

## ***UN CREPUSCULE D'ISLAM D'ANDRE CHEVRILLON : DU POSITIVISME TAINIEN VERS UNE MELANCOLIE ROMANTIQUE***

EL OUARRAD, Ahmed<sup>1</sup>

**RÉSUMÉ :** Le voyage de Chevrillon au Maroc a été pour ce dernier l'occasion d'une expérience qui relève plus d'une quête initiatique qui lui permet de renouer avec son être profond que d'une relation de voyage qui relèverait d'une vision orientaliste du monde. L'orientalisme qui est très prégnant au début du roman se justifie par la confrontation à une altérité radicale qui rebute le voyageur, et par l'influence que Taine a eue sur l'imaginaire de chevrillon en infléchissant fortement sa lecture des réalités marocaines et en l'amenant à se focaliser sur le vieillissement de la civilisation islamique au Maroc. Toutefois, Chevrillon dépeint l'image d'une civilisation islamique qui a sa propre conscience du temps, une temporalité surtout hantée par la vie contemplative. Et c'est cette dimension qui intéresse le romantique Chevrillon. Lorsqu'il se penche sur la nature, celle-ci lui permet de puiser en son âme les ressources à même de ré-enchanter le monde, lui qui vient d'une Europe ayant subi de plein fouet les effets de la rationalité. La nature et sa contemplation sont chez lui le prétexte à une réflexion sur la condition humaine qui est tourmentée par un douloureux sentiment d'inachèvement, et qui aspire à la complétude ontologique qu'elle avait perdue à la suite de la chute et du péché originel.

**MOTS-CLÉS :** romantisme ; mélancolie ; positivisme ; rêverie ; Maroc ; Islam

## ***UN CREPUSCULE D'ISLAM BY ANDRÉ CHEVRILLON: FROM TAINIAN POSITIVISM TOWARDS ROMANTIC MELANCHOLY***

**ABSTRACT:** Chevrillon's trip to Morocco was for him the occasion of an experience which is more of an initiatory quest which allows him to reconnect with his deep being than of a travel relationship which would relate to an orientalist vision of world. The orientalism which is very significant at the

---

<sup>1</sup> Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Saïs-Fés BP 59 Route Immouzer CP 30000 Fès Maroc. E-mail : ahmed.elouarrad1@usmba.ac.ma

beginning of the novel is justified by the confrontation with a radical otherness which repels the traveler and by the influence that Taine had on Chevrillon's imagination by strongly inflecting his reading of Moroccan realities and by leading him to focus on the aging of Islamic civilization in Morocco. However, Chevrillon paints the image of an Islamic civilization which has its own consciousness of time, a temporality above all haunted by the contemplative life. And it is this dimension that interests the romantic Chevrillon. When he looks at nature, it allows him to draw from his soul the resources capable of re-enchanting the world, he who comes from a Europe having suffered the full force of the effects of rationality. Nature and its contemplation are for him the pretext for a reflection on the human condition which is tormented by a painful feeling of incompleteness and which aspires to the ontological completeness which it had lost following the fall and original sin.

**KEYWORDS:** romanticism; melancholy; positivism; reverie; Morocco; Islam

## Introduction

André Chevrillon (1894-1957) fut, à l'apogée de l'expansion coloniale européenne, un écrivain aux curiosités multiples. Il fut le neveu et le disciple d'Hippolyte Taine qui façonna sa manière de voir le monde. À partir de 1891, il entreprit une série de voyages qui lui firent découvrir les États-Unis d'Amérique, la Syrie, l'Egypte, la Palestine, les Indes, l'Algérie et le Maroc. Et c'est en 1905 qu'il effectue une visite au Maroc sur laquelle il écrit un récit de voyage auquel il choisit le titre : *Un Crédit d'Islam*. Nous sommes dès lors en droit de nous poser la question sur le foyer de sensibilité à partir duquel Chevrillon décrit le Maroc. Car s'il est vrai que la veine romantique<sup>2</sup> de Chevrillon pourrait se justifier par le fait que l'auteur a écrit une analyse très fine sur le romantique anglais Ruskin<sup>3</sup>, il n'en reste pas moins vrai que c'est la pensée de Taine qui oriente en filigrane la totalité de la vision que se fait Chevrillon du Maroc.

## Chevrillon et la lecture tainienne des réalités marocaines

Tout au long de l'écriture de Chevrillon, nous relevons la récurrence des termes, type, race, déterminisme. Encore faut-il éviter de prendre le terme race dans le sens que lui confère le 20<sup>ème</sup> siècle après l'expérience nazie car Chevrillon « met systématiquement en avant le facteur

<sup>2</sup>Cette image d'un Chevrillon romantique a été analysée par Jean François Durand dans la préface du roman *Un Crédit d'Islam* aux éditions Eddif, 1999.

<sup>3</sup> CHEVRILLON, André. *La pensée de Ruskin*. Paris : Hachette, 1912.

*historique et géographique pour expliquer, en bon lecteur de Taine, le cours divergent des civilisations. La différence est toujours métaphysique ou historique (comme chez Michelet ou Quinet) et non ethnique ou raciale. »<sup>4</sup>.* Chevrillon adopte le même regard positiviste lorsqu'il est face à la communauté judaïque de Fès :

Au total, le type juif, à divers degrés, mais seulement la portion morale et sociale du type, celle qui n'est pas véritablement ethnique et ne relève pas de l'anthropologie, produit historique et non pas élément irréductible, produit aux cours des siècles d'une certaine idée religieuse et de tout le système de croyance, d'éthique, de sociétés qu'elle commande. (CHEVRILLON, 1906, p. 178)

De l'humanité musulmane de Fès, il dira quasiment la même chose en parlant d'une culture, d'une histoire commune et d'une éducation qui façonnent l'individu pour en faire ce qu'il est à l'âge adulte. Et il en est des hommes comme des civilisations qui passent par les divers âges de l'enfance à la vieillesse :

Ces enfants ! C'est par eux que nous apprenons que la civilisation de Fès n'est pas si différente, essentiellement des autres, et que les caractères extrêmes qui nous surprennent en elle, sont des faits non de nature, mais de culture, comme au fond presque tous ceux qui distinguent les diverses sociétés blanches. Culture déjà très ancienne, au point de vue de l'histoire, si bien que ses effets, devenus héréditaires, intégrés dans la nature à force d'avoir été répétés, ont fini par apparaître chez l'individu, mais culture bien récente, si l'on songe à tous les siècles de l'animal. Voilà pourquoi l'homme de Fès, comme l'homme de toute civilisation originale, ne prend son type que tard, bien après l'enfance, à la fin de son développement, quand il a déjà passé par tous les modes plus antiques et généraux de l'espèce. (CHEVRILLON, 1906, p. 131)

L'homme de Fès serait le produit d'une culture arabo-musulmane, ou pour être plus précis andalouse qui, sous l'effet de la longue durée historique, finira par cristalliser chez l'individu un certain rapport au temps, à l'espace et au divin. Et si pour les idéologues de la modernité, l'homme est maître de son destin et l'artisan de sa propre histoire, Chevrillon pense,

---

<sup>4</sup>« Dans le vocabulaire d'André Chevrillon, comme dans celui des historiens du XIXe siècle dont il recueille l'héritage (Michelet, Taine, Macaulay, etc.), le terme « race » désignait une relation culturelle : il s'agit de l'esprit d'un peuple, d'un « ensemble de tendances et d'aptitudes reconnaissables, dès l'origine, dans ses mœurs, ses institutions, sa littérature, ses arts » (Taine, Formation de sa pensée. Librairie Plon : 1932, p. 335)

à la suite de Taine, que c'est l'histoire qui fait l'homme ; c'est la culture, la langue et la religion qui façonnent l'agir d'une communauté. Ainsi remarquons-nous que Chevrillon accorde une place insigne à la religion islamique lorsqu'il s'attelle à la difficile tâche consistant à saisir les rouages culturels qui animent le type marocain.

Malgré la veine romantique<sup>5</sup>qui traverse l'œuvre de part en part, laquelle se veut une ode à la nature dont le temps est cyclique, fait de mort et de résurrection, Chevrillon témoigne d'une propension à célébrer les vestiges, lorsqu'il s'agit d'aborder l'histoire des hommes. Chevrillon établit une distinction entre culture et civilisation. La culture est ainsi considérée comme la sève vitale d'un peuple ; et lorsqu'elle se transforme en civilisation, ce sont les puissances de la mort, de la désagrégation et de la dissolution qui la guettent. Tout comme Spengler, Chevrillon croit que la civilisation pure consiste en « *une exploitation graduelle de formes devenues anorganiques et mortes* »<sup>6</sup>.

Le Fès du XXème siècle est selon lui l'héritier d'une civilisation islamique qui a fait preuve d'une vitalité et d'une puissance conquérante au point de donner naissance aux grands empires Abbasside et Ommayade et d'atteindre son plus grand raffinement en Andalousie. Fès témoigne ainsi des grandeurs et de la décadence de la civilisation musulmane, laquelle civilisation se manifeste à travers une temporalité qui fige le temps :

La voix planante et calante du muezzin – invariable à travers les siècles -se suspend sur la ville comme une incantation de paix, et se prolonge. L'homme chante comme en rêve. La voix n'a rien de personnel : on dirait qu'elle est étrangère au chanteur, qu'elle vient de très loin, et ne fait que la traverser. Si lente, sans passion, elle sort du profond passé des ancêtres. Par elle les morts parlent aux vivants pour les pacifier et déjà les endormir. (CHEVRILLON, 1906, p. 56)

C'est ainsi que l'individu s'efface au profit d'une civilisation islamique moribonde mais encore consciente de son passé qui façonne les âmes et qui suspend le temps. Il faut dire que certaines descriptions que propose Chevrillon peuvent heurter la sensibilité. Elles se justifient par l'héritage tainien et les conceptions historiques de Spengler selon lesquelles une civilisation déclinante ne peut générer qu'un homme dévitalisé qui est à l'image de l'architecture et du milieu qui l'abritent. La veine orientaliste qui s'imbibe du positivisme tainien guide les perceptions de Chevrillon au début de son voyage. Il n'est sensible qu'à une atmosphère funèbre

<sup>5</sup> Nous expliciterons notre propos lorsque nous aborderons la perception de la nature chez Chevrillon.

<sup>6</sup>CORM, Georges. *Orient- Occident, la fracture imaginaire*. Paris : Éditions de la découverte, 2002, p.150.

qui enveloppe les hommes et les villes. Il a l'impression d'être face à un type d'humanité crépusculaire. Tout respire la mort dans ses descriptions :

El ça ne présente que les images du déclin le plus misérable. Dans l'obscurité des Souks, imprégnées des odeurs anciennes du cèdre, de l'encens et de l'eau de rose, sous les rais bleus du soleil qui filtrent de la voûte déchirée, quels visages, quelles attitudes de fatigue ! Pâleur exsangue de juifs mélancoliques, apathies et fainéantises de décadence musulmane. (CHEVRILLON, 1906, p. 53)

En effet, et au début de son récit de voyage, tout l'effort de Chevrillon est centré sur sa volonté de comprendre les réalités marocaines. Il n'empêche que ce qui fausse sa vision, c'est qu'il procède par comparaison entre la culture marocaine et celle dont il est l'héritier et le tenant. Le bateau qu'il nous décrit devient ainsi la métaphore d'un occident hanté par la science et la technique :

Ces cheminées où tournoie la fumée du Cardiff, ces échelles et ces écoutilles de fer, la passerelle où va et vient un marin anglais, le seul, à bord, de son espèce, ses commandements à l'homme en djellaba qui fait tourner la roue du gouvernail, la pulsation profonde des machines, bref, tout ce qui rappelle encore sur ce vieux bateau d'Afrique le travail et la vigilance de nos races d'Europe, et, d'autre part, ces postures d'atonie, les yeux sans regard de ces Maures... Quelle discordance ! (CHEVRILLON, 1906, p. 27-28)

Chevrillon ne peut aborder l'altérité qu'en l'essentialisant et en la ramenant à certains traits distinctifs qui l'opposent à une culture européenne elle-même essentialisée. D'un côté, nous avons la culture marocaine qui vit la sienne d'expérience du temps et qui se caractérise par l'atonie, et de l'autre la culture occidentale qui est obnubilée par la vitesse et épriée de ce couple fétiche : la science et la technique. Chevrillon est encore au stade du tourist tel que le définit Segalen qui :

Distinguait le tourist, le folkloriste et l'exotique, marquant ainsi trois degrés d'intérêt envers l'étranger. Le tourist n'est attiré que par le dépaysement, le folkloriste s'intéresse aux cultures exotiques mais les objectives de manière à en collecter la manifestation concrète ;

seul l'exote, grâce à l'attention et au respect qu'il porte à l'altérité, parvient à en restituer la saveur par son œuvre.<sup>7</sup>

Il faut dire que le regard de Chevrillon s'aiguise au fur et à mesure qu'il pénètre le Maroc et ce au gré de ses rencontres. Et c'est à Fès qu'il fait la découverte de la civilisation musulmane et arrive à en déceler les spécificités les plus latentes. Il adopte dès lors la posture folkloriste car il objective ladite civilisation en adoptant le point de vue tainien, mettant ainsi au service de sa lecture les facteurs historiques et géographiques pour expliquer les différences, lesquelles sont souvent historiques et métaphysiques ; historiques puisque le Maroc est l'héritier de la grande civilisation musulmane ayant atteint son apogée en Andalousie ; métaphysiques car l'homme marocain est façonné par le dogme musulman : « *mais à tout cela, maintenant, la présence des grands monuments du passé national venait prêter un sens et une valeur extraordinaire.* » (CHEVRILLON, 1906, p. 97)

Ce sont les œuvres de la civilisation qui témoignent aux yeux de Chevrillon de la grandeur d'un peuple. L'architecture en tant qu'œuvre assoit le socle et assure la permanence d'une civilisation tout en participant à l'édification d'un monde humain. L'œuvre est l'ensemble de ces activités et objets clairement séparés, ayant un commencement, une fin et fondant une identité qui tend vers l'unicité<sup>8</sup>: « *tout cela où je n'avais encore senti que du pittoresque plus ou moins disparate, m'apparaissait enfin dans son unité profonde, ancienne, historique.* » (CHEVRILLON, 1906, p. 97). Et c'est la profondeur historique de la civilisation musulmane qui permet à Chevrillon de saisir « l'essence » des réalités marocaines et, par voie de conséquence, l'incitera à se montrer plein d'égards vis-à-vis de la culture marocaine. L'histoire et la culture constituent l'ancrage sur lequel l'auteur bâtit sa perception du Maroc :

A découvrir, cette foule, dans son centre original, dans le cadre de ses monuments historiques, tout près du palais héréditaire et cacher dans son chef, pour la première fois, depuis que j'étais au Maroc, j'avais la sensation d'être devant un peuple, un vrai peuple, un vrai peuple, développé par sa civilisation propre, ayant derrière soi des siècles d'un peuple. (CHEVRILLON, 1906, p. 97)

<sup>7</sup> MOURA, Jean-Marie. *Lire l'exotisme*. Paris : Dunad, 1993, p. 253.

<sup>8</sup> Voir à ce propos la distinction qu'établit Hannah Arendt entre œuvre et travail, *homo laborans* et *homo faber* dans *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961

La civilisation est moribonde car elle a perdu la vitalité qui la caractérisait lorsqu'elle n'était encore qu'une culture. Etant atteinte et anémiée par la décrépitude, elle n'est plus apte à se régénérer et deviendra ainsi apathique. C'est ainsi que le peuple qu'elle a façonné lui rend l'image de sa nonchalance et de son atonie :

Cette foule grisâtre et fainéante se révélait de même style que ces vieilles architectures mauresques et militaires, vivantes encore et si pareilles à celles qui subsistent, squelettes d'une faune disparue, à Grenade et à Tolède. C'était la même humanité sarrasine qu'au Moyen Âge, celle dont rêva toute la chrétienté, et qui, de l'Espagne païenne, fit irruption dans notre France et monta jusqu'à Poitiers. (CHEVRILLON, 1906, p. 97)

Toutefois, il faut dire que c'est la perception que Chevrillon a de l'Islam qui influence sa lecture du Maroc, qu'il s'agisse de la culture, de l'architecture ou de l'homme. Cette religion détermine et façonne tous les aspects de l'être humain qui ne peut en aucun cas échapper à son emprise. Cela a poussé l'auteur à percevoir Fès telle une grande Eglise, tellement l'influence de l'Islam y est prégnante : « *et ce décor d'Eglise aussi ; ces portes énormes et d'un autre âge où du fer forgé s'applique et se recourbe en puissantes arabesques.* » (CHEVRILLON, 1906, p. 134). Les habitants sont perçus tel le reflet spéculaire de l'espace qui les accueille. L'homme et l'espace s'interpénètrent pour enfin accentuer l'influence de la religion : « *...et ces figures d'église, enfin, ces femmes pâles qui s'ébauchent à l'entrée des voûtes, plus chargées de voiles que de religieuses* » (CHEVRILLON, 1906, p. 134). Nous voyons ainsi Chevrillon se départir des postures rationalistes qu'il a héritées de Taine pour laisser libre cours à son imagination créatrice où les paysages européens se superposent à ceux du Maroc, là où la religion chrétienne éclaire le contenu de l'Islam. L'auteur comprend que les réalités marocaines sont irréductibles à une appréhension rationaliste.

### Vers une vision romantique du Maroc

La vision que Chevrillon se fait du Maroc résulte en partie de sa sensibilité romantique<sup>9</sup> qui se révolte contre le désenchantement du monde, même si le positivisme tainien oriente sa vision.

<sup>9</sup> N'oublions pas que Chevrillon est un grand lecteur du romantique anglais Ruskin auquel il a consacré un très bel ouvrage, voir à ce propos : CHEVRILLON, André. *La pensée de Ruskin*. Paris : Hachette, 1912.

D'où ses descriptions, sur le mode mélancolique, inhérentes à la disparition de ces « terroirs »<sup>10</sup> d'orient qui n'ont pas encore été affectés par la rationalité occidentale :

Que cela est solennel ! À dévaler par ces tranchées pleines de silence et d'ombre ancienne, on se sent descendre dans la profondeur du passé, dans la paix d'un passé qui s'est endormi là. Voilà sans doute ce qui nous prend si fort : au fond de ces ténébreux couloirs, le temps ne semble pas couler. Une paix indicible y demeure, l'avant-goût de l'éternel, comme dans une crypte où le jour ne pénètre qu'en rais de lente poussière bleue. (CHEVRILLON, 1906, p. 131)

Ainsi, la sensibilité mélancolique de Chevrillon projette son noir soleil<sup>11</sup> sur la culture marocaine, remettant en cause par la même occasion la hantise du mouvement qui habite la civilisation occidentale, surtout férue de vitesse. La mélancolie<sup>12</sup> exprime un sentiment de perte, celui de certains univers enchanteurs qui prévalaient au Moyen-âge et dont l'âme romantique de Chevrillon regrette la disparition. De là la tentation de l'Orient. En effet :

C'est une grande tradition des romantiques du XIXe siècle que de dénigrer les progrès européens, la montée de l'individualisme, le monde de la technique, pour aller rêver de paysages archaïques en Orient, où l'on retrouverait partout l'odeur et les traces de Dieu. (CHEVRILLON, 1906, p. 78-79)

Chevrillon s'intéresse à cette dimension de la culture islamique qui n'est pas tributaire de la mouvance des contingences historiques. Celle-ci vit le temps cyclique du mythe et se refuse à l'idéologie du progrès. Les allusions à une vision religieuse du monde hantent l'écriture de Chevrillon. Aussi recourt-il à des références religieuses pour décrire son périple marocain :

---

<sup>10</sup> « La perte des terroirs est d'ailleurs un grand thème de la littérature occidentale du XIXe siècle, qui a rebondi récemment avec l'éclosion des modes identitaires... La recherche d'authenticité est bien une problématique de la culture européenne. » Ibid., p.86

<sup>11</sup> Nous empruntons l'expression à Julia Kristeva qui dans *Soleil noir : dépression et mélancolie*, associe la dépression au soleil noir. Paris : Gallimard, 1987.

<sup>12</sup> « Cette mélancolie donnera le pessimisme d'un Spengler, d'un Kierkegaard, d'un Heidegger, qui systématisent philosophiquement le mal de vivre de la société occidentale. Heidegger sera le grand théoricien de la libération supposée par rapport à la métaphysique que « les Temps modernes » et la civilisation technicienne apportent à l'Occident. Une de plus franchie dans le désenchantement du monde d'un Occident parvenu au sommet de sa puissance et qui se trouve seul face à lui-même, et donc dans une nouvelle angoisse provoquée par le fait que l'homme devient ainsi un « être nouveau » (CORM, George. *Ouest-Occident, la fracture imaginaire*. Paris : 2005, p 16).

Ainsi voyageaient les hommes d'autrefois, ceux des vieilles légendes, ainsi voyageaient les Rois mages, et plus près des commencements du monde, Jacob ou le père Abraham, entre les fleuves de Mésopotamie. » (CHEVRILLON, 1906, p. 39)

Chevrillon, en parcourant cet Orient que constitue et incarne le Maroc, ne peut s'empêcher de projeter sur lui les paysages bibliques de l'enfance du monde, signalant ainsi qu'il est face à un espace sacré dont il faut décrypter le sens ésotérique. Selon lui, tout au Maroc rappelle le sacré ; et c'est ainsi que ce pays lui paraît encore à l'abri d'un recul du religieux qui a favorisé la déchristianisation de l'Europe. Cependant, Chevrillon reste fidèle à ses conceptions romantiques qui opposent la culture à la civilisation. La culture islamique a vieilli et par conséquent l'Islam a perdu sa vigueur en renonçant à sa pureté première :

Car l'Islam, ici a perdu son âpre et fière simplicité. C'est une religion énervée, toute de pratiques, pèlerinages, confréries, fétiches et miracles. L'objet du culte n'est plus Allah, mais le saint qui s'est absorbé en Dieu, un hysterique, un bon fol, plus souvent un thaumaturge habile qui vend ses miracles, et laisse à ses héritiers une baraka surnaturelle dont ceux-ci trafiquent à leur tour. Ainsi dégénère en sorcellerie africaine d'homme-médecine, le soufisme mystique, venu sans doute, par Alexandrie et la Perse, de l'Inde panthéiste. (CHEVRILLON, 1906, p. 52)

En vieillissant, l'Islam a perdu sa simplicité originelle, celle des bédouins d'Arabie. En lui la lettre de la loi a pris le dessus sur l'esprit de la loi. Et même son versant mystique qui était surtout soucieux de l'union avec le divin dégénère en rituels superstitieux dont usent les saints pour en tirer profit et assoir ainsi leur ascendant sur les hommes. L'Islam vieillissant prend dès lors la figure de la confrérie religieuse<sup>13</sup> :

Derrière les clôtures des Zaouias règnent la maladie nerveuse, l'hypnose, entretenues par les danses, les cris, les aigres mystiques, comme par les exaltations narcotiques du Kief, par tout ce qui excite, étourdit et jette l'homme hors de lui-même dans l'extase. (CHEVRILLON, 1906, p. 52)

<sup>13</sup> Contrairement à Eugène Aubin (*Le Maroc dans la tourmente*) et Charles de Foucauld (*Renaissance du Maroc*), qui ont vu en les Zaouias des forces politiques qui participent au difficile équilibre des forces auxquelles participent à leur côté le Makhzen et les tribus. Chevrillon ne voit en elles qu'une image défigurée de l'Islam. Il est ainsi plus du côté du peintre Eugène Delacroix qui décrit dans l'une de ses aquarelles la procession des adeptes d'une Zaouia à Tanger en se focalisant surtout sur l'extase qui prend possession des adeptes. Voir DELACROIX, Eugène Delacroix ; DAGUERRE, Alain. *Voyage au Maroc Aquarelle*. Paris : Bibliothèque de l'image, 2004.

Est-ce à dire que Chevrillon méprise l’Islam ? Le récit contredit une telle assertion même si certaines lectures tendent à la confirmer. Il tente simplement de rendre compte de l’effet d’usure qu’exerce le temps sur ce qui, initialement, paraissait immuable :

C’est que de toutes ces choses d’Islam qui s’inclinent dans la mort et que le temps recouvre de sa lente poussière, de ces mosquées qui se délitent parmi les cactus et les fleurs, de ce peuple qui s’engourdit dans une somnolence, un charme de paix se dégage dont peut s’enchanter un Européen. Comme de là tout l’effort tendu de notre civilisation paraît vain ! Un songe harassé, un manège inutile et sans trêve d’obsédés. (CHEVRILLON, 1906, p. 54)

Chevrillon compare deux types d’humanités : un type musulman porté sur la religion, l’agenouillement et la tentation du divin et chez lequel le temps s’est arrêté puisque « *ces cigognes, ces nids, ces jardins, ce soir embaumé de printemps, tout cela n’a-t-il pas déjà été ? Tout cela est-il autre, vraiment, qu’hier et que jadis ?* » (CHEVRILLON, 1906, p. 57), et un type d’humanité européenne qui est hanté par la vitesse, le désir de la domination et la volonté de se rendre maître de son destin. Chevrillon note à ce propos que ce qui motive l’Européen est vain et relève de l’obsession. Et si la modernité européenne se veut en rupture avec le passé médiéval, si l’homme européen est obsédé par l’individualisme et l’autonomie, le type marocain se plaint dans l’hétéronomie et la soumission à Dieu. Façonné par une histoire intimement liée à l’Islam, il s’efface au profit de la communauté :

Des femmes passent, (nous dit Chevrillon), rasant un mur, plus lourdement voilées que les nonnes : leurs formes vagues se confondent à la pâleur de la chaux. La voix planante et calante du muezzin - invariable à travers les siècles - se suspend sur la ville comme une incantation de paix, et se prolonge. La voix n’a rien de personnel ; on dirait qu’elle est étrangère au chanteur, qu’elle vient de loin, et ne fait que le traverser. Si lente, sans passion, elle sort du profond passé de ses ancêtres. (CHEVRILLON, 1906, p. 56)

Et si l’Européen prométhéen fait son histoire, se veut le maître de son désir, le marocain est façonné par sa propre histoire islamique qui en fait un type d’homme bien particulier. C’est ce qui justifie la perception que Chevrillon a du Marocain. Ainsi convoque-t-il les puissances apaisantes du rêve pour enfin se réconcilier avec une altérité qui le rebutait au départ :

Cela est émouvant comme du rêve en train de se former, et qui lentement émerge de la nuit... c'est un monde à part d'où ne s'épanchent que de solennisantes influences. Suggestions de mystère que l'âme reçoit avec crainte, en silence... Nous-mêmes en avions appris le singulier attrait, nous y retournons souvent, comme dans ces admirables cimetières où les Fahsis aiment venir s'assoir au crépuscule avec des roses. (CHEVRILLON, 1906, p. 135)

Chevrillon se plaît de la sorte à céder aux délectations que procure la rêverie pour accéder à l'essence de la civilisation islamique dont il reconnaît la grandeur et la beauté, même s'il s'en dégage un air funéraire de par sa caducité. Il ne se fait pas faute de saluer le raffinement et la grandeur des hommes lettrés de Fès qui savourent la finesse d'esprit dont leur culture les rend maîtres. Aussi loue-t-il les qualités de Si Abderrahman Ben Slimane qui se révèle à son hôte grâce à la musique andalouse que les deux prennent plaisir à écouter. Il est « *si présent, nous dit-il, sentant bien que j'écoutais comme lui et que nous étions ensemble dans l'émotion de la musique, il se livrait, révélait son frémissement d'enthousiasme.* » (CHEVRILLON, 1906, p. 88). A travers « le nous étions ensemble », Chevrillon annule la distance qui s'est auparavant établie entre lui et les gens de Fès. Il intègre ainsi l'altérité et s'ouvre à elle. Ce qui génère chez lui un profond sentiment de communion avec la culture de l'autre. C'est ainsi qu'il remet en question la fascination qu'il avait pour la culture occidentale qui lui paraît maintenant pauvre sur le plan artistique. Et c'est à l'écoute d'un jeune berger jouant de la flûte qu'il arrive à cette conclusion :

Cette improvisation d'un berger couché sur une pierre, devant des choses de tristesse et de beauté, c'est l'essence de l'art qui se laissait saisir, la musique à sa source élémentaire, se produisant dans sa spontanéité, un élancement de l'âme humaine au milieu de la nature, à l'occasion d'un soir ou d'un paysage. Et je songeais quand dans notre Europe, si dévotement convaincue de sa culture et de son « progrès, de tels jaillissements ne sont le propre aujourd'hui que de certains êtres singuliers... que la vie reste chez presque tous, y reste au-dessous de ces états suprêmes, les seuls pourtant où elle prenne toute sa valeur et réalise sa destinée. (CHEVRILLON, 1906, p. 250)

Ainsi, et grâce à son sens artistique, le berger marocain atteint une plénitude ontologique à laquelle n'ont pas accès les Européens qui « *presque tous sont mécontents et souffrent, obscurément d'une incomplète destinée.* » (CHEVRILLON, 1906, p. 250). Chevrillon invoque

la beauté de la nature marocaine pour se guérir du désarroi que provoque le sentiment d'incomplétude destinale. Et à la manière des romantiques, il usera de la rêverie afin de percevoir une nature virginal qui rappelle les origines du monde, laquelle, tel un baume providentiel, lui donne l'opportunité de se réconcilier avec lui-même. De cette manière, il arrive à transcender la prose du monde pour accéder à une perception surnaturelle et quasi mystique de la nature.

Une tonalité mélancolique imprègne ainsi l'écriture d'un Chevrillon qui déplore la disparition en Europe d'une nature vierge contrairement à celle qu'il avait le bonheur de contempler et d'admirer au Maroc et qui n'a pas été déflorée ou détériorée par l'œuvre nuisible de l'homme ni par les torts consubstantiels aux apports de la modernité. Cela explique pourquoi il n'hésite pas à critiquer cet esprit de conquête dont est si convaincue la modernité, et dont la finalité est l'asservissement, voire le travestissement de la nature. Ceci est un trait caractéristique de la critique romantique des Temps modernes auxquels elle reproche le désenchantement du monde, la rationalité, la quantification, la mécanisation du monde et la dissolution des liens sociaux.<sup>14</sup>Et pour, accéder à une telle vision du monde, Chevrillon devait s'affranchir de la mainmise de la rationalité occidentale sur son esprit, laquelle rationalité ne considère la nature qu'en tant qu'espace soumis à l'investigation de l'esprit scientifique, lequel se refuse à se laisser séduire par les sirènes de la rêverie.

A la vérité du concept, Chevrillon oppose une autre qui a partie liée avec un rapport mythologique au monde. Il stigmatise ainsi « le triomphalisme de l'entendement adulte » scellé par l'alliance de « *la philosophie et de la science depuis Newton.* »<sup>15</sup>En se débarrassant du triomphalisme de l'entendement, Chevrillon arrive à renouer avec la dimension sacrale de la nature :

Mais nos principaux événements sont ceux du ciel, de l'air et de la terre. C'est le vent qui survient, c'est un gué que l'on passe, c'est le passage d'une plaine à l'autre de ces amples levées de pays, où mille vagues secondaires courrent et se chevauchent ... comme si quelque

---

<sup>14</sup> Nous faisons notre l'idée que Robert Sayre et Michael Löwy donnent de la vision du monde romantique du monde dans *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris : Payot, 1992.

<sup>15</sup> Nous renvoyons à la lecture que fait Georges Corm de la pensée de Georges Gusdorf dans *Orient-Occident la fracture imaginaire*, op.cit., p.54

Dans le même ordre d'idée, Georges Corm nous dit : « *l'erreur de la philosophie classique était d'isoler dans la conscience une restreinte, une pellicule de rationalité consciente et organisée, le reste de la réalité humaine se trouvant rejeté dans les poubelles de la connaissance. Le monde mythique embrasse dans une même perception l'ordre des choses et l'ordre de l'homme, rassemblés et pris en charge par des intentions qui donnent sens et valeurs au réel sans exclusive ni résidu, les vêtements, la nourriture, les relations familiales et l'économie interne du monde physique, moral et social... ces coefficients sont ... constructifs d'une vérité à l'échelle humaine, la seule à laquelle nous puissions prétendre.* » Ibid., p. 54-55

esprit, quelque Elohim passait là tout d'un coup ouvrant ses grandes ailes. (CHEVRILLON, 1906, p. 68)

Au-delà du fait que Chevillon interpelle ici les quatre éléments constitutifs de sa philosophie grecque, nous le voyons contempler de manière désintéressée la nature suscitant en lui un sentiment religieux qui lui fait pressentir la présence du divin qu'il associe au nom que donnent les juifs à Dieu, en l'occurrence Elohim. La contemplation de la nature ouvre sur une conception religieuse du monde. Et cette vision affecte même les hommes qui habitent cette nature virginal. Chevillon projette cette sacralité sur les hommes qui vivent au sein de cette réalité enchanteresse. Et lorsqu'il rencontre un vieillard au cours de son voyage au Maroc, il nous dit :

Celui-ci est très vieux, presque aveugle, si vénérable dans la blanche majesté de ses robes et de sa barbe. Hier, aussitôt notre camp posé, il est sorti de son douar, cérémonieusement accompagné de ses deux fils pour nous faire des salams, Isaac tremblant de vieillesse que suivaient Esaü et Jacob. (CHEVRILLON, 1906, p. 62)

Travaillé par le désir du divin, Chevillon transfère sur le Marocain l'héritage biblique. Et malgré son positivisme, son imaginaire reste travaillé par la Bible; ceci dénote d'une sensibilité romantique qui, pour se révolter contre le désenchantement du monde, a besoin d'une perception religieuse du monde afin de parer aux méfaits de la modernité rationaliste. Et c'est cette modernité techniciste qui a favorisé la primauté des activités rationnelles par rapport à une fin aux dépens de l'interaction.<sup>16</sup> La tentation de l'Orient est chez Chevillon la quête d'un Orient de la sagesse où l'homme renoue avec les puissances de réenchantement que recèle l'intériorité. Aussi ne perçoit-il dans la nature que ce qui agrée à son désir de complétude, celui-ci étant surtout de rompre avec ce qu'il appelle l'inachèvement de l'homme occidental :

Nuit sacrée où se révélait dans son unicité cette vie de l'univers que le jour ne laisse percevoir. Si parfois je m'assoupissais, je retrouvais en revenant à moi sa présence divine, son bonheur et sa beauté. Elle était là encore. J'avais perdu conscience et je ne reprenais pas tout de suite la notion du temps. Cependant le croissant s'était étrangement déplacé, l'enchantement durait.... Alors, comme si rarement dans son existence, l'homme cessait

<sup>16</sup>Voir à ce propos Jürgen Habermas qui, dans *La technique et la science comme idéologie*, a stigmatisé ce phénomène, montrant par là-même le rétrécissement de l'espace public et le recul de ce que Hannah Arendt considère comme relevant de la *Vita activa*, renvoyant l'homme à la seule dimension de l'*Homo laborans*

d'être séparé, pendant quelques instants son être insatisfait trouvant sa plénitude.  
(CHEVRILLON, 1906, p. 60)

C'est ainsi que Chevrillon se défausse de cette mince pellicule de rationalité qui l'empêche de percevoir le divin. Il arrive grâce à la rêverie à se libérer, même momentanément, du tragique créaturel de la finitude pour enfin atteindre cette complétude ontologique qui demeure inaccessible pour l'homme occidental, et qui est réticente à toute forme de fusion entre la terre et le ciel, celui-là se vouant au culte de l'objectivité. Dès que la perception rationnelle du monde se suspend grâce à la rêverie, l'homme parvient à renouer avec son être le plus authentique et à se réconcilier avec lui-même. Et c'est ainsi que le monde, en tant que logos grec, va se transmuer en logos Chrétien où la simple contemplation de la nature débouche sur un sentiment de présence à soi qui confine à la complétude et qui permet à l'individu de recouvrir cette harmonie que brouillaient des parts d'ombre éparses.

## Conclusion

*Le Crémuscle d'Islam* révèle que le regard de Chevrillon sur le Maroc oscille entre héritage positiviste et sensibilité romantique. D'un côté, son appréhension tainienne privilégie les déterminismes historiques, culturels et religieux, essentialisant l'homme marocain et figeant la civilisation islamique dans une temporalité crépusculaire. De l'autre, la rencontre avec le réel, la musique, la nature et le sacré éveillant chez lui une attention plus sensible, où la rêverie permet de dépasser provisoirement les cadres européens et d'entrer en communion avec l'altérité.

Pourtant, cette ouverture reste ambivalente : le Maroc est autant objet d'admiration que miroir des désillusions européennes. L'Islam, la culture et la nature deviennent supports d'une critique de la modernité occidentale, plus que révélateurs d'une réalité autonome. Chevrillon capte ainsi la grandeur et la beauté d'un monde en déclin, tout en projetant sur lui ses propres nostalgies et idéaux romantiques. Son récit illustre donc une tension féconde mais irréductible entre objectivité scientifique et perception sensible, entre analyse historique et quête de réenchantement.

## RÉFÉRENCES

- ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy, 1961.
- CHEVRILLON, André. *La Pensée de Ruskin*. Paris : Hachette, 1909.
- CHEVRILLON, André. *Un crépuscule d'Islam*. Paris : Hachette, 1906.
- CHEVRILLON, André. *Taine, Formation de sa pensée*. Paris : Librairie Plon, 1932.
- AUBIN, Eugène. *Le Maroc dans la tourmente*. Paris : EDDIF, 2004.
- FOUCAULD, Charles de. *Reconnaissance du Maroc*. Paris : Challamel & C<sup>ie</sup>. Éditerus, 1888.
- DELACROIX, Eugène ; DAGUERRE, Alain. *Voyage au Maroc Aquarelle*. Paris : Bibliothèque de l'image, 2004.
- CORM, Georges. *Orient-Occident, la fracture imaginaire*. Paris : La Découverte, 2002.
- MOURA, Jean-Marc. *Lire l'Exotisme*. Paris : Dunod, 1992.
- KRISTEVA, Julia. *Soleil noir*. Paris : Gallimard, 1987.
- LÖWY, Michael ; SAYRE, Robert Sayre. *Révolte et mélancolie : Le romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris : Payot, 1992.