution dans les époques anciennes et modernes, puisqu'il expose cette évolution d'un point de vue historique, partant d'une idée essentielle à savoir son rapport avec la philosophie et dans quelle mesure peut-elle se séparer des études philosophiques. Il est évident au terme de l'étude qu'il est soucieux de confirmer sa relation avec la philosophie ; c'est ce qui confirme la supposition que cette étude faisait partie des séminaires auxquels il assistait à l'université égyptienne.

Ce même thème se retrouve aussi dans son étude intitulée *La vie animale et la psychologie* où il commence par la philosophie présocratique, ensuite Socrate qui fit la distinction entre l'instinct et l'esprit, Platon qui classifia l'âme humaine en sage, coléreuse et instinctive, le stoïcisme qui nia l'existence de l'esprit de l'homme, la réponse de Plutarque à cela, la domination de la pensée d'Aristote au Moyen-âge et celle de Descartes dans les époques modernes, et Leibniz, Condillac et Spencer qui interprétèrent l'instinct par les habitudes héritées tel que firent Lamarck et Darwin.

En résumé, le développement de la psychologie revient majoritairement à ses méthodes expérimentales qui étudient objectivement le comportement. Elle se limite à effectuer des différentes expériences sur les animaux. Comment peut-elle donc trouver un chemin déterminé parmi un réseau d'autres chemins ? Comment pourra-t-elle surmonter les différents obstacles ? Comment pourra-t-elle ouvrir une voie ? C'est ainsi qu'on pourrait reconnaître la mentalité de l'animal,

¹¹ Naguib Mahfouz, *La psychologie, ses orientations et ses méthodes anciennes et modernes*, *La Nouvelle Revue*, mars 1935.

apprécier son intelligence et sa capacité d'assimiler les habitudes. Mais nous ne devons ignorer les difficultés auxquelles font face ces méthodes où il est difficile de s'exprimer et de convaincre totalement. Ensuite, elle demeure confuse vis-à-vis des questions qui ne trouvent réponse, par exemple : pour quel motif l'animal opte pour tel ou tel comportement ? Pourquoi tend-il à répéter l'utile parmi eux et qui mène à la réalisation du but bien qu'il soit irrationnel ? Quel profit en tire-t-il ?¹²

Il est vrai que ces méthodes expérimentales, tel que l'écrivit Mahfouz, nous furent énormément utiles pour connaître les détails de la vie animale, mais elles ne résolurent pas la question philosophique portant sur l'origine de l'instinct et sa nature, et ne négligèrent pas les hypothèses finalistes qui demeurèrent la solution finale pour tout penseur confus, tel que fit Bergson.

La question est de savoir si son analyse des sens et de la perception sensorielle diffère. C'est le thème de la troisième recherche que Mahfouz commence en confirmant que l'étude de la perception sensorielle englobe deux questions. Premièrement : comment communiquons-nous avec le monde extérieur, et elle concerne les études de la psychologie expérimentale. Deuxièmement : que savons-nous du monde extérieur ? Et c'est un thème qui fait partie de la critique de la connaissance.

L'idée dominante chez les anciens pour interpréter le sentiment est qu'il se forme par le contact entre les éléments qui se ressemblent. La plus ancienne explication de la perception sensorielle est celle d'Alcmène selon laquelle la tête est là où réside l'âme, et les sentiments lui parviennent à travers des canaux qui la lient aux organes sensoriels. Le sentiment se produit quand les modalités des corps lui parviennent. Ce qui l'occupa le plus était de décrire les moyens par lesquels les sentiments se transmettent. Parmi les anciennes théories qui méritent attention est celle d'Empédocle selon qui les corps ont des pores si fins qu'ils sont invisibles et par lesquels la matière sort.

Il en est de même pour la théorie atomique de Démocrite et Leucippe qui explique les sentiments en tant que changements corporels que produisent les corps extérieurs par le toucher et le contact. Nous trouvons chez la plupart de ces philosophes une tendance vers la critique en séparant la science et le sentiment. Mais aucun d'eux ne conçut la connaissance comme indépendante de la pensée ou du penseur, mais ils défendent sa relativité. Il mentionne que le mérite de la distinction entre les premières et les dernières qualités revient à Démocrite. Cette philosophie, qui eut un impact partiel sur Platon qui dit avec Protagoras que les attributs palpables naissent du contact du sujet avec l'objet, n'expriment pas la réalité des choses mais en est un indice. Il parla de la physiologie des sens et dit que le toucher se propage sur tout le corps.

Quant à Aristo-Talés, il conçoit la perception sensorielle comme étant une substance existant par la force et qui n'existe effectivement que si les conditions du sentiment sont remplies, à savoir la présence de la chose sentie et l'offre d'une aide des organes sensoriels dans des conditions favorables. Le sentiment est présent sur tout le corps et il a ses organes spéciaux et ainsi qu'un centre où convergent toutes les influences, à savoir le corps. Epicure se réfère à Démocrite dans sa théorie de la philosophie des sens ; quant à sa critique, il présenta plusieurs preuves qui confirment la vérité des sens.

Les stoïciens crurent au sentiment, et aussi toute vérité pour eux est matérielle parce qu'elle est perçue par un certain sens, mais ils ne firent du sentiment une

¹² Naguib Mahfouz, *La vie animale et la psychologie*, *La Nouvelle Revue*, avril 1935.

force positive. Descartes renvoie le sentiment à la fusion entre l'âme et le corps. Il déterminait sept sens : le sens interne qui se trouve à l'intérieur du corps, comme la faim par exemple, les cinq sens qui se trouvent à l'extérieur, et le désir.

Mahfouz utilise des concepts d'Aristote pour présenter la philosophie de Kant, à savoir la substance dans le sens de « données sensorielles qui arrivent par l'expérience, l'image, ou les discours mentaux sans lesquels la connaissance ne s'accomplit pas ». La vérité est que son discours ici est affilié à la théorie de la connaissance et à l'analyse de l'esprit qu'aborde Kant dans son ouvrage intitulé *Critique de la raison pure*.

Puisque Locke libéra la psychologie de la métaphysique et tendit vers l'expérimentalisme, la perception sensorielle, pour lui, arrive si l'influence de l'organe de la perception atteint l'âme. Hume continue sur la voie de la philosophie de Berkeley et arrive au bout de cette voie qui commence par l'introduction de Malebranche à l'idéalisme de Locke. Il doute des premières caractéristiques et les rend égales aux caractéristiques secondaires : toutes sont des états intérieurs. Pourtant, alors que Berkeley affirme que c'est Dieu qui organise ces sentiments par ces lois, Hume doute de la vérité de cette essence dont nous ne disposons que d'une idée interne, et il interpréta les sentiments par l'habitude, l'expérience ou les lois de l'association.

La mission difficile de Kant consistait à trouver une voie pour se libérer de ce doute. Selon lui, pour ce faire, nous devons distinguer deux éléments de la connaissance : la substance et l'image (la donnée sensorielle et les paroles). La substance est l'élément proliférant et l'image est les lois de l'esprit par lesquels il conçoit les objets.

Thomas Reid trouva refuge dans l'esprit général. Il étudia la perception premièrement du point de vue psychologique et décrivit minutieusement les processus physiologiques de l'organe des sens et du cerveau qui l'accompagnent. Il distingua le sentiment qui est une sensibilité personnelle et la perception qui est connaissance.

Il continue en montrant la grande évolution des sciences naturelles et psychologiques. Quant aux sciences naturelles, elles précisent et étudient les motivations naturelles du sentiment comme les vagues, l'air et l'éther et expliquent leurs attributions régulières que transpose le sentiment vers sa langue psychologique. Quant à la physiologie, elle étudie le système nerveux et limite les influences biologiques qui précèdent le sentiment. Elle distingua entre les nerfs du sens en particulier et les nerfs du mouvement. Cela encouragea à l'application des méthodes naturalistes et physiologiques aux sentiments, et furent fournis des efforts pour asserter la relation entre les phénomènes physiologiques et naturels d'une part, et les phénomènes psychologiques d'autre part. Les résultats de la recherche versèrent dans des moules mathématiques confirmés par des chiffres et des fonctions géométriques et mathématiques.

Il est à remarquer à l'époque moderne que les lois mathématiques qui montrent les rapports invariables du sentiment et ses prédécesseurs naturels (les deux lois de Feschner et Weber) renoncent à leur prestige antérieur. La recherche s'orienta vers l'étude de la qualité des sentiments après avoir négligé de les mesurer. En 1870, Brown découvrit dans l'oreille deux sens, un pour entendre et l'autre pour sentir le mouvement et l'équilibre. En 1900, Barinod et Von Kreis découvrirent dans l'œil deux sens, l'un qui voit le blanc et le noir et l'autre l'arc en ciel. Quant à la perception sensorielle, vit le jour une nouvelle théorie qui l'expliqua de

manière amusante, à savoir le gestaltisme dont le pionnier est Ehrenfels et les adeptes de Vullierme, Koffka et Köhler. Sa teneur est que la perception ne commence pas par les sentiments partiels.¹³

En psychologie, le sentiment signifie la connaissance qu'a l'âme d'elle-même, et il est presque une condition *sin qua non* dans tout état psychologique parce qu'il accompagne la plupart des phénomènes et parce qu'il est familier à tous les hommes mais les anciens ne lui prêtèrent pas attention. Il est normal, comme toute chose, qu'il doit atteindre une grande maturité pour devenir l'objet d'une étude. Les philosophes connus sous le nom de naturalistes n'orientèrent pas leurs recherches vers la pensée et empruntèrent la voie de la nature extérieure sans mettre en doute la capacité de la raison. Socrate couronna ce développement par la connaissance de ce sentiment, mais c'était une attention passagère alors qu'il étudiait les sentiments contradictoires. En outre, Aristo-Talés ne le nomma pas et ne lui consacra pas une étude particulière, mais il prit soin de le décrire en étudiant l'esprit et les gens. Ce qu'on tire de son point de vue sur le sentiment c'est qu'il n'est pas un don particulier indépendant des phénomènes, mais il en est inséparable. Ce sont les stoïciens qui nommèrent ainsi le sentiment dans la philosophie psychologique. Ils le définirent comme étant un sens par lequel l'âme se reconnaît.

Au terme de son étude, il n'oublie pas de mentionner Bergson, son philosophe préféré : « Il ne s'agit pas ici de la théorie de Bergson qui dépasse les limites de la psychologie. En tout cas, elle revient au principe réaliste. Il suffit de dire que l'esprit chez Bergson ne produit pas les images mais il les reçoit et en choisit ce qui est utile pour la vie pratique. L'esprit est donc une machine sélective puis une machine motrice. »

Au terme de cette série, il aborde les études sur le sentiment chez Descartes et Malebranche qui ne lui accorda pas la même valeur que son maître, mais le sentiment récupéra son privilège dans la philosophie grâce à Leibniz. Il confirme son rôle important chez Locke selon qui l'expérience est l'origine de toute connaissance dont le sentiment qui nous transmet les traces du monde extérieur. Toutes nos pensées résultent du sentiment.

Il suit l'école expérimentale représentée par Stuart Mill, Ben et Spencer et qui constitue une prolongation de l'ancienne école expérimentaliste fondée par Locke et Hume. Elle considéra différemment le sentiment, énormément influencée par la théorie scientifique de Darwin sur l'évolution. Il trouve qu'ils se rendirent compte que le nouveau sentiment ne peut être une copie conforme de l'ancien, ainsi que les illusions du sentiment, parce qu'il nous fait connaître des sentiments psychologiques par exemple. Pour cette école, le sentiment ne perçoit que le phénomène et cela réalise l'objectif de la psychologie pratique qui ne veut que lier les phénomènes à des lois et que connaître leurs associations.

Il s'arrête sur trois théories sur le sentiment, à l'époque moderne, de trois grands penseurs : William James, Bergson et Hamelin. Il trouve que la méthode de James part du complexe vers le plus simple. Il essaie de connaître les états psychologiques se basant sur sa connaissance de l'âme, et non de connaître l'âme en comparant les états psychologiques et en les examinant rationnellement. Il s'arrête sur Bergson, son philosophe préféré, qui suivit cette même méthode, il remarque que le sentiment n'est pas propre au passé parce qu'il garde le passé dans le présent et il permet de prédire l'avenir. Ce que nous concevons réellement,

¹³ Naguib Mahfouz, *Les sens et la perception sensorielle*, *La Nouvelle Revue*, mai 1935.

c'est une partie du temps psychologique qui referme notre passé direct et notre futur proche, ou, dans d'autres mots, un lien entre le passé et l'avenir. Il s'interroge à propos de l'intérêt de ce lien. La philosophie de Bergson répond ainsi à cette question : le sentiment naît avec la naissance de la vie et l'accompagne tel une ombre, parce qu'il est l'essence de la vie, il arrange tout et il peut parfaitement garder le passé et prédire l'avenir. Pour toutes ces raisons, il s'intensifie et s'éveille quand l'être vivant est au seuil d'un état qui exige une débrouillardise et un choix entre plusieurs solutions. Il s'interroge une deuxième fois sur la nature du sentiment. Il nous cite la réponse de Bergson qui fut purement soufie bien qu'elle ne satisfasse pas les tendances de la science expérimentale.

Mahfouz résume les théories du sentiment en quatre pour privilégier la théorie de Bergson comme suit :

1. La théorie qui voit dans le sentiment un talent particulier différent des autres phénomènes psychologiques, et il trouve qu'elle vaut rien à l'heure actuelle.
2. La tendance expérimentaliste qui essaie de faire de la psychologie une science pour étudier les phénomènes psychologiques uniquement, et selon laquelle le sentiment est une caractéristique que revêtent les phénomènes physiologiques quand ils atteignent un degré de force.
3. Le principe critique de Kant selon lequel le sentiment ne nous révèle pas notre identité, mais il nous la montre telle que nous la voyons.
4. La théorie spirituelle chez James, Bergson et Hamelin selon laquelle le sentiment atteint l'identité, la raison et l'absolu, et elle fit de la psychologie une métaphysique.¹⁴

Troisièmement : les questions métaphysiques

Mahfouz aborda bon nombre de questions importantes à part ses études dans l'histoire de la philosophie et dans la théorie de la connaissance et la psychologie qui concernent l'esprit, la langue et Dieu. Nous allons les présenter en détails.

Les théories de l'esprit

La question de l'esprit chez Mahfouz est celle de la nature de la connaissance et elle se base sur la question suivante : est-ce que l'âme reçoit la connaissance sans pouvoir la dispenser ? Ou est-ce une force positive ayant une identité créatrice indépendante de l'expérience ? Il trouve que les prémisses de cette théorie appaurent chez les anciens qui distinguèrent entre le raisonné et le senti. Héraclite disait que la sagesse est la connaissance de l'esprit, et ce qui est considéré comme l'essence de la raison n'est pas distinct de l'essence de l'existence. Et Socrate qui affirma que la vérité est innée dans l'homme. Platon suivit la voie de son maître bien qu'il croyait que la mémoire est la clé de la connaissance réelle. Aristo-Talés s'accorda avec Platon et Socrate que l'objet de la science est l'essence.

Face à eux, l'épicurisme et le stoïcisme étaient le noyau de la philosophie expérimentale. Avec le changement qui eut lieu au dix-septième siècle, le courant de la science changea puisque Descartes fit de l'esprit la preuve de la vérité et de la raison, il perfectionnait ainsi Platon. Il croyait qu'il y a dans l'esprit des idées

¹⁴ Naguib Mahfouz, *Les sentiments*, *La Nouvelle Revue*, juin 1935.

simples et claires qui se conçoivent par l'intuition et la contemplation interne. Cette méthode rationnelle ou mécanique fut adoptée par l'école cartésienne dont les plus éminents disciples furent Malebranche et Spinoza. Locke contredit complètement cette école. Il compara l'âme à un tableau muet et les sentiments remplissent ce tableau avec de différentes images et sens. David Hume continua sur la voie de la philosophie de Locke. En bref, la seule fonction de l'esprit ici est de recevoir les différents sentiments et émotions et de s'influencer par les lois qui leur sont liées.

Kant reçut les philosophies et les prétentions de la métaphysique et de la physiologie de la raison telles que les conçurent Locke et David Hume mais elles ne le convainquirent pas. Il formula le problème tant discuté entre les spiritualistes et les expérimentalistes dans cette question : est-ce que la connaissance spirituelle a priori (indépendamment de l'expérience) est possible ? Mais l'école expérimentaliste anglaise qui succéda à celle de David Hume n'admettait pas l'existence d'une croyance générale qui jugeait essentielles ces vérités générales. Stuart Mill en donna une interprétation psychologique.

Il cite parmi les représentants de cette philosophie Spencer qui, pour interpréter l'esprit et ses premiers principes, se basa sur la théorie de l'évolution et l'hérédité ainsi que sur la physiologie. Mais il ne fut pas du tout en désaccord profond avec Stuart Mill. Pourtant, il défendait l'idée que l'expérience individuelle ne suffit pas et il la remplaça par l'expérience des genres qui donnent leurs fruits par l'hérédité. Les états psychologiques liés et qui coïncident entre eux sont une tendance générale qui peut être héritée et qui tend à se stabiliser complètement jusqu'à prendre une forme définitive dans les principes rationnels. Il montre que la théorie de William James exprime la raison en renvoyant au principe positiviste, mais il ne nie pas le rôle important que joue l'esprit dans la connaissance. Ici, James se distingue de Bergson. Bergson pense qu'il est impossible à l'esprit d'atteindre la vérité totale, parce que l'esprit change la vérité de l'expérience selon la facilité du travail de l'homme. L'esprit est limité, son champ d'étude est la substance et son objectif est la raison. L'intuition et la clairvoyance sont le moyen pour atteindre la profondeur de la vie. C'est une connaissance directe qui nous émerge dans les tréfonds de la vie et nous fait sentir sa réalité. C'est le génie créateur dans l'art et l'éthique. Toutefois, Bergson ne méprise pas la raison parce qu'il croit qu'avec l'intuition il aboutira à la connaissance de la vie ou de la philosophie, mais tout seul il ne peut que connaître la science ou la substance.

Mahfouz conclut par l'idée de Paranfig sur l'esprit. En effet, il ne croit pas aux spiritualistes ni aux expérimentalistes et ne conçoit pas l'esprit comme un système complet de principes. L'esprit n'existe complètement développé mais il se forme petit à petit ; et il admet les principes et les images par le contact avec l'expérience et il chemine vers la perfection avec des pas constants.

La langue

Dans son étude suivante, il aborde et s'interroge sur la langue, sur l'origine des mots et le rapport avec l'âme. Il nous montre au début que la langue est un moyen pour exprimer la pensée en général, en tant que sentiments, volontés et idées. Parmi ses signes, il y en a qui se perçoivent par le toucher, d'autres par la vue et d'autres par l'ouïe. Parmi les signes acoustiques, il cite les plus forts comme le cri

et les plus clairs comme la parole. Il distingue entre l'étude de la philologie et celle de la philosophie dans leurs manières d'aborder la langue. La philologie aborde l'évolution de la langue, son changement, la formation de ses structures. Quant à la psychologie, elle étudie la langue dans son origine et son rapport avec la pensée.

Il mentionne comment Platon traita la question de la langue dans son dialogue avec Cratyle et il cite l'opinion de Démocrite qui considère que la langue est concept, et par suite il n'est pas erroné d'inter changer comme on veut les noms et de les formuler et de les renommer à nouveau. Il cite également l'opinion de Cratyle, le disciple d'Héraclite qui trouve qu'il y a une relation naturelle entre le nom et l'objet nommé, puisque le nom exprime la nature des objets de sorte qu'à partir de lui l'objet est défini.

Platon critiqua la première opinion, et malgré cela il ne défendait pas les idées de Cratyle et il ne croyait pas l'idée selon laquelle en connaissant les noms on connaît la vérité des choses, et il n'admit pas l'idée de renvoyer les mots à une origine divine. Selon lui, pour nommer les objets, on doit les connaître d'abord, puisque la pensée précède la langue.

Il fait référence aux épicuriens qui orientèrent la langue vers l'histoire et l'âme. Avant tout, la langue exprime l'âme. Son existence et son évolution sont affectées par les besoins humains. La parole est une langue naturelle parce que tout être humain a ses organes naturels qu'il utilise. Et puisque chaque groupe a ses propres sentiments, ses idées, et puisque la langue est le moyen d'expression de tout cela, donc elle varie selon les peuples ; d'où la diversité des langues. Cela n'a comme signification que la réforme de la formation de la langue qui est très utile quant à la précision des sens, et elle est le pilier sur lequel se base le penseur pour trouver les mots qui expriment les significations totales et les idées générales. Elle constitue les conceptions qui viennent après la pensée et non de l'inspiration de l'âme et de l'humeur.

Mahfouz montre que l'école expérimentale avec en tête Locke trouve que l'étude de la langue jouit d'un grand privilège, parce que, d'après les expérimentalistes, la relation est étroite entre l'esprit et la langue, il est donc irraisonné d'étudier l'esprit avant de comprendre la langue et l'art de la parole, et la nature de son origine dans l'appareil biologique. Mais cela est insuffisant pour trouver une langue. Il faut une capacité mentale qui puisse lier les conceptions psychologiques et les sons verbaux. Leibniz répondit aux expérimentalistes et les contredit dans certains endroits. Avant tout, il fut connu comme étant le fondateur de la philosophie parce qu'il se soucia d'appliquer la méthode scientifique comparée à l'étude des langues et il prédit les graves conséquences qui auraient pu en découler. Les langues sont le reflet de l'âme et de l'esprit de l'homme, elles sont plus anciennes que les arts et les lettres et, en les comparant, on aboutira à des vérités profondes sur l'homme, sa mentalité et son influence.

Au dix-huitième siècle, s'accrût l'intérêt des philosophes pour la relation entre la philosophie et la langue. Condillac affirma que la pensée suit la langue, qu'il y a une langue intuitive même s'il n'y a pas d'idées parallèles et que la science n'est qu'une langue organisée. Mahfouz passe à la développement de la deuxième question qu'il souleva au début, à savoir l'origine de la langue. Il trouve que la première image de la langue est le mouvement. Notre aspect extérieur exprime nos sentiments internes. Cette langue n'est ni involontaire ni arbitraire, mais elle est naturelle. Les mouvements existent avec les émotions et ne sont pas précédés

par l'intention de l'individu d'exprimer ses états émotionnels. Les mouvements du corps sont une langue naturelle puisque les organes du mouvement et le cri sont naturels. L'homme les découvrit quand il sentit la nécessité de s'entendre. Donc le concept ne fait qu'élargir son champ.

De Brous suivit la théorie des philosophes du dix-huitième siècle selon laquelle la langue part de la simplicité et de la pauvreté vers le développement et la richesse. Mais il trouva que la langue est un objet essentiel dont l'image est déterminée par l'objet nommé et le son ; elle ne peut donc être que ce qu'elle est. De même, nous trouvons chez Rousseau l'esprit du dix-huitième siècle qui considère la langue comme naturelle, mais il est en désaccord avec Condillac dans sa compréhension de la nature et l'origine de la langue primitive. Condillac affirme que le motif de la langue est la nécessité, Rousseau affirme que ce sont les sentiments, parce que le besoin éloigne les gens les uns des autres. Mais Mann de Byron changea l'aspect de la question et il ne s'interrogea plus sur l'origine des signes, qu'il soit divin, naturel ou humain. Les signes ne deviennent langue à proprement parler que si l'homme les utilise pour exprimer son état psychologique et ses sens.

Il trouva dans le domaine de la philosophie linguistique de grands développements qui sont ceux de la philologie comparée et à la naissance de la théorie physiologique. Les premiers résultats furent :

1. L'abolition de l'opinion selon laquelle la langue est le résultat de la pensée.
2. La réconciliation entre la théorie de la langue artificielle et la langue naturelle.

Le développement de la philologie date de la fin du dix-huitième siècle. Parmi ses objets d'études – et c'est ce qui eut un impact important dans la philosophie de la langue – figurent les lois générales qui dominent la dérivation des langues les unes des autres. Il montra que le changement de la langue obéisse à des lois indispensables où l'homme n'y peut rien. Cela détruisit le point de vue des conceptualistes et fit de la langue une matière naturelle et un être vivant qui subit les lois de la vie. Parmi ceux qui se basèrent sur la philologie dans l'explication de l'origine de la langue, figurent Max Muller et Renan. Max Muller voulut faire de la langue une science naturelle qui obéit aux lois naturelles.

Il cite la position de Muller qui trouve que dans chaque langue il y a des éléments simples qui ne renvoient pas à d'autres plus simples et qu'il appelle origine. Ces origines s'expliquent normalement en tant qu'imitation des voix de la nature ou en tant qu'expressions des états psychologiques, mais Muller néglige ces deux interprétations et les explique en tant que faculté dans l'homme, à savoir la généralisation, étant donné que ces origines font référence à des sens généraux. Finalement, la langue ne revient pas à l'imitation mais à la conception générale qu'a l'homme des significations.

Mahfouz s'interroge sur la relation entre la conception et le mot. Il expose le point de vue de Muller selon lequel l'idée évoque le mot et cette loi est élémentaire dans l'âme. Tout comme le corps qui résonne quand on le frappe, la présence de l'idée provoque le mot. Renan, qui comme Muller refuse de renvoyer la langue à l'imitation, rejette l'idée de Muller sur la généralisation.

A l'époque moderne, la question de la langue ne fit plus l'objet d'étude de la philosophie ni de la logique, mais elle s'orienta vers la sociologie et la psychologie en particulier.

L'idée de Dieu chez les philosophes

En abordant les études de Mahfouz, nous visions à prendre en considération deux questions. La première était de faire le suivi de ses écrits selon l'ordre de leur publication, par souci de leur succession. Nous le fîmes la plupart du temps mais pas toujours, puisque nous commençâmes par ses deux études sur *la philosophie chez les philosophes* et *que signifie la philosophie*. Ensuite, ce qu'il écrivit sur *l'idée de la critique dans la philosophie de Kant et la philosophie de Bergson*. Nous anticipâmes ce qu'il écrivit sur Bergson à *la critique chez Kant*, puis nous poursuivîmes le reste des études selon l'ordre de leur publication. La deuxième question était notre souci de montrer sa compréhension totale de la philosophie en tant que science globale qui ne se limite pas seulement à l'étude d'un essai philosophique précis pour mettre évidence sa fonction essentielle qui est l'étude des grands problèmes universaux. Notre orientation était de montrer premièrement sa compréhension de la philosophie, et ensuite nous abordâmes les tendances qui limitèrent la philosophie à la science de la connaissance dans ses écrits sur la psychologie pour revenir, troisièmement, aux questions principales de la philosophie dont l'idée de Dieu sur laquelle nous jetons la lumière dans le paragraphe qui suit.

Dès le début, deux remarques s'imposent. La première : il publia ces deux études dans *La Nouvelle Revue* connue dans notre histoire culturelle comme étant une revue scientifique qui prône la théorie du développement et le communisme et qui s'éloigne des questions de métaphysique. La deuxième : c'est la langue prudente de Mahfouz qui confirme à plusieurs reprises que ce qu'il présente n'est pas sa position personnelle, mais celle des philosophes et des savants à propos du thème. Il dit par exemple : « Nous n'essayons pas à présent d'aborder une question soufie où nous rapportons nos cœurs et nos croyances mais nous cherchons à exposer les différents aspects de cette idée analysée par les penseurs de différentes tendances ». Cela signifie qu'il veut confirmer dès le début à son lecteur qu'il n'abordera ni la foi ni la religiosité, mais il aspire à étudier la question et reconferme qu'il présente les points de vue des philosophes « les philosophes pensaient que... » Et là, il est tout à fait en accord avec les tendances de *La Nouvelle Revue* à orientation scientifique. Il affirme au terme de la première étude : « Cela est un exposé sur les hypothèses de la philosophie sur l'idée de Dieu, concernant sa nature, son existence et sa preuve, ou c'est une mention de l'effort de l'esprit abstrait pour connaître Dieu. Cela en vue d'éviter la critique ou d'être accusé d'aller à l'encontre de la croyance dominante concernant Dieu.

Selon lui, les penseurs, dans leurs idées sur Dieu, sont divisés en trois groupes. Certains le virent avec l'œil de la pensée, de l'esprit et de la logique, ce sont les philosophes. D'autres qui adaptèrent leurs idées aux méthodes scientifiques s'appuyant sur l'expérience et l'induction, ce sont les sociologues. Et d'autres fournirent l'effort pour atteindre leur but par le cœur et le sentiment, ce sont les soufis.

La philosophie réconcilie toutes les parties de l'existence et les groupe dans une unité ayant des lois régulières et place au sommet de cette unité Dieu qu'elle considère créateur ou organisateur de l'univers. Il y a deux tendances à ce propos : la première, c'est la tendance théiste qui trouve que Dieu est une existence indépendante du monde qui s'élève par-dessus tout, qui se distingue par son essence et s'élève par sa nature au-delà de ses lois. La seconde tendance est le panthéisme selon lequel Dieu est présent dans l'univers et s'y confond de sorte

qu'il est impossible qu'il y ait un autre créateur ni créature, ni avant ni après ; il n'existe qu'une essence des choses.

Parmi les théistes, citons Platon pour qui Dieu est une âme sage qui organise le monde et veille sur lui, plaçant devant soi l'idéal, à savoir la propagation de l'ordre, l'organisation et la beauté partout. Mais chez Platon, comme écrivit Mahfouz, deux points manquent à Dieu : il le fit organisateur de l'univers et non son créateur, et il accepta qu'il ne soit pas tout-puissant, parce que le mal ne disparaît pas du monde, et cela est impossible. Il mentionne parmi les défenseurs les plus importants de ce point de vue Aristo-Talés selon qui l'existence et le mouvement sont éternels, qu'ils ne sont pas une faiblesse en soi, et qu'il doit y avoir une autre faiblesse qui est celle de tout mouvement. Quant à ce qu'il appelle *le premier moteur*, c'est Dieu. Mahfouz avertit que puisque l'existence est éternelle, donc le dieu d'Aristo-Talés ne la créa pas et par la suite il l'ignora.

Deuxièmement, il aborde le panthéisme qui est représenté, dans les époques anciennes, par le stoïcisme et l'école d'Alexandrie. Quant aux stoïciens, ils conçoivent le monde comme un être vivant et puisque le stoïcisme était une tendance matérialiste, ils firent de Dieu une âme concrète ou une brise ignée comblée de raison. Quant à l'école d'Alexandrie, Phloème, son fondateur, réconcilia entre les points de vue de Platon et d'Aristo-Talés et les stoïciens. Il affirma que Dieu est triple parce qu'il est composé de trois visages éternels : le premier est unique, absolu et infini, à savoir le principe de toute chose et qui s'élève au-delà de tout. A partir de cet unique, déborde l'esprit qui est le contenu des idées et la société des principes vertueux, tel que le concevait Platon, et la nature de cet esprit est l'auto-contemplation. Cette idée nous rappelle celle d'Aristo-Talés. Et de l'esprit déborde l'âme, et celle-ci, si elle entre en mouvement, crée le temps, l'espace et la nature. Cela nous rappelle l'âme dans la pensée stoïque. Il trouve que cette philosophie est panthéiste dans la mesure où elle n'admet d'existence que celle de Dieu, et Dieu ne crée pas l'existence mais celle-ci dépend de lui, telle la chaleur du feu. Pourtant, d'autre part, tel qu'il reprend, elle n'est pas tellement panthéiste comme le panthéisme des stoïciens, parce que Dieu n'est pas complètement plongé dans l'existence. Il reste toujours des points de divergence entre les trois facettes.

Si nous nous tournons avec lui et ses analyses aux époques modernes, nous découvrirons un changement évident dans la compréhension de l'idée de Dieu. Pour les théistes, Dieu est qualifié d'infini. Les philosophes qui défendent ce point de vue trouvent que, si nous arrivons à percevoir Dieu, nous sommes tout à fait incapables de l'entourer. Selon eux, la détermination des attributs de Dieu provient en mesurant ses perfections suprêmes, tel que nous faisons avec nos imperfections.

De même, il fut qualifié comme doté du pouvoir de créer à partir du néant, selon Saint Thomas. Toute l'existence a besoin de lui. Mais admettre ces deux attributs soulève un problème difficile à résoudre. Admettre l'attribut d'infini pour Dieu contient l'idée que Dieu est infini et que ses perfections (que nous devons concevoir) nous rendent totalement perplexes à propos du mystère de la signification de Dieu et interdit à nos esprits sa conception. Quelle est sa nature ? Et suivant quel exemple pouvons-nous le concevoir ? Et si sa nature était tellement mystérieuse, comment peut-on lui ajouter un attribut quelconque ?

Quant au principe panthéiste, il prit diverses formes, mais nous allons nous contenter d'exposer la théorie de Spinoza. Selon ce philosophe, Dieu est un être

infini à l'absolu ou une essence. Et l'essence est ce qui est indépendant et se perçoit par lui-même sans avoir besoin de personne. Il se prolonge dans des horizons infinis dont nous ne connaissons que deux, à savoir la pensée et la prolongation. Nous ne pouvons imaginer cet esprit pareil au nôtre, formé de raison et de volonté par exemple. De même, lui ajouter la prolongation ne signifie pas qu'il est corporel puisque tout ce qu'il y a dans l'existence comme corps et âmes sont des cas de prolongation et de pensée, qui sont deux parmi les attributs infinies de Dieu. Il est remarquable que les panthéistes ne laissent aucun domaine pour la création parce que Dieu est le seul être existant. Mahfouz soulève quelques questions perplexes dont la première est de savoir comment l'essence se prolonge pour atteindre les horizons, comment ceux-ci se prolongent pour atteindre les états, et comment l'existence de Dieu revient aux états dont nous faisons partie. Ensuite, il passe à une autre question, à savoir les preuves de l'existence de Dieu. Il s'arrête sur trois types de preuves :

1. Preuves métaphysiques qui se basent sur la vision spirituelle pure.
2. Preuves naturelles qui se basent sur l'observation de l'existence extérieure.
3. Preuves éthiques qui se basent sur le sentiment du monde éthique.

La première preuve métaphysique est la preuve existentielle et le premier qui attira l'attention sur elle fut Saint Anselme, puis Descartes, puis Leibniz, puis les panthéistes. Cette preuve commence par définir Dieu la perfection absolue. Dieu est le seul être dont la nature rappelle l'existence. Et si nous supposons que l'être absolument parfait n'existe pas dans la réalité, notre supposition signifiera qu'il n'est pas parfait. Mahfouz mentionne la critique de cette preuve, tel que le confirment ses propres mots, et la vérité est que la conception d'un être parfait est une chose et la supposition qu'il existe dans la réalité en est autre. Comment peut-on dépasser la simple conception spirituelle vers l'affirmation réelle ?¹⁵

Quant aux preuves naturelles qui se basent sur l'observation concrète, Kant en distingua deux types. Le premier considère le monde comme entité unique, et l'autre dirige ses observations vers les états de cette existence comme le système, puisqu'il s'y élève en suivant les lois de la causalité pour arriver à Dieu. Cette preuve semble convaincante parce qu'elle se base sur l'expérience et le sentiment. Mais Kant doute de l'hypothèse de l'existence du créateur qui se créa lui-même et qui existe certainement vu que l'idée abstraite n'a rien à voir en aucune façon avec l'expérience.

La deuxième preuve commence par l'observation du système merveilleux de l'univers qui indique, dans chaque pas, un finalisme apparent. Et puisque la fin est l'homologue de l'esprit parce que c'est celui-ci qui estime et organise, l'univers doit avoir une faiblesse spirituelle. Mais notre observation ne suffit pas pour juger la présence d'un Dieu parfait infini, notre expérience est limitée, et notre connaissance des finalités de la nature et de son système est limitée, elle ne peut mener à la connaissance d'un dieu parfait infini. Quant à la preuve éthique, elle se base sur des vérités éthiques et des phénomènes psychologiques. Sa teneur est que le sentiment éthique et la distinction entre les sens du bien et du mal et la sensibilité de la conscience indiquent tous la présence d'un dieu légitime.

Il considère ce qui précède comme une sorte d'exposé des hypothèses de la philosophie sur l'idée de Dieu concernant sa nature et les preuves de son existence, ou une mention de l'effort de l'esprit pur pour essayer de connaître Dieu. Puis il énonce la théorie des sociologues sur Dieu, cette théorie considère la

¹⁵ Naguib Mahfouz, *Dieu, La Nouvelle Revue*, janvier 1936.

religion comme un phénomène social parmi d'autres, tout comme l'idée de Dieu. Elle essaie de suivre ses traces depuis le début de la vie de l'homme en société, son évolution et son développement pour arriver à sa fin.

Il mentionne Durkheim et énonce son point de vue selon lequel l'idée de Dieu n'est pas une simple idée qui se perçoit en elle-même par la clairvoyance et l'intuition, comme l'affirment certains philosophes, mais elle est en réalité l'apogée d'une structure et la fin de toute vie évoluée. Il la renvoie au sacré. Il s'interroge sur la véracité de l'idée de Dieu revient à une idée plus simple, à savoir le sacré. Pour Durkheim, la réponse est affirmative. Si nous admettons avec lui que l'idée de Dieu renvoie à l'idée du sacré en général et qu'elle est, comme nous la concevons, une idée complexe dérivée d'une autre, nous nous demandons comment l'homme peut-il arriver à une telle conception sur la force sacrée première. Il répond qu'elle provient de la société. Durkheim s'assura que cette force sacrée est la société en particulier, d'après Mahfouz, pour deux raisons : premièrement, elle possède les mêmes attributs de la société : comme elle, elle domine l'âme de l'individu puisqu'elle jouit d'un privilège élevé. C'est une force bien distincte des objets naturels parce qu'il y ajoute des attributs humains et lui confère un privilège et une place de choix. La deuxième preuve qui confirme que l'idée de Dieu est renvoyée à la société est que le développement social est indissociable de celui de l'idée de Dieu. Sont évidents les points de convergence et de divergence entre eux.

Mahfouz critique le point de vue social en affirmant que la religion contient des idées sublimes qui lui font dépasser les limites des sociétés aussi distinguées soient-elles. Toute société quelconque produit des idées qui tournent autour de son identité et son profit et qui, aussi sublimes soient-elles, sont imprégnées d'égoïsme, de xénophobie et de désir de possession. Quant à la fraternité, la justice et la perfection, ce sont des concepts que la société ne peut produire ; elles doivent émaner d'une autre source, que ce soit du ciel ou de l'essence de l'âme humaine.

Selon lui, le soufisme est une autre voie pour connaître Dieu. Là, les choses sont différentes. Dieu n'est pas une idée abstraite qu'on atteint par la logique et l'esprit, non plus une idée complexe à laquelle mène l'induction des sociétés humaines, mais une nature élevée pleine de vie que nous sentons au fond de nous-mêmes, et qui nous rend heureux après un long travail de contemplation et de sublimation. Il est à remarquer que les soufis s'intéressaient à l'expérience psychologique sublime qui les séduit si violemment qu'ils ne célèbrent que peu les traditions religieuses consacrées, les rites formels et l'enseignement.

En outre, selon Mahfouz, la conception de Dieu trouvée chez certaines sociétés comme étant une force générale indéfinie et impersonnelle, devint un dieu individuel personnel vivant dont l'inspiration provient du cœur du soufi. Certains philosophes appuyèrent le soufisme, Pascal détermine trois moyens pour atteindre la croyance : l'esprit, l'imitation et l'inspiration. Et seule l'inspiration nous mène à Dieu.

La philosophie de Bergson est considérée comme le prolongement de celle de Pascal et se rapproche du soufisme. Bergson, le philosophe préféré de Mahfouz, parle d'un centre d'où émanent les mondes tels que les flèches ignées. Ce n'est pas une entité solide mais une vie continuelle libre et en mouvement. Ce centre est Dieu, il est un créateur libre, il créa la matière, la vie et l'homme. Dans l'homme, fut créée une force créatrice dont la tâche consiste à achever le travail de Dieu

dans la création, comme si la force créatrice de Dieu ne se limitait pas en lui mais s'étendait aux êtres sublimes. Mahfouz s'interroge à propos de l'effet de tous ces points de vue sur l'âme. Selon lui, les preuves rationnelles sont une bonne introduction mais elles ne permettent pas à l'homme d'atteindre le degré réel de croyance et, après les avoir examinées, nous devenons confus et troublés. Face au point de vue soufi, l'homme est impuissant parce qu'il s'agit d'une vie que ne peut connaître que celui qui la vit. Mais son expérience englobe la vie entière et elle est ce que l'homme a de plus cher. De même, Dieu est présent dans le tréfonds du cœur, dans un autre sens : c'est que le sentiment de la religiosité est présent dans l'âme humaine, c'est un sentiment humain dont l'essence est la sublimation et l'apparence sont les versets de la sacralisation que nous adorons de toute notre âme et dans la nature. Les sociologues peuvent exagérer en renvoyant ce sentiment à la société et les philosophes peuvent se leurrer quant ils le conçoivent comme étant les idées abstraites basées sur la logique. Il est vrai que Dieu que nous connaissons par les livres sacrés est au-delà de toute preuve, et l'homme ne peut que croire en lui ou le renier, mais il nous reste notre foi naturelle qui nous fait sacraliser Dieu¹⁶.

Commentaire

Dans notre étude, nous cernions les niveaux ou les manières par lesquelles se manifeste la philosophie dans l'œuvre de Naguib Mahfouz en trois catégories : la philosophie dans ses recherches, ses études et essais journalistiques, la philosophie dans les plis de ses romans, la philosophie ou les idées et les visions philosophiques dans les films basés sur ses romans. Nous nous limitâmes au premier niveau, à savoir l'analyse de ses écrits philosophiques qui datent de l'époque où il était étudiant à l'université égyptienne. Nous montrâmes que deux facteurs eurent un impact essentiel sur la formation de son esprit. Le premier est celui que citent la plupart des chercheurs, à savoir Salama Moussa, il s'agit d'une orientation scientifique. Le second est ce que nous confirmons dans cette étude, à savoir l'influence du Cheikh Mostafa Abdel Razek, il s'agit d'une orientation religieuse. Pour mettre au point les limites de cette influence, nous exposâmes ce qu'enseignait le Cheikh Mostafa tel que le présente Abdel Rahmane Badawi dans son autobiographie et nous fîmes allusion à l'influence d'Alexandre Koyré qui réconciliait la tendance métaphysique et la tendance scientifique, toutes les deux évidentes dans ses œuvres.

Il nous semble que les écrits philosophiques de Mahfouz est une reformulation des séminaires de l'histoire de la philosophie, de la métaphysique et de psychologie auxquels il assistait à l'université égyptienne. Ces séminaires portaient sur ces thèmes de sorte que nous pouvons dire que bon nombre parmi eux traitaient de l'histoire de la philosophie antique par exemple la philosophie présocratique et la philosophie de Platon qu'il présenta en août, octobre et novembre 1931, où il passa son premier trimestre à l'université égyptienne et où ses essais se classent sous la rubrique de la philosophie grecque.

Le deuxième thème auquel il consacra plus d'une étude est le sens de la philosophie chez les philosophes. Il fournit des bases pour déterminer le sens de la philosophie chez les premiers poètes mais il n'en trouva aucune trace. Par contre, elle est citée chez Hérodote. Il suit son sens chez les premiers naturalistes puis

¹⁶ Naguib Mahfouz, *L'idée de Dieu dans la philosophie*, *La Nouvelle Revue*, mars 1936.

Pythagore en montrant son caractère encyclopédique et sa définition en tant que science totale absolue. Toutefois, nous remarquons qu'il se contente de suivre ses maîtres européens en exposant des pensées de philosophes grecs antiques. Il mentionne brièvement les philosophes médiévaux, notamment quand il aborde l'idée de Dieu dans la philosophie, ainsi que les positions des philosophes modernes. En revanche, Mahfouz ne cite jamais aucun philosophe musulman malgré la présence du Cheikh Mostafa Abdel Razek et son influence sur lui et malgré son grand intérêt pour la philosophie et le soufisme musulman, de sorte qu'il mentionna dans certains romans le désir de compléter sa thèse de maîtrise dans ce même domaine.

Naguib Mahfouz est soucieux de citer les philosophes et les savants, ainsi que les sources, les références et les concepts en langue française. Toutefois, le nom de Bergson est celui qui revient le plus, puis Kant, et parmi les anciens Socrate, Platon, Aristote, le stoïcisme, l'épicurisme ainsi que les premiers naturalistes. Il cite également les modernes : Descartes, Spinoza, Malebranche, Hume et Berkeley. Il nous explique avec minutie la différence entre ceux qui considéraient la philosophie en tant que science globale et ceux qui délimitent sa mission en une seule science. Toutefois, sa traduction des titres de certains livres et concepts philosophiques nécessite précision et révision. Il traduit « a priori » par « les idées rationnelles » alors qu'il s'agit d'idées préliminaires. Dans son étude sur l'idée de la critique chez Kant, il utilise « les moyens » au lieu de « méthodes », et « ce qui dépasse l'observation » au lieu de l'intuition. Il utilise le concept d'« intuition » alors que nous optons pour le concept de « pressentiment ». Il arabise « l'idéalisme » et il traduit « une lettre sur les émotions de l'âme » de Descartes par son livre intitulé *Les désirs et les sentiments*. L'ouvrage de Bergson intitulé *les données directes du sentiment* devient *les témoins directs du sentiment*. Saint Thomas et Saint Anselme sont arabisés et quand il présente la connaissance kantienne qui se compose de la donnée sensorielle et des discours intellectuels, il les nomme « la substance et l'image », dans les mots d'Aristote.

La difficulté à laquelle nous fîmes face fut de déduire sa propre position philosophique dans ses études qui sont plutôt un exposé de différentes questions philosophiques enseignées à l'université et qui peuvent exprimer le point de vue de ses maîtres plutôt que le sien. Pour surmonter cette difficulté d'une part, et pour nous aider à comprendre la relation entre sa vision philosophique dans ses études et sa philosophie telle qu'elle se manifeste dans ses œuvres romanesques d'autre part, nous nous arrêtons pour définir sa compréhension de la nature de la philosophie et de la science et la relation entre elles, notamment dans ses écrits à propos du sens de la philosophie, de la psychologie et les différentes questions ontologiques qu'il présenta.

La philosophie est la science totale de l'esprit total, et l'histoire de la philosophie est, dans les mots de Mahfouz, « l'histoire de l'esprit humain lui-même ». Il termine son étude sur la philosophie présocratique sur un avertissement qui nous confirme sa tendance philosophique dans ses propres mots et que le lecteur doit remarquer, à savoir : « L'esprit humain se débarrasse peu à peu de la matière en interprétant l'origine de l'univers matériel apparent et en se sublimant par les interprétations abstraites qui ne se conçoivent que par l'esprit. ». La compréhension de Mahfouz de la philosophie se manifeste dans son étude de son sens où il discute comment les philosophes voyaient la philosophie. Alors que selon Socrate elle est concernée par l'étude de l'âme humaine, nous la trouvons

chez Platon la science suprême qui étend son emprise à toutes les sciences ; la philosophie qui dépasse les sciences naturelles est la métaphysique même s'il ne la nomma pas ainsi et l'utilisa dans son sens global.

La philosophie se caractérise par le doute. La critique faisait partie, elle aussi, de ses attributs les plus importants, et cela pour répondre aux différentes tentatives qui cherchèrent à transformer la philosophie de la science globale à une science spécifique, que ce soit l'esprit, l'âme ou les sentiments. Mahfouz nie la tentative de renvoyer la philosophie à la science ou de limiter son objet d'étude à un seul domaine comme l'étude de l'esprit humain chez Locke, ou l'étude de la nature humaine chez Hume, ou l'analyse des sentiments chez Condillac. Ici la philosophie se limiterait à l'étude des domaines de l'âme alors que son champ d'étude essentiel est la connaissance des origines des choses et des êtres. La philosophie en général est la science globale qui ne peut se limiter, la science de tout, la science des lois générales qui dominent tout. Malgré les tentatives des expérimentalistes, que Mahfouz ne favorisa pas puisqu'il insiste sur la tentative de Kant de réconcilier entre elle et la philosophie dans le sens global, l'idéalisme allemand (la philosophie après Kant) tend à renvoyer la philosophie à sa globalité comme chez Fichte, Schelling et Hegel.

Le sens de la philosophie chez Mahfouz vacilla entre la science des sciences ou la science des lois spirituelles absolues de la pensée et de l'existence. Son objet d'étude n'est pas celui de la science, et la réussite des méthodes scientifiques n'est pas une preuve de l'inutilité ou de l'insuffisance de ses méthodes ; il ne satisfait pas l'âme humaine avide de connaissance. Le conflit entre la philosophie et la science se manifeste dans les écrits de Mahfouz sur la psychologie.

Le conflit entre la science, la religion et la question de savoir laquelle est plus capable de guider l'homme ne sont pas seulement l'objet d'étude de la philosophie chez Naguib Mahfouz, bien qu'ils soient soulevés dans la plupart de ses études, mais ils sont un élément essentiel dans ses œuvres romanesques. A notre avis, la vérité de ce qu'il écrivit dans ses études philosophiques et ses romans est l'expression de ce qui se formait en lui par l'effet de l'influence de deux facteurs essentiels qui donnèrent forme à sa vie : Salama Moussa, le défenseur de la science moderne, et le Cheikh Mostafa Abdel Razek. Cette influence est aussi celle d'un autre maître français que connût Mahfouz au département de philosophie, à savoir Alexandre Koyré qui réconcilia la science et la métaphysique.

Nous devinons ce conflit qui se manifeste dans ses écrits sous une autre forme, à savoir la relation entre la science, la philosophie, la science expérimentaliste et la vie spirituelle. Mahfouz cherche à confirmer le sens de la philosophie et il la fait triompher face à la position de celui qui voyait en elle un résidu du passé qui n'a pas de place maintenant entre les sciences modernes basées sur l'expérience. La nouvelle philosophie se caractérisa par le doute et la critique et cela, comme il affirme, pour répondre aux tentatives qui cherchèrent à transformer la philosophie de la science générale à une science spécifique partielle. Il refuse le point de vue des positivistes selon lequel le temps de la philosophie s'acheva déjà et qu'elle est un état passager qui s'empare de l'esprit et qui fera partie des traditions superflues plus tard.

Il s'intéresse à la philosophie de Bergson avec sa tendance spirituelle qui s'oppose à toutes les tendances expérimentalistes matérielles et il la développe. Cette position trouve son expression maximale dans les écrits de Mahfouz sur la

psychologie. Il trouve qu'elle a beau se développer, elle n'abolira pas la philosophie. Celle-ci sera toujours éminente même si les sciences s'en détachent. Cela est confirmé par le prolongement de ses multiples études sur la psychologie. Ces facteurs se mêlèrent dans sa vision philosophique dans ses œuvres romanesques et montrèrent la profondeur de la pensée de Mahfouz dans ses œuvres qui se prêtent à diverses lectures.