



HAL
open science

L'interaction avec la réalité : de la fiction littéraire à l'être-au-monde L'Enfant du Liban de Mansour Labaki ; L'Aveugle de la cathédrale de Farjallah Haïk ; Khamsin de Jocelyne Awad.

Omran Joseph

► **To cite this version:**

Omran Joseph. L'interaction avec la réalité : de la fiction littéraire à l'être-au-monde L'Enfant du Liban de Mansour Labaki ; L'Aveugle de la cathédrale de Farjallah Haïk ; Khamsin de Jocelyne Awad.. Littératures. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2012. Français. NNT : 00049735 . tel-00842009

HAL Id: tel-00842009

<https://theses.hal.science/tel-00842009>

Submitted on 5 Jul 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES
Formation Doctorale : ARTS ET LANGAGES

THÈSE

Pour obtenir le grade de DOCTEUR de l'EHESS

Discipline : **Littératures et civilisations comparées**

Classe Dewey : Histoire et critique littéraires, rhétorique (ddc 800)

Présentée et soutenue publiquement par

Joseph OMRAN

L'INTERACTION AVEC LA RÉALITÉ :
DE LA FICTION LITTÉRAIRE
A L'ÊTRE-AU-MONDE

L'Enfant du Liban du père Mansour LABAKI

L'Aveugle de la cathédrale de Farjallah HAÏK

Khamsin de Jocelyne J. AWAD

Dirigée par Madame Annick LOUIS
Soutenue le 28 juin 2012 à Paris

Jury:

- M. Jean-Marie SCHAEFFER, Directeur de Recherche CNRS, Directeur d'études EHESS
- M^{me} Catherine COQUIO, Professeur, Paris VIII
- M. Sobhi BOUSTANI, Directeur du Département d'Études Arabes, INALCO, Paris
- M. Dominique COMBE, Professeur, Paris 3

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma gratitude à Annick LOUIS pour la rigueur scientifique, la générosité intellectuelle et les orientations pertinentes grâce auxquelles l'accomplissement de cette thèse est rendu possible. Ces pages sont redevables de sa patience, sa lucidité et son accompagnement.

Je suis aussi reconnaissant à Elizabeth PELZ qui, telle une étoile, m'avait indiqué le chemin à suivre.

Mes remerciements vont enfin à ma famille pour son appui moral et, notamment, à mon fils Michel pour les longues heures de travail bureautique qu'il a dispensées de bon gré.

L'interaction avec la réalité : de la fiction littéraire à l'être-au-monde

L'Enfant du Liban de Mansour Labaki ; *L'Aveugle de la cathédrale* de Farjallah Haïk ; *Khamsin* de Jocelyne Awad.

RÉSUMÉ : Se référant explicitement à la guerre civile libanaise des années 1975-1978, les trois romans qui constituent le corpus de cette thèse inscrivent l'aventure des héros dans un complexe historique, social, idéologique et psychologique. Les prises de position véhiculées par ces récits problématifient la question de la qualité de la fiction littéraire et celle de ses valeurs transcendantes. Loin de l'illusion du réel et du témoignage, ces fictions réussissent à construire un *modèle représentationnel* d'univers, construit interactivement entre l'auteur et le lecteur, mobilisant et remodelant des représentations de la réalité. L'autonomie de ce modèle est alors redevable du principe de cohérence que certifient la pertinence des différentes composantes, discernables grâce aux analyses disciplinaires, et leur incorporation dans le dispositif fictionnel. La fiction est ainsi le lieu d'une expérience du monde qui suscite des questions philosophiques sur les relations de l'être à l'univers de sa vie, tel que cet univers, tant matériel qu'humain, se manifeste à la conscience. Selon cette perspective phénoménologique, les structures idéologiques de *l'être-au-monde* fondent la valeur transcendante de la fiction et sous-tendent les interactions illimitées entre la conscience et l'existence, l'individuel et le collectif, l'absolu et le relatif. S'inscrivant dans la tradition du roman occidental, ces fictions sous-tendent la synergie du fait littéraire national et l'osmose de mentalités et de goûts qui se perpétue, au travers de la production romanesque, entre l'individuel, le local et l'universel.

MOTS-CLÉS : M. Labaki ; F. Haïk ; J. Awad ; Liban; roman libanais contemporain; francophonie ; guerre ; fiction ; modèle représentationnel ; stylistique ; Littérature comparée ; mythe ; Histoire ; religion ; identité ; philosophie ; phénoménologie ; existentialisme ; être-au-monde ; idéal absolu ; ethnocentrisme.

The Interaction with the reality: From the literary fiction to the being-in-the-world

L'Enfant du Liban by Mansour Labaki ; *L'Aveugle de la cathédrale* by Farjallah Haïk ; *Khamsin* by Jocelyne Awad.

Abstract: Explicitly referring to the Lebanese civil war of 1975-1978, the three novels that form the corpus of this thesis fit the heroes' adventures in a historical, social, ideological and psychological complex. The views conveyed by these stories problematize the question of the literary fiction quality and that of its transcendent values. Away from the illusion of reality and of the testimony, these fictions are able to build a *representational model* of universe, constructed interactively between author and reader, mobilizing and reshaping representations of reality. The autonomy of this model is ensured by the consistency principle certified by the relevance of different components, discernible through the disciplinary analyzes, and their incorporation into the fictional device. Thus, fiction is the place of a world experience that raises philosophical questions about the relationship of being to the universe of his life, as this universe, both material and human, manifests itself to consciousness. According to this phenomenological perspective, the ideological structures of the being-in-the-world found the transcendent value of the fiction and underlay the unlimited interaction between the consciousness and the existence, the individual and the collective, the absolute and the relative. Following in the tradition of the Western novel, these fictions reflect the synergy of the national literary fact and the osmosis of mentalities and tastes which perpetuates itself through the production of a novel, between the individual, the local and the universal.

Key words: M. Labaki ; F. Haïk ; J. Awad ; Lebanon; Lebanese contemporary novel; Francophony; war; fiction; representational model; stylistic; Comparative Literature; Myth; History; religion; identity; philosophy; phenomenology; existentialism; being-in-the-world; absolute ideal; ethnocentrism.

TABLE DES MATIÈRES

Pages liminaires	3
Table des matières	5
Table des abréviations	10
INTRODUCTION	11
Histoire et réalité	13
Littérature et nationalisme	15
Littérature et universalisation	17
L'essor de la littérature	20
Prééminence du roman	21
Foisonnement du roman	24
Romans et diversité	26
De l'esthétique et du transcendantal	29
Fiction littéraire et interactions	31

Première partie

STATUT DU MODÈLE REPRÉSENTATIONNEL

De l'unité pragmatique à l'originalité

I-AU PREMIER ABORD	37
L'autonomie du roman	37
La modélisation fictionnelle	38
Le principe de cohérence pragmatique	40
I-A. L'INTERIORITÉ AFFECTIVE (<i>L'Enfant du Liban</i>)	42
I-A.1. LA GÉNÉRALISATION PRÉCOCE	44
Un modèle symbolique	44
L'enracinement historique	45
L'expansion idéologique	46
I-A.2. L'INTÉGRITÉ DE LA FEINTISE LUDIQUE	48
Autonomie du narrateur homodiégétique	48
Illusion de similitude	49
Spécificité du dispositif fictionnel	51
Individualisation de la fiction	52
I-A.3. COHÉRENCE DU DISPOSITIF FICTIONNEL	53
Le conflit intérieur	54
Démarcation des identités	55
Démarcation des temps	57
Circonscriptions temporelles	58

I-A.4. L'ORGANISATION DE L'UNIVERS FICTIONNEL	59
L'unité fonctionnelle	60
Le rétrécissement du réel	61
Héros et sujets	63
La primauté de la conscience	64
I-A.5. LA PROBLÉMATIQUE EXISTENTIELLE	66
De la réalité à la conscience	66
La bipolarité	67
Un modèle d'univers authentique	69
Enjeu et enjeux	70
I-B. LA GUERRE AUX SYMBOLES (<i>L'Aveugle de la cathédrale</i>)	71
ANTICIPATION	72
La solennité	73
Le contrat de feintise ludique	74
Stratégie narrative	75
I-B.1. LA DENSITÉ NARRATIVE	76
Le métadiégétique	77
Enchâssement pragmatique	78
La perspective du héros	79
I-B.2. LA MODÉLISATION FICTIONNELLE	80
La hiérarchisation des informations	81
La réduction du référentiel	82
La conceptualisation	83
La vérité intérieure	84
I-B.3. FOYER DE MÉDIATIONS	85
Médiation fictionnelle	86
Médiation narrative	87
Médiation émotionnelle	88
Rôle modalisateur	90
I-B.4. L'UNIVERS FICTIONNEL	91
L'irréparable discordance	91
L'arrogance de l'extériorité	92
Les mutations du héros	94
L'écroulement	95
I-B.5. LA DÉFAITE DES SYMBOLES	97
Le triptyque symbolique	97
Le piège de la réalité	98
Stratégie et matériaux	99
Enjeux existentiels	101

I-C. CONSTRUCTION ET DESTRUCTION (<i>Khamsin</i>)	103
I-C.1. L'HÉRITAGE DU DÉSERT	105
Une existence énigmatique	106
Un symbole multiple	107
Entre le mythique et l'historique	108
L'interminable quête	110
I-C.2. LA REPRÉSENTATION SÉLECTIVE DU RÉEL	112
Point de vue réducteur	113
Pont de vue intégrateur	115
L'Histoire subordonnée à la fiction	117
Choix stratégiques	118
I-C.3. INSERTION DE L'HISTORIQUE	122
Incorporation narratologique	122
Intégration cognitive	123
Complémentarité pragmatique	127
Diversité et liberté	128
I-C.4. IDENTITÉ ET SOCIÉTÉ	131
La métamorphose cognitive	132
La révolte	133
Identité / altérité	135
Fatalité du social	136
Illusions et désillusions... ..	137
I-C.5. L'AMOUR ET L'IDÉAL SOCIAL	138
L'amour émancipateur	140
L'amour révélateur de l'être	141
La réconciliation	143
La règle de l'implacable	145
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	146
La globalité du modèle représentationnel	146
Perspectives comparatives	148
L'univers fictionnel	149
L'enjeu fictionnel	151
Les modes d'immersion	152
La fonction esthétique	155
La fonction transcendante	157

Deuxième partie

L'ÊTRE-AU-MONDE

Du prédéterminé et du construit

II- AU PREMIER ABORD	165
Perspective phénoménologique	166
L'être-au-monde	168
Valeurs transcendantes	169
Le sentiment de la situation	171
II-A. LE RÈGNE DE L'ORDRE (<i>L'Enfant du Liban</i>)	175
II-A.1. L'ORDRE INFINI DES FINITUDES	177
Réduction quantitative	178
Compensation sentimentale	178
Symbolisme du village	180
L'universel cosmique	181
L'ordre imperceptible	183
II-A.2. L'AMOUR TRANSITIF	185
La participation	187
Le fondement éthique	190
L'irrationnel	192
La concordance	196
La vérité absolue	197
Finalité impersonnelle	199
II-A.3. L'AMOUR UNIVERSEL	202
La contingence de la crise	203
La vulnérabilité de l'être	205
Le redressement	210
L'autre médiateur	213
Dissociation être / existence	215
La valeur de l'être	217
II-B. LE MYSTICISME (<i>L'Aveugle de la cathédrale</i>)	221
II-B.1. LE MONDE EN MINIATURE	224
La dématérialisation des choses	226
La destitution du physique	230
La spiritualisation	233
Le symbole du luth	235
Le symbole de la cathédrale	237
II-B.2. L'ABSTRACTION DE L'HUMAIN	239
Ostracisme volontaire	239
L'ouverture fermée	242

L'alter ego	246
L'autorité du symbole	249
Du sage au messager céleste	252
L'amour impossible	255
II-B.3. L'IDÉALISME ABSOLU	260
L'être -à l'écart de- l'univers	260
La plénitude de l'imaginaire	263
L'identité fictive	267
La lumière intérieure	269
La tentation	271
La passivité	274
II-C. L'ÉNIGME DU MOI (Khamsin).....	277
II-C.1. LA CONSTITUTION PRAGMATIQUE DU MONDE.....	279
Le primat de l'action.....	281
Le néant de l'être.....	282
La prison originelle.....	284
L'anti-monde.....	285
L'univers salubre.....	288
II-C.2. LA QUÊTE INTERACTIVE DU MOI.....	294
Intégration et exclusion.....	296
Conformité et résistance.....	298
La relativité des vérités sociales.....	303
La persécution de la différence.....	306
La répulsion des semblables.....	309
II-C.3. LA CONSCIENCE DE LA VÉRITÉ SOCIALE.....	313
L'inévitable communauté.....	314
La dynamique sociale.....	318
La prééminence de l'identité collective.....	322
L'intégration idéologique.....	325
Reconstruction de l'identité.....	329
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE	333
Attribution et contribution	333
L'idéal absolu	335
Le relatif social.....	336
L'individu piégé	337
Préjugés et paradoxes	338
CONCLUSION.....	341
Roman classique	343
Primauté de l'humain	344
Le règne de l'interactivité	346
Transcendance de la fiction	347
Identité synergique	348
BIBLIOGRAPHIE	351

TABLE DES ABRÉVIATIONS

(Utilisées dans les notes)

Référence	Abréviation
Labaki, Mansour (père), <i>L'Enfant du Liban</i> , Paris, éd. Fayard, 1986.	<i>E.L.</i>
Haïk, Farjallah, <i>L'Aveugle de la cathédrale</i> (œuvre posthume), Liban, éd. Hatem, 1995.	<i>A.C.</i>
Awad, Jocelyne, <i>Khamsin</i> , Paris, éd. Albin Michel, 1994.	<i>Kn.</i>
Schaeffer, Jean-Marie, <i>Pourquoi la fiction</i> , Paris, éd. Du Seuil, 1999.	<i>P.F. ?</i>
Genette, Gerard, <i>Figures I</i> , Paris, éd. Du Seuil, 1966.	<i>F.1</i>
Genette, Gerard, <i>Figures II</i> , Paris, éd. Du Seuil, 1969.	<i>F.2</i>
Genette, Gerard, <i>Figures III</i> , Paris, éd. Du Seuil, 1972.	<i>F.3</i>
Heidegger, Martin, <i>L'Être et le temps</i> , Paris, éd. Gallimard, 1964.	<i>E.T.</i>

INTRODUCTION

Histoire et réalité

Erigé sur ses 10452 km² de superficie, ses 6000 ans d'histoire et ses dix-huit communautés confessionnelles, le Liban est un pays de paradoxes. Terre d'inspiration et de « grâce ineffable »¹, ce pays a profondément ému les poètes et les orientalistes par sa spiritualité et sa grandeur dont témoignent « ces magnifiques ruines, qu'on ne peut plus dépeindre après Volney et Lamartine »². Mais, paradoxalement, l'Histoire du Liban est jalonnée d'invasions successives et de luttes intestines qui remettent périodiquement en question l'intégrité de la patrie et sa survie. Ecrivain désillusionné, G. Naccache a depuis l'indépendance de 1943 pressenti les dangers des dissidences communautaires en prévoyant que « deux négations ne feront jamais une nation »³.

Avant la fin de la première guerre mondiale, le Liban se réduisait, en tant qu'entité historique, politique et sociologique, au « Mont-Liban » réputé pour l'esprit de rébellion de ses habitants et leur indomptable désir de liberté. Ceux-ci sont majoritairement les Maronites et les Druzes⁴, « piliers de la montagne, frères ennemis »⁵ qui, en dépit de leurs conflits meurtriers au cours du XIX^e siècle (1840-1860), parvinrent à s'exempter des lois ottomanes et à jouir d'une certaine autonomie grâce à la protection des pays européens.

¹ G. de Nerval, *Le voyage en Orient I*, Paris, Garnier – Flammarion, 1851, p. 377.

² *Ibid.*, p. 350.

³ Georges Naccache, *L'Orient*, Editorial, 10 mars 1949.

⁴ L'un des premiers essais européens qui ont tenté de dévoiler les mystères de cette communauté fut l'ouvrage de Silvestre Stacy, *Exposé de la religion des Druzes*, 2 volumes, Paris, (éditeur inconnu), 1938. Plusieurs autres publications se succédèrent, en français, en anglais et en arabe, mais l'Institution druze renie toujours les informations et les preuves avancées par ces œuvres qu'elle juge fausses et malveillantes. « La doctrine unitariste » connue sous le nom de *Druzisme* est une secte philosophico-religieuse issue de l'Islam vers les débuts du XI siècle, en Egypte, sous le règne et la protection d'Al-Hakem. Après la disparition mystérieuse de ce dernier, ils furent, en aval de l'histoire, victimes de persécutions et d'horribles massacres qui expulsèrent les survivants vers la côte-est de la Méditerranée. Esotérique, cette doctrine reste énigmatique et suspecte aux yeux des musulmans, en dépit de toute la rhétorique druze qui proclame l'appartenance à l'Islam. La *Sagesse* constitue le fondement de la doctrine, le principe de l'existence et l'ultime accomplissement de la foi. Mais, consacrant religieusement et socialement le principe de discrétion sous le nom « Al Kitman », la doctrine garde le secret de cette Sagesse, non seulement loin des étrangers, mais également à l'insu de la majorité des druzes. La communauté est ainsi répartie en deux catégories, les *Ignorants* et les *Initiés*. La *Sagesse*, inaccessible aux *Ignorants*, sera dévoilée aux *Initiés* graduellement, proportionnellement à leur *Dignité*, c'est-à-dire leur capacité à comprendre le sens caché des choses et des mots, leur aptitude à conserver ces secrets et leur stricte observation de l'éthique de la communauté. Celle-ci se traduit par une avidité de connaissance et de spiritualité, et se manifeste par un mépris des plaisirs et par la confirmation d'une probité irréprochable. La *réincarnation*, croyance fondamentale de la communauté druze, sanctionne le comportement de l'individu durant une vie en lui imposant, dans sa nouvelle vie, le destin que lui vaut le degré de sa conformité à cette éthique.

⁵ J. Awad, *Khamsin*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 300.

C'est ainsi que -malgré la famine qui entraîne des vagues d'émigration vers les quatre coins du monde- ces abruptes montagnes continuent d'être pour tout persécuté une terre de refuge, de salut et de félicité.

La formation du Liban dans ses frontières actuelles s'est réalisée grâce à un élargissement qui incorpore, autour de son noyau montagnard, la fertile plaine de la Békaa et les riches villes du littoral. Entre les passionnés de l'union à la Syrie et au monde arabe d'une part, et les adeptes d'un Mont-Liban indépendant et chrétien d'autre part, naquit le Liban actuel (1920) suite à un pacte consensuel soutenu par l'État mandataire français. Les partisans de cet élargissement exaltent les valeurs de la coexistence islamo-chrétienne, magnifient l'histoire commune en référence à l'Antiquité (païenne) phénicienne et se promettent un avenir prospère et heureux, grâce à la complémentarité économique, sociale et culturelle de la nouvelle patrie qui obtient son indépendance en 1943. Mais les vents du nationalisme arabe et les agitations politiques de la région n'ont pas tardé à ébranler ce rêve et à poser avec plus d'acuité le problème de l'identité libanaise dans une société pluri-ethnique perméable aux influences extérieures et aux vicissitudes de l'histoire⁶. Les confrontations armées se succèdent alors (1958 et 1969) jusqu'à la guerre destructrice des années 1975 – 1991 et ses répercussions qui agitent encore le pays et suscitent de nombreuses questions sur l'avenir de cette patrie et le destin de tout un chacun.

⁶Ces questions identitaires sont approfondies par Sélim Abou, premier théoricien libanais des problèmes d'identité et d'anthropologie culturelle. Dans *L'Identité culturelle*, (3^{ème} édition), Paris, Hachette « Intervention », 1995, p. 42, nous lisons : « Le musulman, en raison d'une part de sa religion et de la vision du monde qu'elle implique et, d'autre part, du prestige quasi secret que revêt pour lui la langue arabe, manifeste une allégeance de type ethnique au monde arabo-musulman ambiant, qui rend suspecte, aux yeux du chrétien, son identité nationale libanaise. En contrepartie, le chrétien, conscient de n'avoir jusqu'ici conservé son identité ethnique que grâce à ses liens séculaires et multiformes avec l'Occident, manifeste un attachement indéfectible à la civilisation occidentale, en particulier à la langue et à la culture françaises, qui irrite le musulman parce qu'il croit y détecter un certain mépris pour la langue et la civilisation arabes. La guerre atroce qui a ravagé le Liban a fait régresser ses communautés au stade le plus élémentaire de l'identification. Chacun des deux grands groupes de communautés –le groupe chrétien et le groupe musulman– en est arrivé à se penser comme représentant à lui seul toute la nation libanaise, un peu comme les sociétés primitives isolées se pensaient chacune comme représentant le genre humain dans sa totalité. »

Littérature et nationalisme

Clairon de l'aube et revanche de la léthargie perpétuée pendant quatre cents ans sous l'occupation ottomane (1516-1918), la littérature libanaise, tant arabophone que francophone, trouve sa véritable éclosion à la veille de la libération du joug ottoman. Des essayistes, des poètes et des romanciers de renom, tels que Ahmad Farès Al Chidiac⁷ (1805-1887) en langue arabe et Chekri Ghanem⁸ (1861-1929) en langue française, sont les précurseurs émérites de ce mouvement littéraire. Le rôle de ces précurseurs se caractérise, sur le plan littéraire et culturel, par le libéralisme et l'évocation des réalités sociologiques et, sur le plan politique, par un nationalisme militant contre l'occupant ottoman. Mais ce sont les conséquences politiques et historiques de la Première Guerre Mondiale qui fournirent le terrain propice à l'émergence d'une littérature francophone libanaise, de plus en plus exubérante, et à une ouverture féconde à l'époque et à la modernité.

Les critiques et les anthologies de la littérature libanaise en langue française s'accordent à distinguer dans cette abondante production littéraire francophone des tendances générales qui l'inscrivent dans trois périodes nettement marquées : l'*Éclosion* (1920-1940), la *Maturation* (1940-1975) et l'*Essor* (depuis 1975)⁹. Mais loin d'être une classification d'ordre chronologique, cette répartition sous-tend, à notre avis, des caractéristiques communes à chaque période à trois niveaux, celui des formes littéraires prédominantes, celui des rapports avec l'univers francophone et culturel et celui de l'interaction avec la réalité sociopolitique libanaise. La période d'*éclosion* témoigne du rôle initiateur de deux événements qui ont marqué cette époque : La *Revue phénicienne* fondée en 1919 par un groupe de jeunes intellectuels ainsi qu'une maison d'édition

⁷ Al Chidiac est grammairien et essayiste, son chef-d'œuvre fut un roman picaresque: *La jambe sur la jambe* (1852).

⁸ Poète et dramaturge installé en France, Chekri Ghanem compose un recueil poétique ; *Ronces et fleurs* (1896) un roman, *Da'ad* (1908) et des pièces de théâtre dont la plus célèbre, en 5 actes et en vers, est *Antar* (1910). Ces deux dernières œuvres sont rééditées dans *Écrits Littéraires*, Beyrouth, Dar An-Nahar, 1994.

⁹ Cf. ici, dans "Bibliographie", la rubrique "Anthologie".

portant le même nom, et la *Montagne inspirée*, un grand poème retentissant de Charles Corm¹⁰, composé de trois amples parties. S'inspirant du patrimoine français et s'attachant à la rigidité des formes classiques, la poésie des jeunes talents francophones n'en reste pas moins prisonnière d'un nationalisme étroit et d'une exaltation emphatique de la gloire du pays et de la supériorité des Libanais.

Or, le plus grand succès de cette littérature est d'avoir instauré les fondements idéologiques et culturels d'un mythe national, le *libanisme*, qui marquera, pendant quatre décennies, la jeunesse et la littérature libanaises. Ce mythe se nourrit simultanément de deux sources. La première est la glorification de la montagne comme lieu paradisiaque et terre de sainteté et de mystère, orientation qui trouve son inspiration et sa validité dans l'admiration particulière que vouaient les jeunes intellectuels aux orientalistes et aux écrivains comme Lamartine, Volney, Renan, Nerval et Barrès. L'autre source est l'exaltation d'un passé historique grandiose, selon lequel les libanais seraient les descendants des anciens Phéniciens dont les traces parsèment encore les villes du littoral et les villages de la plaine de la Békaa. Ce genre de symbiose entre le patrimoine français et la création littéraire francophone au Liban, ce rôle de la littérature dans la restauration du mythe et dans la promotion de la nouvelle patrie sont des témoignages de l'interaction entre le littéraire, le socioculturel et l'historico-politique. La valorisation de ce mythe marque la production poétique des années 1920-1940 et trouve ses représentations dans les romans parus à l'époque comme *Hélissa, princesse de Tyr et fondatrice de Carthage*¹¹ de Jacques Tabet, *Le Retour du prodigue*¹² d'Hector Klat, *La Main d'Allah* (1926) et *Sous*

¹⁰ Charles Corm est le premier artisan de la notion de «phénicianité» dont la validation occupe sa vie entière (1894-1963) en conférences, livres et articles. Cette notion s'est insérée dans l'imaginaire collectif (et dans les manuels scolaires d'histoire) en tant que composante de l'identité libanaise. C'est aux éditions de la *Revue phénicienne* qu'il publie : *La Montagne inspirée* (1934) ; trois recueils de poésie, *L'Enfant de la montagne* (1938) ; *La Symphonie de la lumière* (1946) ; *Le Mystère de l'amour* (1948) ; et un recueil de contes, *Les Miracles de la Madone aux sept douleurs* (1948).

¹¹ Publié à Paris, éd. Alphonse Lemerre, 1921.

¹² Publié à Beyrouth en 1972, Presses de l'Imprimerie catholique, mais écrit, selon la préface de Klat, dans les années vingt.

*la baguette du coudrier*¹³ d'Eveline Bustros, *Salma et son village* (1933) d'Amy Kheir et *L'Emir à la croix* (1938) de Jeanne Arcache. Tout en s'associant aux enjeux politiques et historiques nationaux, le roman de la période d'éclosion exprime l'exaltation d'une jeunesse qui rêve d'avoir enfin un pays et qui se plaît à l'idéaliser en recourant à l'Histoire, à la Mythologie et à la fiction.

Littérature et universalisation

La deuxième période de *maturation* est celle de l'indépendance, du rêve confronté à la réalité politique et sociologique complexe du Liban et de la région. L'une des manifestations de cette maturation est l'émancipation de la littérature francophone loin de l'imitation des formes classiques et de l'étroitesse de la thématique nationaliste, vers une thématique universelle en harmonie avec la littérature de l'époque. Renonçant au pittoresque du paysage magnifié, les poètes, les dramaturges, les romanciers et les essayistes s'orientent vers l'homme qu'ils considèrent dans son expérience et dans ses rapports avec son environnement social (souvent libanais) ou avec l'univers. Dans ses analyses critiques, Z. Darwiche Jabbour constate qu'« il a fallu attendre les années cinquante pour que la modernité triomphe avec Georges Schéhadé »¹⁴. Poète et dramaturge connu et apprécié au Liban et dans le monde francophone, G. Schéhadé est incontestablement le chef de file de la modernité et son influence est reconnue autant par les écrivains libanais francophones que par des poètes de langue arabe¹⁵. En plus,

¹³ Réédité in *Romans et écrits divers*, à Beyrouth, Dar An-Nahar, 1988.

¹⁴ Zahida Darwiche Jabbour, *Etudes sur la poésie libanaise francophone*, Beyrouth, Dar An-Nahar, 1997, p. 12.

¹⁵ Premier lauréat du Grand Prix de la francophonie, en 1986, G. Schéhadé (1905-1989) a publié depuis 1938 une œuvre poétique abondante, réunie plus tard, en 1952, aux éditions Gallimard sous le nom de *Poésies*. Ses pièces de théâtre, non moins abondantes, furent représentées dans plusieurs pays : *Monsieur Bob'le* (1951) ; *La Soirée des proverbes* (1954) ; *Histoire de Vasco* (1956) ; *L'Habit fait le prince, Le Voyage* (1957) ; *L'Émigré de Brisbane* (1965) et *Les Violettes* (1966). Dans *Plaquette de la Comédie française*, 1967, p. 11, J. L. Barrault rend au poète libanais cet hommage : « Schéhadé est un grand maître de la langue française ; et il est, par surcroît, un de nos plus authentiques poètes ». (Cité in *ibid.*, p. 90)

nombreux sont les poètes et les critiques français¹⁶ qui ont apprécié l'universalité de Schéhadé et la qualité de son apport à la littérature française. C'est essentiellement la dimension humaine qui triomphe dans son inspiration de telle sorte que le Liban n'est jamais évoqué explicitement dans son œuvre. En hommage, un an après sa mort, on salue au Liban « ce brillant poète, dont l'œuvre a débordé les limites étroites de son pays pour accéder, à juste titre, au stade de l'internationalisation »¹⁷.

Comparable au rôle novateur, en poésie et en théâtre, de G. Schéhadé, est celui qu'assuma, dans l'évolution du roman, Farjallah Haïk (1909-1994). Une anthologie récente de la littérature francophone libanaise estime que « son œuvre constitue une véritable révolution : par les thématiques qu'il aborde sans complaisance ni romanesque, il est le précurseur de la littérature francophone du Maghreb »¹⁸. En revanche, le Liban est si présent dans l'œuvre de Haïk qu'on lui attribue communément le surnom de « chantre du terroir » et qu'on distingue dans sa production « les romans de la montagne » et « les romans de la ville ». Cependant, les représentations du pays ne sont plus visées en elles-mêmes, pour elles-mêmes, ni pour leur pittoresque enchanteur : elles sont là en tant que réalité vécue par des hommes, et cette réalité est primordialement, dans les romans de Haïk, une réalité humaine et sociale¹⁹. Le critique, Katia Haddad, atteste que « Haïk s'intéresse essentiellement à l'être humain, dans ses dimensions métaphysique, sociale et psychologique, bref à ce qu'Alain Bosquet a qualifié de « mythe humain », classant Haïk

¹⁶ Comme André Breton, Saint-John Perse, René Char, Pierre Robin, Gaëtan Picon, Jean-Pierre Richard.

¹⁷ Marcelle Hariz Jabbour, « hommage à Georges Schéhadé », in *Liaisons* (Revue pédagogique et culturelle), Beyrouth, Ministère de l'éducation nationale, janvier – mai 1990, p. 25.

¹⁸ Katia Haddad (dir.), *La Littérature francophone du Machrek*, 2^{ème} édition, Beyrouth, éd. Presses de l'université Saint-Joseph, 2008, p. 67.

¹⁹ F. Haïk est lauréat du prix Monceau de 1968 pour l'ensemble de son œuvre. Outre deux recueils poétiques et quatre essais, sa production pullule notamment en romans: *Barjoute* (Paris, éd. Corrêa, 1940) ; *Hélène* (Beyrouth, Librairie Antoine, 1941) ; *Gofril le Mage* (Paris, Corrêa, 1947) ; *Al Ghariba* (Paris, Corrêa, 1947) ; *Abou Nassif* (Paris, Plon, 1948) ; *La Fille d'Allah* (Paris, Plon, 1949) ; *Le Poison de la solitude* (Paris, Plon, 1951) ; *L'Envers de Caïn* (Paris, Stock, 1955) ; *Joumana* (Paris, Stock, 1957) ; *La Croix et le croissant* (Paris, Librairie Arthème Fayard, 1959) ; *Les Meilleures intentions* (Paris, Gallimard, 1962) ; *La Crique* (Paris, Calmann-Lévy, 1964) ; *De Chair et d'esprit* (Paris, Du Scorpion, 1968) et un roman posthume, *L'Aveugle de la cathédrale* (Liban, Hatem, 1995).

parmi les écrivains existentialistes »²⁰. Ses romans rapportent la vie des villageois, leur attachement à la terre, les problèmes de la vie urbaine, l'inceste, les luttes politiques, l'acculturation et les relations familiales et sociales. Selon le critique libanais, Sophie Nicolaïdes-Salloum, le chef-d'œuvre de Haïk, *L'Envers de Cain*, « suscite l'admiration d'Albert Camus qui, dans une lettre adressée à Haïk, écrit : « Votre conception de la sainteté en vase clos comme moyen de purification est une belle trouvaille. Vous avez le sens, mieux : la divination de certaines profondeurs humaines insoupçonnées » »²¹. Le même critique conclut son analyse de l'œuvre de Haïk en affirmant qu'elle « traduit le déchirement entre la chair et l'esprit, thème fondamental de l'œuvre d'un écrivain hanté par l'absolu. »²²

Il faut signaler que, pendant cette deuxième période, une zone importante de la poésie francophone libanaise (à l'exception de l'œuvre de Schéhadé) se contente encore d'imiter la poésie française ; néanmoins, cette étape de maturation témoigne de l'originalité d'une constellation d'écrivains plus ou moins célèbres ; des poètes comme Fouad Gabriel Naffah²³ et Nadia Tuéni²⁴ ; des poètes et essayistes de renom comme Salah Stétié²⁵ ; des dramaturges comme Gabriel Boustany²⁶, des essayistes chercheurs comme Sélim Abou²⁷ et des essayistes journalistes comme Michel Chiha²⁸ et Georges Naccache²⁹. En revanche, peu nombreux sont les romanciers de cette période qui témoignent de la

²⁰ Katia Haddad (dir.), *La Littérature francophone du Machrek*, op.cit., p. 108.

²¹ S. Nicolaïdes-Salloum, « L'Enracinement dans l'Histoire », in *Magazine littéraire*, n° 359, Paris, nov. 1997, p. 110

²² Ibid.

²³ L'ensemble de l'œuvre de F. Naffah est réédité en 1987 : *Les Œuvres complètes*, Beyrouth, Dar An-Nahar, 1987.

²⁴ Tous les recueils de N. Tuéni sont réédités à Dar An-Nahar en 1986.

²⁵ L'abondante production de S. Stétié en poésie et en essais est publiée à Paris depuis 1972.

²⁶ G. Boustany a composé maintes pièces, représentées à Beyrouth, entre 1963 et 1973, date de son installation en France où il continue d'écrire. Deux de ses pièces sont réalisées par France-Culture en 1970 : *Criquets migrants* et *Aladin in memoriam*.

²⁷ Commencant par des essais sur le bilinguisme arabo-français (1962), Sélim Abou s'oriente ensuite vers « l'anthropologie culturelle » : *L'Identité culturelle*, Paris, éd. Anthropos, 1981 ; *Culture et droits de l'homme*, Paris, Hachette, 1993 ; *De l'identité et du sens*, Beyrouth, Presses de l'université Saint-Joseph, 2008.

²⁸ L'œuvre de M. Chiha est l'ensemble des éditoriaux écrits entre 1934 et 1954 pour le quotidien francophone *Le Jour*.

²⁹ G. Naccache a promu l'éditorial au rang d'un véritable art. Les éditoriaux qu'il a écrits pour le quotidien francophone *L'Orient* sont rassemblés et publiés sous le titre : *Un rêve libanais*, Beyrouth, FMA, 1983.

prédominance de la stature de Farjallah Haïk. La maturation de la littérature romanesque est ainsi, dans cette période, davantage qualitative que quantitative, même en y intégrant la production d'Andrée Chedid qui établit plutôt un pont entre la deuxième et la troisième période³⁰.

L'essor de la littérature

Curieusement –ou peut-être naturellement–, ce sont les horreurs de la guerre civile qui dévastèrent le pays entre 1975 et 1990 qui ont généré l'essor de la littérature francophone libanaise. Cet essor a pris la forme d'une extension et d'une profusion de la production littéraire, s'est réalisé par l'éclosion de nouveaux talents et s'est confirmé par l'orientation ferme vers l'universalisation qui a valu à bon nombre d'écrivains les prix littéraires les plus variés. Néanmoins, l'épanouissement spectaculaire qui marque cette troisième période est incontestablement celui du genre romanesque. Critique spécialiste de la poésie francophone libanaise, Najwa Aoun Anhoury constate en 1997 qu'« après un essor remarquable qui a duré plus d'un siècle la poésie a perdu sa suprématie d'antan : le roman lui dispute le terrain désormais »³¹. Les critiques de la littérature libanaise en langue arabe s'étonnent de remarquer, dans les romans de cette période, « l'absence quasi-totale dans ces mémoires individuelles, collectives et urbaines d'une guerre qui aura duré quinze ans »³². En revanche, le silence des romanciers francophones ne fut, dans les premières années de la guerre, qu'une réaction momentanée d'impuissance et d'incrédulité face à l'écroulement des rêves d'un pays édénique. Relancée, à partir de

³⁰ D'origine libanaise, née au Caire et installée à Paris, Andrée Chedid témoigne à son appartenance multiple une fidélité égale. Couronnée de plusieurs prix littéraires, sa production est surtout inspirée de la réalité égyptienne ou, plus généralement, humaine : *Le Sommeil délivré*, Paris, Stock, 1952 ; *Jonathan*, Paris, Du Seuil, 1955 ; *L'Autre*, Paris, Flammarion, 1969 ; *La Cité fertile*, Paris, Flammarion, 1972 ; *Nefertiti et le rêve d'Akhénaton : les mémoires d'un scribe*, Paris, Flammarion, 1974. Le drame libanais sera la source d'inspiration de romans qui paraîtront à partir de 1985.

³¹ «La Quête de l'universel», in *Magazine littéraire*, op.cit., p. 126.

³² G. Dorlian, «L'émergence du moi», in *Magazine littéraire*, op.cit., p. 108.

1985, la production romanesque francophone foisonne avec une vigueur et une vitalité étonnantes dans toutes les directions, comme si l'écriture était la revanche de l'humain sur les monstruosité de la guerre. Si la violence meurtrière réduit les ambitions de l'individu à celles d'une survie à entretenir au jour le jour, le roman devient l'expression d'un redressement de l'esprit, d'un refus de l'impuissance et de l'abrutissement, d'une volonté de dépassement, au-delà de l'aléatoire de la quotidienneté. Le roman n'est plus alors seulement une histoire habilement racontée. Il s'impose comme une nécessité et comme une tentative de comprendre une réalité complexe, d'exprimer une vérité intérieure et, mieux encore, de poser, de mille manières, la question de l'homme et de l'existence.

Prééminence du roman

Cependant, il est possible de dégager, dans cette profusion, des tendances générales qui aideraient à mieux discerner, au travers des convergences et des divergences, les spécificités de chaque œuvre. La première tendance se manifeste souvent dans les romans écrits ou publiés au cours de la guerre (1985-1995), dans lesquels retentit un cri de douleur et de stupeur lancé dans et contre un monde en proie à la folie et à la violence. Le Liban et la guerre se situent alors au cœur du récit qui exprime les bouleversements profonds de la vie collective, familiale et individuelle, les espoirs, les déceptions, les passions et les sacrifices de la jeunesse. Dans cette fresque d'une époque bouleversée, tout est affecté par cette confrontation de la vie et de la mort : la survie, l'enfance, la femme, l'amour, les rêves, l'exil, les croyances, les idéologies et les institutions, en un mot, tant le destin individuel que collectif. Parmi les représentations diversifiées de ces expériences figurent *La Maison sans racines*³³ et *L'Enfant multiple*³⁴ d'Andrée Chedid ; *Vacarme pour*

³³ Paris, Flammarion, 1985.

³⁴ Paris, Flammarion, 1988.

*une lune morte*³⁵, *Les morts n'ont pas d'ombre*³⁶ et *La Maîtresse du notable*³⁷ de Vénus Khoury Ghata ; *La Honte du survivant*³⁸ et *Comme un aigle en dérive*³⁹ d'Alexandre Najjar ; *La Mémoire des cèdres*⁴⁰ de Jacqueline Massabki, *Cantate pour l'oiseau mort*⁴¹ de Claire Gebeyli ; *L'Ombre d'une ville*⁴² et *Nous reviendrons à Beyrouth*⁴³ d'Elie-Pierre Sabbagh ; *Lettre posthume*⁴⁴ et *Pourquoi il fait si sombre*⁴⁵ de Dominique Eddé ; *Les Moi volatils des guerres perdues*⁴⁶ de Ghassan Fawaz ; *Le Parfum du bonheur*⁴⁷ de Désirée Aziz ; *Fou de Beyrouth*⁴⁸ et *Clandestin*⁴⁹ de Sélim Nassib ; mais aussi des œuvres de beaucoup d'autres romanciers, comme Mansour Labaki, Jocelyne Awad et *L'Aveugle de la cathédrale*⁵⁰, roman posthume de Farjallah Haïk.

Loin de la thématique de la guerre, la deuxième tendance s'est manifestée dans de nombreux romans qui explorent, à travers l'infinie diversité des intrigues, le champ illimité de l'existence humaine qui suscite des questions sur l'énigme de l'homme et sa perpétuelle quête de soi. Andrée Chedid confirme cette visée de la littérature : « J'écris pour essayer de dire les choses vivantes qui bouillonnent au fond de chacun [...]. Je veux garder les yeux ouverts sur les souffrances, le malheur, la cruauté du monde ; mais aussi sur la lumière, sur la beauté, sur tout ce qui nous aide à nous dépasser, à mieux vivre, à parier sur l'avenir »⁵¹. C'est dans cette expérience du monde de la vie que se profilent les réalités objectives et subjectives, collectives et individuelles dont la confrontation génère

³⁵ Paris, Flammarion, 1983.

³⁶ Paris, Flammarion, 1984.

³⁷ Paris, Seghers, 1992 (Prix Liberatur, Francfort, 1995).

³⁸ Ottawa, éd. Naaman, 1989.

³⁹ Paris, Publisud, 1993.

⁴⁰ Paris, Laffont, 1989.

⁴¹ Paris, L'Harmattan, 1996 (Prix Albert Camus Découverte, 1996).

⁴² Paris, Buchel / Chastel, 1993.

⁴³ Paris, Arléa, 1997.

⁴⁴ Paris, Gallimard, 1989.

⁴⁵ Paris, Du Seuil, 1999.

⁴⁶ Paris, Du Seuil, 1996.

⁴⁷ Paris, Laffont, 1994.

⁴⁸ Paris, Balland, 1992.

⁴⁹ Paris, Balland, 1998.

⁵⁰ Beyrouth, Hatem, 1995.

⁵¹ Andrée Chedid, in *Nouvelle Donne, La nouvelle au Liban*, n°17, Paris, avril 1998, p. 31.

l'aventure romanesque. Tel est le cas de la majorité des romans de Vénus Khoury–Ghata, comme *Bayarmine*⁵², *Les Fiancées du Capténès*⁵³, *La Maestra*⁵⁴, *Le Moine, l'ottoman et la femme du grand argentier*⁵⁵, *La Maison aux orties*⁵⁶, *Sept pierres pour la femme adultère*⁵⁷, de ceux d'Andrée Chedid, comme *Mondes, miroirs, magies*⁵⁸, *Les manèges de la vie*⁵⁹, *A la mort, à la vie*⁶⁰, *La Femme de Job*⁶¹, *Lucy, la femme verticale*⁶², *Sous le soleil du père*⁶³, *Le Message*⁶⁴. Ces deux romancières sont, au surplus, lauréates de prix littéraires et connues toutes les deux pour leur abondante production poétique. Cette double vocation pourrait expliquer « l'épaisseur poétique » qui caractérise l'œuvre de ces deux romancières. Des romans comme *Visage retrouvé*⁶⁵ du dramaturge Wajdi Mouawad, *Carrefour des prophètes*⁶⁶ de Jocelyne Awad s'inscrivent dans cette tendance selon laquelle le roman francophone libanais, en harmonie avec la littérature de l'époque, devient une quête du sens de la vie, ou ce que Georges Lukacs appelle : « l'épopée d'un temps où la totalité extensive de la vie n'est plus donnée de manière immédiate, d'un temps pour lequel l'immanence du sens à la vie est devenue problème mais qui, néanmoins, n'a pas cessé de viser à la totalité. »⁶⁷

La troisième tendance, inaugurée par Amin Maalouf⁶⁸, cherche à renouveler le genre du roman historique. Tout aussi bien dans ses essais que dans ses romans, nous

⁵² Paris, Flammarion, 1988.

⁵³ Paris, Lattès, 1995.

⁵⁴ Arles, Actes Sud, 1996.

⁵⁵ Arles, Actes Sud, 2003.

⁵⁶ Arles, Actes Sud, 2006.

⁵⁷ Paris, Mercure de France, 2007.

⁵⁸ Paris, Flammarion, 1988.

⁵⁹ Paris, Flammarion, 1989.

⁶⁰ Paris, Flammarion, 1992.

⁶¹ Paris, Calmann-Lévy, 1993.

⁶² Paris, Flammarion, 1998.

⁶³ Paris, FLOHIC, 2002.

⁶⁴ Paris, Flammarion, 2007.

⁶⁵ Coédition Leméac / ActesSud, 2002.

⁶⁶ Beyrouth, sans éditeur, 2003.

⁶⁷ G. Lukacs, *La Théorie du roman*, Paris, éd. Gonthier, 1963, p. 49.

⁶⁸ Expatrié en France, à 26 ans, par le déchaînement de la guerre, A. Maalouf a débuté sa carrière littéraire comme essayiste par les *Croisades vues par les Arabes*, Paris, Lattès, 1983. Il publie, plus tard, un deuxième essai, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

retrouvons des tentatives de comprendre cette force mystérieuse qui incite, depuis toujours, les hommes à s'entretuer. C'est pourquoi il semble conjurer le risque de partialité immanent à l'actualité en inscrivant son intrigue dans les civilisations d'époques révolues⁶⁹. Ces romans mêlent à la fiction des récits historiques dont la validité est soutenue par le recours à des documents authentiques. Selon cette perspective, la vérité de l'homme, insaisissable dans l'immédiateté et la contingence, est à rechercher dans le complexe socioculturel et dans la confrontation des cultures et des points de vue. Deux œuvres d'A. Maalouf, *Le Rocher de Tanios*⁷⁰ et *Origines*⁷¹ évoquent l'Histoire du Liban et constituent une quête de l'identité à travers l'histoire de la famille et celle du pays, qui met en relief la dualité fondamentale de l'identité libanaise entre l'appartenance à la famille (qui sous-tend la communauté religieuse) et l'appartenance à la nation. A cette troisième tendance historique se rattachent d'autres romans comme *Les Exilés du Caucase*⁷² et *L'Astronome*⁷³ d'Alexandre Najjar ; *Histoire de la Grande Maison*⁷⁴ et *Caravansérail*⁷⁵ de Charif Majdalani. Roman de douleur et de condamnation de la guerre, roman de la discordance entre l'intériorité et l'extériorité, roman d'investigation de l'Histoire, trois orientations qui caractérisent l'essor de la production romanesque francophone depuis 1975.

Foisonnement du roman

Le roman francophone libanais peut susciter, à plus d'un titre, l'intérêt des critiques littéraires et des chercheurs en sociologie. D'une part, quantitativement, ils

⁶⁹C'est le cas de la grande majorité de ses romans, comme : *Léon l'Africain*, Paris, Lattès, 1886 ; *Samarcande*, Paris, Lattès, 1988 ; *Les jardins de lumière*, Paris, Lattès, 1991 ; *Le premier siècle après Béatrice*, Paris, Grasset, 1992 (il s'agit dans ce roman d'une projection dans le XXI^e siècle) ; *Les échelles du Levant*, Paris, Grasset, 1996 ; *Le Périple de Baldassare*, Paris, Grasset, 2000.

⁷⁰ Paris, Grasset, 1993 (Prix Goncourt, 1993).

⁷¹ Paris, Grasset, 2004.

⁷² Paris, Grasset, 1995.

⁷³ Paris, Grasset, 1997.

⁷⁴ Paris, Du Seuil, 2005.

⁷⁵ Paris, Du Seuil, 2007.

constatent le contraste flagrant entre une production exubérante, au Liban, et « la rareté de la production littéraire en français en Syrie et en Egypte »⁷⁶, vu que ces trois pays sont les seuls représentants de la francophonie du Proche-Orient. Et, d'autre part, à cet élan s'associe une grande diversité d'inspiration, de modes de composition et de configurations esthétiques, historiques, culturelles et idéologiques, autant individuelles que sociales. En outre, le lecteur peut se poser des questions à propos des rapports que ces romans tissent entre eux et à propos de ceux qu'ils entretiennent avec la littérature francophone mondiale. Les interrogations sur la qualité littéraire de ces romans et leurs valeurs transcendantes deviennent de plus en plus pertinentes quand on pense que toute entreprise de classification –si utile à l'approche d'un roman ou d'une époque– comporte fatalement une certaine réduction de l'originalité de chaque œuvre et une vulgarisation de l'art romanesque. De telles classifications attestent la réputation mondiale de grands romanciers et lauréats comme Chekri Ghanem, Farjallah Haïk, Andrée Chedid et Amin Maalouf, mais sous-tendent une méconnaissance de la plupart des auteurs francophones ou une dépréciation de la valeur littéraire et humaine de leur œuvre. En consultant une anthologie des années 90 qui ne cite que quelques romanciers célèbres, et qui affirme qu'au Liban « la poésie est le genre le plus pratiqué »⁷⁷, le lecteur peut en inférer de fausses représentations sur le roman francophone de la première génération de guerre (1975-1995), que l'on considère souvent comme une étape charnière entre le « libanisme » et « l'universalisation ».

L'ambiguïté du statut de la production romanesque de cette étape est doublement ressentie par le chercheur sur les deux plans esthétique et transcendantal. La première question qu'il se pose est celle de l'intégrité du roman en tant que structure esthétique de l'œuvre romanesque, capable de résister au reproche adressé par les critiques à la

⁷⁶ *La Littérature francophone du Machrek*, op.cit., p. 11.

⁷⁷ *Littérature Francophone*, Paris, Nathan / Agences de coopération culturelle et technique, 1992, p. 180.

production des générations précédentes dans laquelle « la construction du récit manque souvent de solidité et la cohérence fait défaut aux personnages »⁷⁸. Autrement dit, cette première question concerne la *poétique* du roman ou, plus précisément, sa structure formelle en tant qu'entité littéraire, qui intègre ce que Gérard Genette considère comme des éléments « constitutifs du jeu littéraire que l'on appellera pour aller vite les *formes*: par exemple, les codes rhétoriques, les techniques narratives, les structures poétiques, etc. »⁷⁹ L'incertitude sera davantage plus fondée si on se réfère aux critiques qui jugent sévèrement ce roman « de guerre » : « D'une certaine façon, le retour de la littérature à une sorte d'état primitif allait de pair avec la régression de l'humain qui caractérise la guerre. [...] Cette littérature de la douleur et du cri, aux limites de l'inarticulé »⁸⁰. Ce point de vue comporte une double dévalorisation de l'abondante production romanesque, dite « de guerre », autant au niveau de sa structure, sa cohérence et sa « littéarité » qu'à celui de ses valeurs transcendantes et culturelles. La deuxième question du chercheur est ainsi celle de la valeur de ce roman, sa capacité à transcender le fragmentaire et le contingent, et à donner une « vision » du monde et de la vie, au-delà des réactions immédiates de « douleur » et de « cri » d'un homme réduit à « l'état primitif ».

Romans et diversité

Loin de tous ces préjugés, nous nous proposons de soumettre à l'épreuve de ces deux questions « esthétique » et transcendante trois romans francophones libanais, choisis parmi l'abondante production des années 1985-1995, considérée généralement comme la période des « romans de la guerre ». Le critère « préréflexif » de ce choix fut, empiriquement, « le plaisir du texte » que suscite en nous la première lecture de ces trois romans, genre de pur plaisir que Roland Barthes appelle « euphorie » et qu'il associe au

⁷⁸ *La Littérature francophone du Machrek*, op.cit., p. 42.

⁷⁹ G. Genette, *Figures III*, Paris, Du Seuil, 1972, p. 18.

⁸⁰ *La Littérature francophone du Machrek*, op.cit., p. 153.

premier « régime » de lecture qui « va droit aux articulations de l’anecdote, elle considère l’étendue du texte, ignore les jeux du langage »⁸¹. Mais, nuancé d’un roman à l’autre et jamais pareil, ce plaisir est soutenu d’une « jouissance » culturelle qui, selon les termes de Barthes, « fait vaciller les assises historiques, psychologiques du lecteur, la consistance de ses goûts, de ses valeurs et de ses souvenirs, met en crise son rapport au langage »⁸². Ce type de jouissance, variable entre les trois romans, en appelle à l’autre lecture définie par Barthes, celle qui « ne passe rien ; elle pèse, colle au texte, elle lit, si l’on peut dire, avec application et comportement, saisit en chaque point du texte l’asyndète qui coupe les langages – et non l’anecdote »⁸³. Motivée par cette expérience de lecture multiple, notre recherche visera à découvrir la polysémie et les valeurs de ces romans.

Le premier est *L’Enfant du Liban* de Mansour Labaki, publié chez Fayard en 1986⁸⁴. Le romancier est un prêtre maronite qui se voue, homme et écrivain, à la sauvegarde de l’enfance détraquée par la guerre. Il a fondé au Liban et en France des associations caritatives et des foyers pour abriter les orphelins et les handicapés. Hormis son abondante œuvre liturgique, M. Labaki a publié quatre romans et un recueil de nouvelles⁸⁵. Roman au langage poétique envoûtant, *L’Enfant du Liban* peint l’expérience douloureuse d’un enfant de huit ans. Son village anéanti par les bombes, il est le seul survivant ; il perd la parole. Recueilli dans un orphelinat qu’il prend en horreur, il se réfugie dans les souvenirs des joies simples de jadis et sombre dans la solitude et le délire. Cependant, c’est l’amour illimité d’un autre orphelin qui arrive lentement à lui redonner goût à la vie et à le sauver. Dans ce trajet passionnant, tout

⁸¹ R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Du Seuil, 1973, p. 22.

⁸² Ibid., p. 25,26.

⁸³ Ibid., p. 22,23.

⁸⁴ Prix des *Droits de l’Homme*, de l’Académie des Sciences Morales et Politiques ; Prix Saint-Exupéry, Valeurs Jeunesse et Prix de la Francophonie, tous les trois décernés en 1987.

⁸⁵ *Kfar sama, village du Liban*, Paris, Pierre Téqui, 1983 ; *L’Enfant du Liban*, Paris, Fayard, 1986 ; *Mon vagabond de la lune*, Paris, Fayard, 1988 ; *Deux maisons pour rien*, Paris, Fayard, 1991 ; *Mon pays au passé simple* (nouvelles), Paris, Fayard, 1992.

moment de la vie à l'orphelinat éveille comme en écho une scène de l'ailleurs perdu, de sorte que le roman semble pivoter autour de cette confrontation du présent et du passé. L'inspiration religieuse et la condamnation de la violence sont si manifestes dans la fiction du père Labaki qu'il devient raisonnable de se demander si le romanesque n'y est pas prétexte au sermon et au discours antimilitariste⁸⁶.

Si ce roman est, tel que le présente Jérôme Lejeune, « un poème de 200 pages [...] un cantico della vita »⁸⁷, le second roman de notre corpus, *L'Aveugle de la cathédrale*⁸⁸, est un cri de désespoir, de refus de la réalité et de la vie. Plus de dix ans après son dernier roman, le célèbre Farjallah Haïk reprend la plume, pour tracer dans cette œuvre posthume son ultime vision du monde dans un récit de 106 pages. C'est l'histoire d'un amour chaste qui unit pour peu de temps, au moment de l'éclatement de la guerre, une adolescente musulmane de quinze ans et un aveugle chrétien de vingt-sept ans. Entourés par les incendies et la violence meurtrière, ces deux êtres purs s'abritent dans le clocher de la cathédrale. Ils trouvent ensuite un refuge de quelques jours dans la zone chrétienne, mais doivent repartir vers la ligne de démarcation pour que la fille rejoigne ses parents dans la zone musulmane. Le récit se termine par le tragique assassinat de l'aveugle. A la pudeur dans l'évocation de la guerre et à la poétisation de la réalité qui baignent le roman du père Labaki, s'opposent, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, un réalisme exacerbé et une prise de position virulente en face de la monstruosité de la guerre. Si l'inspiration religieuse de *L'Enfant du Liban* propose la foi comme remède à la souffrance, la tendance existentielle de F. Haïk semble aboutir à l'impasse.

⁸⁶ De la réponse à cette question dépendra la « littéarité » de l'œuvre si on se réfère à G. Genette qui assure, dans *Figures II*, Paris, Du Seuil, 1969, p. 55, que « La représentation littéraire, la *mimésis* des anciens, ce n'est donc pas le récit plus les « discours » : c'est le récit, et seulement le récit ».

⁸⁷ Présentation faite à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, citée dans la quatrième couverture de *L'Enfant du Liban*, Liban, éd. Hatem, 2000.

⁸⁸ Farjallah Haïk, Liban, éd. Hatem, 1995.

En revanche, la publication de *Khamsin* en 1994 marque l'éclosion d'une nouvelle romancière, Jocelyne J. Awad⁸⁹, qui place l'aventure de l'héroïne au cœur des tourbillons sociaux, mythiques, politiques et historiques qui agitent le Liban et la Syrie pendant plus de trois décennies. Ce roman relate l'expérience d'une fille druze de la Syrie, née avec des pieds-bots. Cette mutilation, considérée par sa communauté comme une malédiction, lui impose toutes sortes de bannissement et d'humiliation. Son escapade la met seule et impuissante face à une série de dures épreuves dans un monde en mutation : révolutions, coups d'état et agitations populaires en Syrie dans les années cinquante ; guerre civile, haines et monstruosité au Liban depuis 1975. Cependant, de sa tare physique et de l'injustice des humains dont elle est longtemps victime, l'héroïne tirera force et détermination à forger son propre destin. La cristallisation du destin qui prévaut dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale* rétrécit l'univers fictionnel à une situation vécue intensivement par le héros, à l'insu de la société. Bien au contraire, l'expérience qui se déploie dans *Khamsin* de 1954 à 1978 est en prise directe avec la réalité sociologique et ethnique des populations de la région que le roman « décrit » parfois avec une exactitude ethnographique.

De l'esthétique et du transcendantal

Une première lecture de ces trois romans est susceptible de faire découvrir des expériences de l'existence, irréductibles l'une à l'autre, qui ne sont, en quelque sorte, que des tentatives du « personnage » pour conjurer son destin et trouver le sens d'une réalité complexe et d'une condition humaine, individuelle et sociale, qui semble inintelligible dans la vie concrète. S'il est vrai que ces romans proposent ou cherchent une compréhension des relations entre l'homme et son vécu, cela exige une profonde activité

⁸⁹ Son premier roman (*Khamsin*, Paris, éd. Albin Michel, 1993) est couronné en 1994 de deux prix: Prix ADELFF, France Liban et Prix Richelieu Senghor. Son deuxième roman est *Carrefour des prophètes*, op.cit.

d'abstraction qui écartera certes ces œuvres de la simple figuration d'un « état primitif » behavioriste « de cri » et « de douleur » face à l'inéluctable⁹⁰. D'autre part, s'il s'agit de poétisation du monde et de l'expérience dans l'œuvre de M. Labaki, de conflit existentiel dans le roman de F. Haïk et des rapports de l'individu à un complexe sociologique dans *Khamsin* de J. Awad, il sera excessif de reprocher à cette littérature d'être « aux limites de l'inarticulé ». Au contraire, cette production présuppose une articulation intentionnelle des techniques romanesques et des ressources langagières, ainsi qu'une construction probante d'un univers fictionnel cohérent qui soit capable d'exprimer aussi bien la réalité des personnages que celle de leur monde. Ces constatations préliminaires nous incitent à formuler quelques hypothèses concernant tout autant le statut du roman francophone libanais que celui des trois romans de notre corpus.

En premier lieu, nous présumons que la classification de « romans de guerre » ne ressort que d'un critère formel d'analogie thématique incapable de se convertir en jugement de valeur et de qualité d'un roman, ou de l'ensemble de la production romanesque d'une époque ou d'une période historique. Des romans « médiocres », des romans « mineurs » ou de qualité incertaine, il en est qui apparaissent et dépérissent de tout temps et qui abordent indifféremment tous les thèmes.

En second lieu, nous ne pensons pas que ces « romans de guerre » constituent une rupture, un espace creux entre l'époque de maturité de F. Haïk (et Georges Schéhadé) et l'époque d'essor d'Amin Maalouf. Bien au contraire, ils ressortissent du même élan qui caractérise cet essor de la littérature et ils expriment autant que les œuvres les plus « réussies » des choix de perspective qui n'affectent en rien leur qualité littéraire ni leur valeur humaine. De plus, si l'on voulait adopter un point de vue historique, il serait plus pertinent d'inclure, sous le titre de « roman de guerre », toute la production romanesque

⁹⁰ Roland Barthes considère, dans *Le Plaisir de texte*, Paris, Du seuil, 1973, P. 88-90, que la *figuration* est liée à son objet alors que la *représentation* est « immédiatement idéologique (par l'étendue historique de sa signification). »

depuis 1975 jusqu'à nos jours. La première raison de ce regroupement, d'ordre historique, est que le spectre de la guerre ne cesse de planer sur le pays et se présente, tous les jours, sous des formes différentes. La deuxième réside dans les interférences du romanesque et du réel d'après lesquelles la guerre qui a ébranlé les assises de la conscience et de l'identité individuelle et collective continue d'alimenter la problématique existentielle et identitaire. La création romanesque ne cesse, depuis 1975, de questionner l'existence et de rechercher l'équilibre perdu d'une identité toujours remise en cause.

De ce rapport du roman au réel, M. Zérafra dit : « Mais qu'il idéalise l'existence ou en dévoile au contraire les « ressorts », le roman conserve sa nature fondamentalement historico-sociale, en ce sens que des relations interpersonnelles y sont présentées selon un devenir plus ou moins continu, mais toujours évolutif et vectoriel »⁹¹. C'est cet inévitable mode d'interférence qui suscite notre méfiance à l'égard des classifications « discriminatoires » de « romans de guerre », et sollicite l'hypothèse de leur intégration dans le même mouvement existentiel. En d'autres termes, nous posons que la guerre joue le rôle de déclencheur d'une problématique existentielle et d'une crise d'identité, manifeste dans la littérature libanaise depuis 1975, mais qui s'exprime ou directement dans le choix du thème de la guerre (ce que nous avons désigné par première tendance), ou indirectement à travers la déchirure entre l'intériorité et l'extériorité (deuxième tendance), ou encore par le retour à l'Histoire (troisième tendance).

Fiction littéraire et interactions

L'analyse des romans choisis vise donc à discerner la particularité de l'œuvre dans sa capacité à créer une représentation d'un univers, en tant que fiction littéraire qui consiste, d'après la formulation de Paul Ricœur, à « déployer un espace imaginaire pour

⁹¹ M. Zérafra, *Roman et société*, Paris, PUF, 1971, p. 18.

des expériences de pensée où le jugement moral s'exerce sur un mode hypothétique »⁹². Le roman sera considéré, dans cette perspective, comme le lieu d'interactions profondes entre trois « instances » indissociables : d'abord le roman en tant que texte littéraire, ce que G. Genette appelle « le fait de l'œuvre » et qui présuppose l'agencement d'un grand nombre de données « qui relèvent de la linguistique, de la stylistique, de la sémiologie, de l'analyse des discours, de la logique narrative, de la thématique des genres et des époques, etc. »⁹³. Ensuite, le roman en tant que monde représenté et univers fictionnel occupant « l'espace imaginaire » et, enfin, en tant que « jugement moral » ou, en d'autres termes, comme expression de valeurs, d'une conception de l'homme et du sens qu'il attribue à sa vie. Nous examinerons les trois romans de notre corpus tout en visant les configurations particulières de ces trois « instances » qu'il s'agit de découvrir et de restituer. Cependant, notre essai s'organisera en deux temps différents, mais interdépendants et progressifs.

En faveur de l'unité de la structure romanesque et de l'univers fictionnel créé, nous explorerons conjointement, dans la première partie, ces deux « instances » en nous référant à la théorie de *modélisation fictionnelle* que Jean-Marie Schaeffer développe dans *Pourquoi la fiction ?*⁹⁴. Ainsi, la question de « l'intégrité » de l'œuvre, de sa « structure » et de sa « solidité » sera mesurée à la cohérence du *modèle représentationnel* dont la conception sous-tend une multitude d'interactions, entre l'auteur, le lecteur et le personnage, entre le monde réel et l'univers fictionnel, entre celui-ci et le dispositif fictionnel qui tend, par le concours de tout le « matériel » narratologique et langagier, à maximiser la puissance « modélisante ». Conformément à cette orientation, nous adopterons une démarche analytique-synthétique selon laquelle la valeur d'un élément ou d'une construction (narratologique, linguistique, stylistique, cognitive, etc.) ne sera

⁹² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Du seuil, 1990 P. 200.

⁹³ G. Genette, *Figures III*, op.cit., P.10.

⁹⁴ J. M. Schaeffer, *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Du Seuil, Collection Poétique, 1999.

redevable que de sa pertinence par rapport au système global qui, à son tour, sera mieux cerné grâce à la découverte de ses composantes. Si le passage obligé de cette démarche par une étude des « formes » peut créer une illusion de retour au « structuralisme », il n'en est point puisque, selon l'affirmation de J.-M. Schaeffer, « La fiction est donc toujours une affaire de fond et de forme à la fois »⁹⁵. Et d'ailleurs, ces « formes » ne seront nullement visées en elles-mêmes mais, tel que le prévoit G. Genette, comme « moyen de reconstituer l'unité d'une œuvre, son principe de cohérence »⁹⁶.

La reconnaissance du *modèle représentationnel* nous permettra d'interroger, dans la deuxième partie de notre essai, les représentations que ce modèle sous-tend, et à la fois génère, sur les relations de l'homme au monde qui caractérisent chaque œuvre. Cette orientation découle de notre hypothèse selon laquelle la signification « du roman de guerre » dépasse les décharges pulsionnelles (de « cri » et de « douleur ») d'ordre cathartique pour s'inscrire dans la problématique existentielle du roman occidental. L'expérience fictionnelle est alors considérée en tant que *phénomène* humain et culturel à travers lequel se dévoile une conception de l'être et de l'existence, une « vision » qui fonde la valeur transcendante de l'œuvre. Cette exploration de l'être sera méthodologiquement guidée par le concept de *l'être-au-monde*, analysé par M. Heidegger⁹⁷. Selon la terminologie heideggérienne et en raison de sa signification existentielle, ce concept ne se confond pas avec celui de *l'être-dans-le monde* qui exprime un rapport de spatialité et d'être situé à une place, alors que *l'être-là*, en tant que conscience, « est, non seulement dans le monde, mais encore se rapporte à ce monde selon un mode d'être particulier et dominant »⁹⁸. Cependant, l'adoption de concepts proposés dans *l'analytique* heideggérienne est essentiellement d'ordre méthodologique et

⁹⁵ Ibid., p. 230.

⁹⁶ *Figures I*, Paris, Du Seuil, 1966, p. 157.

⁹⁷ M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964.

⁹⁸ Ibid., p. 144.

n'implique pas une adhésion à la globalité de sa thèse *existentialiste*. En revanche, notre essai témoignera d'une référence constante à la philosophie existentielle, adoptée selon son acception la plus large, telle que la définit M. Merleau-Ponty : « La philosophie existentielle consiste, comme son nom l'indique, à prendre pour thème non seulement la connaissance ou la conscience entendue comme une activité qui pose en pleine autonomie des objets immanents et transparents, mais l'existence, c'est-à-dire une activité donnée à elle-même dans une situation naturelle et historique.»⁹⁹

⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 237.

Première partie

STATUT DU MODÈLE REPRÉSENTATIONNEL

De l'unité pragmatique à l'originalité

AU PREMIER ABORD

Privilégiant l'approche phénoménologique, notre recherche visera à définir, à partir de chacune des trois œuvres choisies, le « mode d'être-au-monde » qui s'y révèle et s'y forme à la fois. *L'Enfant du Liban* de M. Labaki, *L'Aveugle de la cathédrale* de F. Haïk et *Khamsin* de J. Awad cessent d'être dans cette perspective, des « produits » littéraires dont l'investigation porterait sur les conditions de production ou de « consommation », sur leurs caractéristiques internes et externes, ou sur les stratégies et procédés de leur organisation et de leur présentation en tant que tels. Dépassant l'art de faire vivre des personnages et de bâtir une intrigue, le roman est considéré comme un phénomène littéraire, un phénomène d'être singulier, autonome, irréductible à tout autre et qu'il faut cerner dans sa totalité en tant que médiation de l'homme sur lui-même et sur le monde, essentiellement sur son existence dans le monde. Cette approche considère que le roman entretient des liens évidents avec le contexte historique et social ou, plus précisément, ainsi que le signale Lukacs : « [...] le roman est une forme biographique par excellence et en même temps une chronique sociale dans la mesure où cette recherche se déroule à l'intérieur d'une société donnée »¹⁰⁰.

L'autonomie du roman

Néanmoins, la vérité du roman n'est détectable ni dans son extériorité sociale ni dans la biographie du romancier. Elle n'est ni copie d'une réalité extratextuelle, ni vision, ni écho. Le Roman est, tel que l'a défini Roland Barthes, « la construction d'un univers autarcique, fabriquant lui-même ses dimensions et ses limites, et y disposant son Temps, son Espace, sa population, sa collection d'objets et ses mythes »¹⁰¹. Serait-il censé de reconstruire la réalité à partir d'un roman pour ensuite expliquer le roman par cette réalité

¹⁰⁰ G. Lukacs, *La Théorie du roman*, Paris, Gonthier, 1963, p. 175.

¹⁰¹ R. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Du Seuil, 1953 et 1972, p. 25.

restituée ? Il est vrai qu'on peut recourir à des comparaisons avec d'autres romans qui évoqueraient le même contexte historique, mais une recherche de la vérité d'un roman à partir de sa « référentialité » n'en serait que plus compliquée et moins probante, en raison de la nature même du roman. Or, « la problématique de la vérité référentielle n'est pas pertinente »¹⁰² dans la lecture d'une fiction littéraire ; sa richesse réside, en effet, dans sa capacité à faire imaginer un univers *autarcique* cohérent, et sa « vérité » n'est que cette même représentation du monde qu'elle réussit à créer.

Si nous trouvons dans *Khamsin* que le héros est souvent entraîné dans le tourbillonnement d'événements historiques connus et si quelques personnages historiques sont cités, cela n'implique pas que le roman raconte l'Histoire. C'est celle-ci qui authentifie la simulation par le jeu des ressemblances entre la réalité et le monde fictionnel. *L'Enfant du Liban* est clairement loin d'être un témoignage sur le Liban, moins encore une projection de la guerre civile qui a ravagé ce pays. Ce n'est pas non plus l'entreprise moralisante du prêtre catholique qu'est Mansour Labaki. C'est une œuvre qui ne dit ni la vie de son auteur ni celle des lecteurs ni l'histoire de son époque : elle se dit elle-même, nous parle de sa propre existence et nous livre les multiples signes et indices qui permettent d'accéder à son sens. Merleau-Ponty remarque à ce propos que :

[...] ni pour l'artiste, ni pour le public, le sens de l'œuvre n'est formulable autrement que par l'œuvre elle-même ; ni la pensée qui l'a faite, ni celle qui la reçoit n'est tout à fait maîtresse de soi.¹⁰³

La modélisation fictionnelle

Le sens de l'œuvre sera donc à chercher, non dans une prétendue « référentialité » à un réel donné, individuel ou social, mais dans son autonomie que nous appellerons « l'œuvre-en-soi », en parallèle avec le concept de « l'être-en-soi » qu'on retrouve dans la

¹⁰² J.-M. Schaeffer, « Quelles vérités pour quelles fictions », *L'Homme*, Juillet-décembre 2005, no 175-176, p. 31.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 8.

philosophie existentielle et notamment chez Sartre. Cette assertion nous remet face à la question longtemps débattue de la mimésis aristotélicienne et, d'emblée, aux études et discussions assez récentes sur la problématique de la représentation, sa nature, ses modes et ses fonctions. Plus nuancée et mieux fondée en tant qu'acte intentionnel déclenchant des processus cognitifs, l'imitation retrouve dans la fiction la place qui lui est due : celle d'une technique générant ce que J.-M. Schaeffer appelle *simulation modélisante* ou encore *modèle d'imitation sélective* :

La construction d'une imitation est toujours une façon de connaître la chose imitée. L'imitation n'est jamais un reflet (passif) de la chose imitée, mais la construction d'un modèle de cette chose, modèle fondé sur une grille sélective de similarités entre imitation et chose imitée.¹⁰⁴

Cette conception de la représentation et plus précisément de la modélisation fictionnelle remet en question les fondements épistémologiques de l'imitation et son statut. Elle n'est plus dans ce sens ni fin en soi, ni principe de base, ni régulateur des relations de l'œuvre avec le réel. Elle n'est pas zone de croisement de la fiction et de la réalité et son statut n'est pas hybride : l'imitation ne tient que du système fictionnel et sa fonction y est purement pragmatique.

A la lumière de ces constatations, notre recherche du sens de « l'œuvre-en-soi » requiert une compréhension des particularités du dispositif fictionnel dont le critère de validité sera le principe de *cohérence intérieure* qui conditionne la modélisation et que J.-M. Schaeffer caractérise comme n'étant « rien d'autre que la conformité des relations locales entre éléments fictionnels aux contraintes inhérentes de la représentation »¹⁰⁵, et spécifiant que « le dispositif fictionnel ne peut pas être défini sémantiquement mais seulement au niveau pragmatique. Dans la mesure où il dépend du cadre de la feintise

¹⁰⁴ P.F.?, p. 92.

¹⁰⁵ P.F.?, p. 220

ludique partagée, le caractère fictionnel d'une représentation est une propriété émergente du modèle fictionnel *global*. »¹⁰⁶

Le principe de cohérence pragmatique

Nous aurons, par conséquent, à considérer les différentes composantes de la « fiction », intrigue, « schéma quinaire » et actants ..., ainsi que celles de l'instance narrative, statut du narrateur, mode et ordre de la narration,... non en tant qu'entités narratologiques fermées ayant leurs valeurs propres de cohésion fragmentaire, mais en mesurant prioritairement leur capacité d'intégration dans le système *global* de *représentation modélisante*. Cette vision d'ensemble qui reproduit le principe de cohérence interne ne peut qu'incorporer dans le même flux de la *feintise ludique partagée* tous les procédés de mise en texte et les choix rhétoriques et stylistiques qui modélisent eux aussi la représentation. Ces dernières observations ne manquent pas de rappeler l'ancien débat sur la dichotomie du fond -du contenu- et de la forme. Nous n'avons qu'à citer ce qu'a avancé à ce propos, il y a quatre décennies, T. Todorov :

Si le structuralisme a fait un pas en avant depuis le formalisme, c'est précisément pour avoir cessé d'isoler une forme, seule verbale, et de se désintéresser des contenus. L'œuvre littéraire n'a pas une forme et un contenu mais une structure de significations dont il faut connaître les rapports.¹⁰⁷

Cette union incontournable du « fond » et de la « forme » est en réalité un aspect de la cohérence intérieure dont les rapports ne peuvent être ordonnés qu'au niveau pragmatique. Ainsi une figure de rhétorique, l'usage d'un terme ou d'une structure, un effet de style, une connotation, ou même un temps verbal seront à repérer s'ils s'inscrivent dans un réseau de significations qui renvoie au système global de l'œuvre. A ce niveau de l'exploration des moyens linguistiques, aucun élément ni aucune caractéristique formelle ne seront rejetés comme étant a priori dépourvus de significations. Dialectiquement, il ne

¹⁰⁶ P.F.?, p. 224. Le mot « *global* », en italique, est mis en relief par l'auteur lui-même.

¹⁰⁷ T. Todorov, *Poétique de la prose*, Paris, Du Seuil, 1971, p. 54.

s'agira nullement pour nous de juxtaposer des inventaires formels ni de prétendre à des études univoques ou exhaustives d'ordre linguistique, phonétique, sémiotique, structural ou autres. Cela dépasserait d'ailleurs nos compétences et contredirait les fondements *représentationnels* et *existentiels* de notre projet. Nous sommes conscients de l'écueil inhérent à cette démarche, celui de donner une impression de redondance que susciterait l'examen d'éléments de base dont le but est de vérifier la concordance des constituants et la validité du *dispositif fictionnel*.

Concluons que notre lecture des trois romans se place sous le signe d'un globalisme représentationnel de la fiction littéraire à partir duquel il serait possible de percevoir d'une part l'unité de la structure fictionnelle et sa puissance de modélisation, et de cerner, d'autre part, les particularités de la nature représentationnelle et la cohérence de l'univers fictionnel élaboré. C'est pourquoi nous avons intitulé la première partie de notre étude, non « approche narratologique », ce qui aurait substitué la partie à l'ensemble et le moyen à la fin, mais *Statut du modèle représentationnel*, concept que nous retrouvons chez J.-M. Schaeffer et qui traduit le mieux l'intégration de toutes les unités, toutes les couches et tous les niveaux dans le système phénoménal cohérent qu'est chacun des trois romans de notre corpus.

Première partie (I)
Première séquence (A)

Statut du modèle représentationnel dans

L'ENFANT DU LIBAN

Ou Les chemins de nulle part

De Mansour Labaki

Ou

L'INTÉRIORITÉ AFFECTIVE

Le titre du roman, *L'Enfant du Liban*, est coextensif de l'œuvre humanitaire plus large de son auteur, le père Mansour Labaki, et plus particulièrement de l'Association humanitaire et caritative « *Enfants du Liban, 6 allée des Platanes, 92150 SURESNES* » au profit de laquelle l'auteur abandonne tous ses droits¹⁰⁸. Cette allusion de filiation associe déjà le roman à un enjeu existentiel universel, celui de la défense de l'enfance écrasée par les guerres, l'injustice et la misère. Mais une telle orientation risquerait de compromettre la littérarité de l'œuvre et son autonomie qu'il serait utile d'effleurer par le biais du *péritexte*, en tant que champ de possibles influençant la stratégie de la réception du texte¹⁰⁹. Cet examen préalable aura à être mis à l'épreuve du texte lui-même, c'est-à-dire à l'exploration des composantes du dispositif fictionnel susceptibles de dévoiler les particularités de cette feintise ludique, à savoir le choix des stratégies énonciatives et narratives et celui des dispositions pragmatiques de la « fiction » du point de vue de son déroulement et de l'agencement de ses actants.

Cette première étape de notre recherche saura, pensons-nous, dévoiler les supports de *l'immersion mimétique*¹¹⁰ et, par ce biais, définir l'enjeu explicite de la représentation que nous appellerons « enjeu fictionnel » pour le dissocier de l'enjeu général, humain, cognitif ou philosophique, « l'enjeu métareprésentationnel », dirions-nous, que le modèle représentationnel sera capable de générer et qui fera l'objet de la deuxième partie de notre essai.

¹⁰⁸ Cf. *E.L.*, P. 201.

¹⁰⁹ Dans *Seuils*, Paris, Du Seuil, coll. « Poétique », 1987, Genette redéfinit en treize chapitres les éléments paratextuels et approfondit l'analyse de leurs fonctions et des paramètres de leur spécification. Distinguant entre le « péritexte » et « l'épitéxte » (éléments intérieurs ou extérieurs au livre), il intègre au premier : le titre, les sous-titres, les intertitres, le nom de l'auteur, celui de l'éditeur, la date d'édition, la préface, la postface, la quatrième de couverture, etc.

¹¹⁰ *P.F.?*, p. 195.

I-A.1. LA GÉNÉRALISATION PRÉCOCE

Rien n'est neutre dans un discours, si spontané, désintéressé ou "impersonnel" soit-il. Et, avant même que de découvrir les divers discours enchevêtrés que propose un roman, le lecteur ne peut qu'être sensible à la densité significative du plus engageant et, simultanément, du plus énigmatique de ces discours : le titre¹¹¹. Celui-ci est porteur d'un message qu'il faudrait décrypter pour que soit judicieusement inaugurée l'entreprise d'explorer ce corps polymorphe qu'est un roman.

Un modèle symbolique

Présentant le héros de la fiction, le titre, *L'Enfant du Liban*, sert plutôt de *désignation* que de *caractérisation* du personnage¹¹². Cependant, le signifié reste indéterminé, sans âge précis ni identité ni dénomination. D'emblée, l'article défini lui ôte toute singularisation et lui confère une dimension généralisante qui ne manque pas de rappeler des titres typiques des *Fables* de La Fontaine. Cette universalisation sera restreinte par l'effet du déterminatif « du Liban » qui permet d'ancrer le héros et la fiction dans leur contexte socioculturel, mais cette détermination actualise davantage le personnage par l'évocation d'une totalité générique. Aussi trouve-t-on dans cette désignation le passage d'un modèle réel du personnage à un modèle symbolique. « L'enfant » devient l'équivalent de l'enfance, l'individu figure toute une génération, un peuple, voire une patrie.

Quant au sous-titre, « Les chemins de nulle part », il crée, en ralliant deux termes antithétiques, un affrontement d'idées qui effectue le glissement du propos référentiel vers un discours idéologique. Les chemins, c'est une voie localisée dans l'espace et qui mène

¹¹¹ Notre analyse du titre et du sous-titre s'inspire des orientations développées par G. Genette dans *Seuils*, op.cit., p. 54-97, sans adopter nécessairement les mêmes catégories et les mêmes fonctions.

¹¹² Terminologie adoptée par Roland Barthes comme éléments de la *matrice signifiante* servant à l'étude des personnages, dans : Roland Barthes, *Le Système de la mode*, Paris, Du Seuil, 1967.

d'un lieu précis à un autre, qui permet l'accès à quelque part et suppose l'activité volontaire ou contrainte de quelqu'un, d'un passager. L'oxymore crée ainsi une attente et un désir d'explicitation de la valeur symbolique du titre et du sous-titre.

L'enracinement historique

Encore retrouvons-nous, comme *instance préfacielle*, une « introduction » de Jean-Claude Didelot, directeur de la collection « Les Enfants du Fleuve », une « préface » de Jacques de Bourbon-Busset, de l'Académie Française et un « avant-propos » signé par les « Éditeurs », Fayard¹¹³. Ce dernier élément du *péritexte* retient l'attention par des réseaux de significations qui l'apparentent aux connotations symboliques et idéologiques du titre et du sous-titre. L'examen de ces éléments contribuerait à vérifier les présupposées significations du titre et pourrait être susceptible de servir l'orientation de la critique. H. Mitterrand dit à ce propos :

[...] des rôles comme ceux de l'écrivain, du lecteur de romans, de l'éditeur ou du critique. Il existe bien une population particulière de la préface, et cette population-là est en prise directe sur la formation et la transformation de l'idéologie¹¹⁴.

Cet *Avant-propos* dresse brièvement un aperçu géographique, historique et politique du Liban, couvrant selon l'ordre chronologique le passé et l'actualité de ce petit pays. Il porte, dans une première phase les traits d'un discours informatif nettement marqué d'objectivité: lexique représentatif assez dépouillé (*sommet, roches, superficie, frontières, altitude,...*); précisions numériques; fréquences du présent itératif et du présent indiquant le temps de l'énonciation; absence des marques de l'énonciateur et style impersonnel. Bref, l'énonciateur déclaré, les Éditeurs français, s'adresse à son public, les lecteurs Français et Francophones, et leur fournit des repères qu'il juge nécessaires à mieux situer la fiction, et donc à renforcer l'illusion du réel et accréditer la vraisemblance. Mais, *l'hyperthème*

¹¹³ Cf. les trois chapitres consacrés aux préfaces dans G. Genette, *Seuils*, op.cit., p. 150-270.

¹¹⁴ H. Mitterrand, *Le Discours du roman*, Paris, PUF, 1980, p. 22.

autour duquel se développe tout ce discours est le Liban, et on n'y trouve la moindre allusion à l'enfant ni non plus à l'enfance. Tout en remplissant une fonction référentielle, *l'Avant-propos* appuie ainsi davantage la symbolisation du titre.

Expansion idéologique

En une deuxième phase, l'énoncé dévie progressivement vers l'argumentation bien qu'il garde souvent la forme énonciative de l'informatif. L'implication de l'énonciateur sera en effet repérée, non par l'usage de la première personne, mais par l'abondance des termes évaluatifs (*libres, fières, dignité, confiant, vocation,...*) et l'apparition de temps verbaux qui expriment le jugement, tels que le présent d'assertion : « [...] ne peuvent tuer ni l'âme ni la destinée du Liban »¹¹⁵ et le futur : « [...] disparaîtront... et le Liban a survécu... et survivra »¹¹⁶. La stratégie informative, déjà explicite dans la première phase, se trouve ici secondée d'une autre argumentative et il s'avère que l'informatif sera mis au service de l'enjeu persuasif. Et, sans mettre en doute l'identité de l'énonciateur (les Éditeurs), on peut supposer qu'il adopte dans la deuxième phase le parti pris du romancier que nous avons soupçonné dans les connotations du sous-titre : les guerres qui ravagent encore le Liban au moment de l'énonciation seraient elles « les chemins de nulle part » ? Le témoignage historique vient justifier une telle hypothèse et poser une autre selon laquelle le discours du père Labaki serait, en deçà et au-delà de la narration, un réquisitoire contre la violence et un acte de foi en la pérennité de son pays, « terre de foi et d'amour »¹¹⁷.

Dans sa dernière phase, *l'Avant-propos* prend la forme d'un discours direct portant les indices du destinataire (*Ami Lecteur*; la 2^{ème} personne du pluriel). Par l'usage de l'impératif, le propos débouche sur un discours injonctif riche en connotations chrétiennes (*la croix, Simon de Cyrène, le bon Samaritain, les Justes, le Christ, l'Esprit*). Il formule

¹¹⁵ *E.L.*, p. 8.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

explicitement un appel au secours et à la solidarité avec ce pays qui « porte la croix tout seul »¹¹⁸. Mais précisons que cette sollicitation s'adresse en réalité à un public occidental, non à des lecteurs libanais. Si cette orientation est maintenue dans la fiction, le critique pourra l'interpréter, d'une part, comme contamination du récit par le discours et, d'autre part, comme une régression à un mode qui a caractérisé la littérature francophone libanaise des années 1920-1940. Ce mode qui compromettait la *littérarité* de la production de cette première période est, selon les critiques, « celui de la complaisance à l'égard du destinataire, surtout quand on sait qu'elle a par définition vocation de s'adresser aussi à des lecteurs non libanais. »¹¹⁹

L'exploration de quelques éléments du *péritexte* a permis d'en dégager quelques significations et encore davantage d'interrogations. C'est une anticipation discursive qui tend à situer l'intrigue dans l'actualité historique et dans l'espace géographique comme une histoire vraie, et qui vise à persuader le futur lecteur du caractère réaliste de l'œuvre. C'est de même un exposé idéologique formulé autour des thèmes de la guerre, l'amour, la foi, la solidarité. Par ses dénotations et ses connotations informatives, symboliques et idéologiques, le *péritexte* favorise chez le lecteur une perspective de *généralisation précoce* des enjeux et des significations de la feintise ludique. Mais il n'en reste pas moins un discours étranger à l'œuvre elle-même, discours sur une réalité extratextuelle différente du romanesque.

Néanmoins, ces observations préliminaires auront dans le roman des redondances qui, formulées cette fois à la première personne au travers du déroulement de l'intrigue, pourraient risquer d'entériner un exposé moralisant au dépens de l'intégrité artistique de l'œuvre. Si le souci didactique l'emportait sur le romanesque, l'œuvre serait un prétexte au sermon d'un prêtre, un simple moyen de combat ou de propagande mis au service d'une

¹¹⁸ *E.L.*, p. 9.

¹¹⁹ *La Littérature francophone du Machrek*, op.cit., p. 22.

fin qui la dépasse. Aussi est-il équitable de mettre à l'épreuve ces discours incorporés dans le roman et de vérifier s'ils portent atteinte à l'authenticité de la fiction littéraire.

I-A.2. L'INTÉGRITÉ DE LA FEINTISE LUDIQUE

Autonomie du narrateur « autodiégétique »

Notons de prime abord que, dans ce roman à la première personne, l'écrivain n'entre jamais directement en scène, et, qu'en revanche, il met l'accent sur le statut du narrateur qui garde pleinement son autonomie et assume la responsabilité des assertions qui ne cessent d'émerger tout au long du parcours narratif. L'absence du romancier est confirmée par l'insertion dans l'intrigue du rôle de narrateur. C'est le héros, Nassim, qui, après avoir vécu les expériences de la guerre et de l'orphelinat, entreprendra d'écrire une autobiographie dont le premier destinataire déclaré, le narrataire, est son ami Jad, l'autre protagoniste de la fiction: « Jad, c'est à toi et c'est pour toi que j'écris. »¹²⁰

Avec ce narrateur *homodiégétique*¹²¹, l'imbrication de la voix narrative comme corollaire de l'intrigue ne manque pas de renforcer les effets de simulation et de dissimulation. Simulation énonciative tendant à soutenir l'illusion du réel de manière à ce que l'écriture soit le produit d'une conscience meurtrie par l'épreuve de la guerre et de l'absence, du besoin qu'éprouve Nassim de s'extérioriser et de communiquer plus tard à Jad les pensées et les méditations qu'il ne pouvait lui exprimer au moment de l'histoire à cause de sa mutité. Simultanément, la dissimulation de l'auteur s'en trouve mieux fondée et plus concluante. Or c'est le narrateur qui prend en charge les assertions, les jugements et les enseignements qu'il a pu tirer de sa douloureuse expérience et que le lecteur des premières pages pourrait faussement imputer à l'auteur, sous l'impact des significations du *péritexte*.

¹²⁰ *E.L.*, p. 42.

¹²¹ Cf. *F.3*, p. 255,256.

Le choix de cette stratégie énonciative aura indéniablement ses répercussions sur tout l'univers narratologique du roman et serait susceptible de dévoiler les stratégies narratives de même que discursives du romancier. Attribuant à Nassim l'entreprise autobiographique, le père Labaki se met à l'écart et le dote d'une liberté illimitée de fluctuation entre ses deux rôles de personnage et de narrateur. Toutes les observations, les réflexions et les expansions lui sont d'ores et déjà permises et toutes les effusions lyriques s'écouleront de son âme et de sa bouche tout naturellement comme dans le plus réel des mondes possibles et sans jamais compromettre le romancier qui s'absente totalement de l'œuvre comme si son rôle se limitait à en signer la couverture.

Illusion de similitude

Cette disposition de l'instance narrative dans *L'Enfant du Liban* est à comparer à celle qui régit la relation narratologique dans un autre roman célèbre du père Labaki, *Mon Vagabond de la lune*¹²². Dans ce dernier, le narrateur est un prêtre bienveillant, directeur d'un orphelinat, qui entreprend de raconter l'histoire singulière de l'orphelin Milad qu'il tente inlassablement de tirer de sa solitude, de ses rêves et de le ramener au monde réel et à la foi. Mais le profil de ce personnage-narrateur se confond étrangement avec celui du romancier de sorte que la liberté est laissée au lecteur de supposer que ce narrateur soit l'écrivain lui-même qui rapporte un témoignage « vrai », garant de l'authenticité de l'histoire. Il en résulte une grande liberté du prêtre, personnage-narrateur-écrivain d'exprimer indiscrètement ses observations, ses analyses et ses invocations : « Il ne te SENT pas, Seigneur, et cela aussi est sa prière. Prends-le dans ton souffle et donne-moi de savoir lui faire SENTIR que nous l'aimons, infiniment »¹²³. Ce narrateur énonce, sans hésitation, ses enseignements, ses convictions et ses messages :

¹²² M. Labaki, *Mon Vagabond de la lune*, Paris, Fayard, 1988.

¹²³ Ibid. p. 90. Les verbes en toutes majuscules sont mis en relief par l'écrivain.

Ô faiseurs de guerre, entendez-le ! Entendez tous les enfants de la peur que vous maintenez dans la mort. Arrêtez un instant de vous battre [...] Alors vous comprendrez que tout manque d'amour, et à plus forte raison toute guerre, est parricide, matricide, fratricide, assassinat d'enfants, assassinat de la terre¹²⁴.

D'autre part, le statut du narrateur et sa liberté sont concordants avec le type de focalisation adopté dans *Mon vagabond de la lune*. En d'autres termes, le rapport des événements antérieurs à la rencontre de l'enfant – tels sa vie avec ses parents, leur mort ou son existence comme réfugié – donne l'impression d'une focalisation zéro, d'un narrateur omniscient capable d'ailleurs de connaître les rêveries intimes du héros et de les décrire.

On constate que le narrateur est *homodiégétique* dans ces deux romans, qu'ils relatent tous les deux des fictions racontées à la première personne laquelle réfère tantôt au personnage, tantôt au narrateur ; qu'on y trouve également des alternances d'histoire et de discours. Mais cela est-il suffisant pour prétendre conclure une similarité du dispositif narratif dans les romans de Labaki ou pour imputer à son œuvre une quelconque tautologie ? Rappelons d'abord que ces analogies ne relèvent que de classifications d'éléments qui entrent dans la composition du récit. Wayne C. Booth postule que: « Dire d'une histoire qu'elle est racontée à la première ou à la troisième personne, puis regrouper les romans dans l'une ou l'autre rubrique, ne nous apprendra rien d'important »¹²⁵. Or les différences ou les ressemblances sur le plan *microdimensionnel* des techniques et des procédés ne se justifient et ne deviennent significatives que si elles renvoient à des distinctions au niveau structural de l'univers fictionnel. Pour comparer donc ces deux romans du père Labaki et comprendre la portée de ses choix dans chacun d'eux, nous nous référerons à la taxinomie des dispositifs fictionnels, proposée par J.-M. Schaeffer et fondée sur le mode d'accès à l'univers représenté.

¹²⁴ Ibid. p. 79.

¹²⁵ Wayne C. Booth, « Distance et point de vue », traduit de l'anglais par Martine Désormonts, in *Poétique du récit*, Paris, Du Seuil, 1977, p. 91.

Spécificité du dispositif fictionnel

D'après les deux axes notionnels qui véhiculent cette taxinomie, *vecteur d'immersion* et *posture d'immersion*, nous pouvons dire que la clef d'accès à l'univers fictionnel de *Mon Vagabond de la lune* est le vecteur de la *substitution d'identité narrative*, selon lequel un personnage, en l'occurrence le prêtre, raconte, en tant que témoin, les péripéties de l'histoire vécue par Milad, le héros. Il en résulte que l'attitude du récepteur est celle de se laisser emporter par et dans le flux narratif, selon la *posture de narration naturelle*¹²⁶. Mais nous avons constaté les grandes libertés dont jouit le prêtre-narrateur qui devient lui-même régulateur de la représentation au point que l'on peut dire à l'instar de J.-M. Schaeffer que « l'accent se déplace de l'acte narratif vers l'identité du narrateur. »¹²⁷

De facto, la grande liberté dont dispose le narrateur dans *Mon Vagabond de la lune* ne provient pas seulement de son statut *homodiégétique*, mais de la disposition de l'univers fictionnel selon lequel le prêtre découvre progressivement le cas de l'enfant. C'est ainsi que la narration est modulée au rythme de cette connaissance progressive et qu'elle se prête, corrélativement, à toutes les variations de perspectives : le héros vu de l'extérieur par l'autre protagoniste narrateur (le prêtre); son imagination et ses conflits intérieurs mis à nu par un narrateur omniscient; les images et les discours d'un narrateur qui juge délibérément le personnage, l'histoire et le réel sans se soucier de se masquer ni de dissiper l'ambiguïté de sa complicité avec l'écrivain. Ces glissements ne manquent pas d'intriguer le lecteur de *Mon Vagabond de la lune* au point de rendre indécise la ligne de démarcation entre la fiction et le réel.

¹²⁶ Dans *P.F.?*, p. 244, J.-M. Schaeffer postule qu'« Un vecteur d'immersion est en quelque sorte la clef d'accès grâce à laquelle nous pouvons entrer dans cet univers. Les postures d'immersion sont les perspectives, les scènes d'immersion que nous assignent les vecteurs. Elles déterminent l'aspectualité ou la modalité particulière, sous laquelle l'univers se manifeste à nous »

¹²⁷ Ibid., p. 246.

Individualisation de la fiction

Ecartant toute ambiguïté, le monde de la fiction est bien spécifié dans *L'Enfant du Liban*, et le réel historique ne vient jamais se greffer à la réalité romanesque qui semble s'écouler indépendamment des desseins du romancier, de son monde, voire de son existence. En revanche, s'intégrant totalement dans l'histoire, le narrateur se démarque de l'écrivain pour se joindre au héros et faire son récit propre. Devenu *autodiégétique*, il incarne ce que G. Genette estime « le degré fort de l'homodiégétique »¹²⁸. Sa perspective sera ainsi restreinte au point de vue du personnage dont il dévoile le monde intérieur et l'évolution de la conscience dans les différentes étapes de sa vie. Quand, par exemple, il dit : « Ah ! J'avais peur et je n'étais pas le seul. Nous savions tous les exodes, les captures et les tortures, les cadavres en pièces sous les maisons écroulées ou sur les routes »¹²⁹, ce n'est pas la voix du narrateur qui résonne dans nos têtes ; ce n'est pas la description des calamités de la guerre –et d'ailleurs il n'y a point de description de ces horreurs en tant que telles- qui nous émeut. C'est, primordialement, l'état cognitif et affectif de l'orphelin (et de ses semblables), dénoté par les verbes « savoir » et « avoir peur ». Cette mise en relief de l'identité du personnage rend plus légitime et plus pertinente l'expression de ses délires nostalgiques, de ses introspections et de ses prises de conscience. Et nous pouvons dire que ce que le narrateur perd en liberté (en comparaison avec le narrateur de *Mon Vagabond de la lune*), le personnage le gagne en autonomie et crédibilité, de quoi renforcer l'authenticité de l'histoire, son réalisme, et alimenter la feintise ludique.

Plutôt que de converger, comme dans *Mon Vagabond de la lune*, vers l'identité du narrateur, ni non plus vers les faits narrés, le dispositif de *L'Enfant du Liban* met l'accent sur l'intériorité du personnage et l'évolution de ses états de conscience. L'on peut dire alors que le vecteur d'immersion mis en œuvre est celui de la « feintise ludique d'actes

¹²⁸ *F.3*, p. 253.

¹²⁹ *E.L.*, p. 78.

mentaux »¹³⁰ au moyen duquel on peut entrer dans l'univers du roman et s'immerger grâce à l'appropriation des constructions cognitives et imaginatives du héros. La comparaison des deux romans a montré qu'en dépit de toutes les similitudes formelles, chacun d'eux forme un modèle fictionnel autonome et exclusif caractérisé par son vecteur d'immersion et la posture d'immersion qu'il assigne : *Substitution d'identité narrative* assignant à *Mon Vagabond de la lune* la posture d'immersion relative à la *narration naturelle* d'une part ; et, d'autre part, *feintise d'actes mentaux* favorisant une posture d'identification à *l'intériorité subjective* du héros dans *L'Enfant du Liban*. C'est ainsi que la stratégie de réception du lecteur se défait, dans cette dernière fiction, des effets de généralisation créés par le *péritexte*, pour rejoindre l'expérience individuelle du héros, telle qu'elle est perçue et rapportée par le narrateur dans un dispositif fictionnel cohérent.

I-A.3. COHERENCE DU DISPOSITIF FICTIONNEL

Si la cohérence de la fiction ne se définit qu'au niveau global de la constitution pragmatique de la modélisation, l'accès aux représentations fictionnelles se réalise nécessairement par le mode d'élaboration particulier du dispositif fictionnel. J.-M. Schaeffer constate que

L'univers fictionnel n'est jamais accessible qu'à travers l'aspectualité spécifique de la feintise représentationnelle qui nous y donne accès. S'il est effectivement vrai que c'est le « contenu » qui nous fait nous intéresser à la fiction, il est tout aussi vrai que ce contenu ne se donne qu'à travers une « forme » particulière dont il n'est pas détachable.¹³¹

L'investigation des matériaux narratologiques tendra, selon cette perspective, à dégager les combinaisons particulières mises en œuvre et leur pertinence quant à la cohérence du système global.

¹³⁰ P.F.?, p. 245.

¹³¹ Ibid., p. 228,229.

Le conflit intérieur

Recourant peu à la prolepse et uniquement dans les premières pages, et avant même que l'intrigue ne soit nouée, la narration oppose déjà à la simplicité du monde paisible de l'enfant les frayeurs inimaginables de la guerre :

J'ignorais, dit-il que la guerre s'apprêtait à souffler mon ciel et que le premier chemin offert à mes rêves d'horizons serait un tunnel sans retour, noir, oppressant.¹³²

Mais, au lieu d'étaler l'opposition entre deux situations réelles, la prolepse marque la rupture entre deux états de conscience et transmue brusquement les données factuelles en conflit intérieur. Ce caractère brusque et imprévisible d'une guerre dévastatrice sera repris plus pathétiquement quand le narrateur évoque l'écart entre les préoccupations enfantines et la cruauté de l'avenir :

Je ne savais pas que c'était si fragile, un village. Je ne savais pas que l'on pouvait abattre des maisons et des gens aussi facilement que des quilles. Ma mère ne me l'avait pas dit, elle qui me racontait le paradis et les étoiles¹³³.

Les anaphoriques « j'ignorais », « je ne savais pas » expriment clairement le thème de l'ignorance corroboré par l'usage de l'indéfini "l'on pouvait" qui connote la confusion de l'enfant qui ne peut accuser personne ni préciser l'identité du bourreau. L'ignorance est ici la forme extérieure, l'un des aspects d'un thème plus caractéristique de l'œuvre de Labaki, celui de *l'innocence*. Au fil du récit, ce thème est suggéré à travers les longues descriptions de la vie familiale, de celles des villageois, leurs mœurs et leur quiétude, ces sortes d'images dont l'étude sera intégrée dans celle du « chez nous au village ».

En revanche, le mode de narration ultérieure se prête notamment aux rétrospections qui, tout en suivant un sens chronologiquement opposé à celui des prolepses, les rejoint au croisement du passé et du présent ou plutôt au moment de leur écartement. En effet, contrairement à la rareté des prolepses exprimant l'ignorance de

¹³² *E.L.*, p. 23.

¹³³ *E.L.*, p. 27,28.

l'enfant-personnage, les *analepses* expriment par leur fréquence la connaissance et les certitudes déchirantes du narrateur. Le roman s'ouvre sur une longue scène rétrospective (p. 11-26) présentant le village, la nature, la famille et les jeux des enfants tels qu'ils étaient perçus et découverts progressivement par l'enfant jusqu'à sa sixième année. Plusieurs autres *analepses* assez étendues transpercent comme des ilots de souvenirs qui parsèment le cours narratif¹³⁴. D'autres *analepses* prennent la forme de brèves intermittences soudaines qui interrompent dans plus d'une page l'ordre chronologique de la narration¹³⁵. Ce balancement perpétuel et vertigineux du personnage instaure sa vérité psychologique et humaine et commanderait, supposons-nous, l'organisation de l'intrigue et sa progression. Ces oscillations ininterrompues du narrateur semblent ainsi paradoxalement fonder la cohérence du récit sur la confrontation de deux temps divergents, voire même inconciliables.

Démarcation des identités

En outre, la focalisation interne qui va de pair avec le mode autobiographique, qu'il soit fictif ou réel, porte divers témoignages sur les réactions et les émotions du personnage et celles du narrateur à différents moments de « leur » vie¹³⁶. Cette distinction est indispensable à l'accès à l'univers fictif construit dans *L'Enfant du Liban*. Le « je narrateur » et le « je narré » sont deux fonctions narratives différentes qui renvoient à deux « réalités » et à deux statuts bien dissociés, et leur confusion n'aboutirait qu'à un contresens¹³⁷. Le narrateur n'est, en effet, ni le prolongement du personnage ni sa

¹³⁴ Cf. *E.L.*, p. 69-76; 90-98; 111-119; 128-142

¹³⁵ *Ibid.*, p. 31, 35, 36, 40, 155, 161, 162, 163.

¹³⁶ Dans *F.3*, p. 209, G. Genette affirme que la « focalisation interne est rarement appliqué [e] de façon tout à fait rigoureuse » et, qu'en revanche, elle n'est pleinement réalisée que dans le « monologue intérieur ». Concernant la dualité héros / narrateur et les variations de focalisation, il constate, p. 214, que « l'identité de personne du narrateur et du héros n'implique nullement une focalisation du récit sur le héros. Bien au contraire, le narrateur de type « autobiographique », qu'il s'agisse d'une autobiographie réelle ou fictive, est plus « naturellement » autorisé à parler en son nom propre. »

¹³⁷ La traduction des deux actants de Spitzer, donnée par G. Genette dans *F.3*, p. 259.

projection. Nassim qui raconte l'histoire n'est plus l'enfant de sept ans abrité dans l'orphelinat ; on ne sait exactement, d'après la fiction, ni son âge ni ses conditions de vie au moment de la narration¹³⁸. Mais, en partageant les codes tacites de la fiction, corollaire de ce que J.-M. Schaeffer baptise *contrat de feintise ludique*, le lecteur pressent le décalage d'âge, d'expérience et d'attitude qui sépare l'un de l'autre¹³⁹. La complicité de la « *feintise partagée* » fait qu'il trouve logiques et vraisemblables les commentaires et les jugements par lesquels le narrateur, plus mature, évalue la situation et les réactions de l'enfant.

En revanche, cette dualité polysémique du pronom, se référant tantôt au « *je* » locuteur tantôt au « *il* » acteur, devient facteur de cohésion intérieure du système fictionnel en raison de la fluidité dont elle dote le(s) discours. W. Kayser mentionne à ce propos: « La facilité surprenante qu'a le narrateur à la première personne pour se mouvoir entre son point de vue –imprécis– de narrateur et l'univers qu'il raconte, comme s'il avait simultanément droit de cité dans les deux ordres »¹⁴⁰. Aussi le narrateur multiplie-t-il les perspectives en rapportant soit les images du bonheur vécues par le petit enfant du village, soit les angoisses et les souvenirs qui hantent l'esprit de l'orphelin, soit les réflexions et les analyses du narrateur. Les configurations de l'univers fictionnel sont interdépendantes de cette multiplicité de perspectives et d'identités narratives qu'il faudrait discerner pour entrer dans le monde fictionnel. Mais ce va-et-vient continu entre ces configurations risque de mettre le récepteur en difficulté de trouver ses repères et d'accéder au sens.

¹³⁸ Dans la page 108 du roman, on retrouve la seule allusion à cette situation : « Des années de guerre, papa. Des années que tu es parti. Une éternité. »

¹³⁹ Dans « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *L'Homme*, juillet-décembre 2005, no 175-176, p. 35, J.-M. Schaeffer considère que « Ce contrat nous invite en effet à isoler les représentations qu'il encadre du réseau de croyances d'arrière-plan qui délimite notre vision du réel et de construire l'univers fictionnel comme un monde clos sur lui-même. »

¹⁴⁰ W. Kayser, « Qui raconte le roman », Traduit de l'allemand par Antoine-Marie Buguet, in *Poétique du récit*, Paris, Du Seuil, 1977, p. 77.

Démarcation des temps

Quand il s'agit, dans *L'Enfant du Liban*, de la narration proprement dite – quand le narrateur assume essentiellement sa *fonction narrative*¹⁴¹ – celui-ci se démarque nettement du personnage et le lecteur ne trouve aucune peine à les identifier grâce à l'usage exclusif des temps verbaux caractéristiques du récit que sont le passé simple et l'imparfait. Jamais cette norme n'est transgressée par le présent qui renvoie au temps de l'histoire. Le présent, coïncide, quant à lui, avec la situation de l'énonciation et garde strictement sa valeur originelle et, dirions-nous, impériale dans l'instance de parole. A ce propos, Benveniste considère que :

Le seul temps inhérent à la langue est le présent axial du discours [...] comme une ligne de séparation entre ce qui n'est plus présent et ce qui va l'être. Ces deux références ne reportent pas au temps, mais à des vues sur le temps, projetées en arrière et en avant à partir du point présent.¹⁴²

A ce niveau de la fonctionnalité du langage, on peut dire que, sémiotiquement, le code linguistique conserve sa signification conventionnelle et que les formes verbales du passé et du présent signifient exactement ce qui est inhérent à leur identité linguistique. On peut ajouter aussi que, sémantiquement parlant, il en résulte une configuration claire des agencements perpétuels du « récit » et du « discours », de sorte que le récepteur arrive facilement à discerner les réflexions et les méditations, même si elles s'entremêlent souvent au déroulement de l'action. Ainsi, suite au long prélude consacré aux bonheurs enfantins vécus dans le village, le narrateur entame le cycle du malheur par ces assertions : « Aussi longtemps que je vivrai, la guerre restera pour moi l'incarnation de l'enfer. Elle m'a appris la mort à un âge où j'étreignais à peine la conscience d'exister »¹⁴³. Ce commentaire, qui sert ici de transition entre les deux temps de l'histoire, ne prête à aucune

¹⁴¹ Dans *F.3*, p. 261-263, Genette attribue au discours du narrateur cinq des six fonctions que Jakobson définit au langage dans *Essais de linguistique générale*, Paris, De Minuit, 1963, p. 213-220. La première de ces fonctions, dite « référentielle » ou « dénotative » chez Jakobson, Genette la nomme « narrative » et la considère comme la seule « tout à fait indispensable » au discours du récit. Corrélativement, les autres fonctions sont alors dites « extra-narratives ».

¹⁴² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1974, p. 75.

¹⁴³ *E.L.*, p. 27.

ambiguïté du référent de la première personne, du fait de l'emploi de deux temps verbaux caractéristiques du discours, le futur et le passé composé, qui servent d'indices révélateurs de l'identité du « je ».

Circonscriptions temporelles

Rappelons à propos du « récit » que le contenu événementiel de la feintise est disposé par alternance entre les deux temps déjà localisés lors de l'étude des métalepses et que nous avons alors appelés « passé » et « présent ». Cela contredit-il ce que nous venons d'avancer plus haut sur la dualité d'un passé du récit et d'un présent du discours ? Considérées chacune dans son contexte propre et indépendamment l'une de l'autre, les deux répartitions sont valables. Or l'illusion de paradoxe ne tient pas, à vrai dire, d'un déplacement de concepts mais d'un changement de perspective. D'un point de vue diégétique, l'actualité est le moment à partir duquel le personnage et sa vie sont pris « sur le vif » –en l'occurrence l'étape de l'orphelinat– et tout ce qui la précède –le village et les parents– constitue pour lui le passé.

A reconsidérer le système fictionnel dans sa globalité, le paradoxe se dissipe et on perçoit sans peine les trois circonscriptions temporelles qui articulent la représentation. En premier lieu, le temps de la narration exprimé par le présent du discours et dont le locuteur est le « je narrateur ». Ensuite, l'étape de l'orphelinat qui s'inscrit dans le passé du narrateur mais qui correspond à l'actualité du « je narré ». Et enfin l'étape du village qui se situe antérieurement à celle de l'orphelinat mais dont le « je narré » restitue les épisodes par l'effet de l'imagination. Il est vrai que les deux étapes narrées sont rapportées par les mêmes formes verbales, passé simple et imparfait ; pourtant, leur différenciation est spontanément faite par le récepteur grâce à d'autres coordonnées spatiales –village, orphelinat– et à leur contexte social –communauté différente et système de personnages

clos évoluant à part dans chacun des deux espaces— ce qui montre encore une fois le caractère global du modèle représentationnel. Parallèlement au décodage des structures narratologiques, l'étude de l'organisation de la fiction peut, elle aussi, dégager des éléments pertinents, susceptibles de mieux éclaircir la structure globale du modèle représentationnel et ses caractéristiques.

I-A.4. L'ORGANISATION DE L'UNIVERS FICTIONNEL

Signalons tout d'abord que la famille de *Nassim*, le village, leur existence et leur anéantissement brutal par l'effet de la guerre se situent préalablement au « roman », ou plutôt représentent les événements qui précèdent la fiction proprement dite et que nous désignerons par « prélude ». On pourrait penser que cette interprétation s'oppose au constat déjà formulé sur la fréquence des « descriptions » de la vie des villageois, leurs coutumes et croyances. Mais cette contradiction s'avère illusoire si on dépasse la linéarité du récit pour accéder aux fonctions qu'y occupe chacune des séquences qui ne seraient plausibles qu'à travers leur agencement dans les cinq grandes phases de la diégèse qui caractérisent l'organisation d'un récit canonique comme *L'Enfant du Liban*. Ainsi les seize premières pages, que nous avons considérées comme un long « prélude » à l'action, sont très éloignées, par leur temporalité et par la logique narrative, de la *situation initiale*. Ce « prélude » ne manque pas de rappeler le premier chapitre du roman de Georges Perec, *Les Choses*, qui étale la description d'un appartement luxueux, objet fictif et souhaité n'existant que dans les rêves du couple-héros¹⁴⁴. Mais ce début ne coïncide pas avec la *situation initiale* et, comme le début de *L'Enfant du Liban*, ne trouve pas sa place dans le développement de l'action. De tels « préludes » qui ne s'inscrivent pas dans le cours

¹⁴⁴ G. Perec, *Les Choses*, Paris, Julliard, 1965.

narratif trouveraient, supposons-nous, leur fonction et leur logique d'être dans le dispositif actantiel ou du moins sur le plan pragmatique.

L'unité fictionnelle

La lecture de ce « prélude » du roman de M. Labaki fait ressortir, outre la question de sa fonction, celle de sa nature ou plus précisément sa typologie textuelle. Une « description » de la vie des villageois, avons-nous dit, et les guillemets marquaient bien l'hésitation entre description et narration. Or, sont intégrés dans cette séquence des passages relevant de la pure description de paysages (usage typique de l'imparfait), d'autres développant le récit d'événements et d'expériences ponctuelles (usage habituel du passé simple) et, enfin, d'autres passages reproduisant des rencontres et des conversations (usage du présent). Mais ces distinctions purement formelles restent superficielles et nous ne pousserons pas l'analyse au-delà, car elles n'entrent pas dans la structuration du dispositif fictionnel que nous cherchons à explorer. Et nous adhérons en cela à la confirmation de G. Genette :

Si la description marque une frontière du récit, c'est bien une frontière intérieure, et somme toute assez indéfinie : on englobera donc sans dommage, dans la notion du récit, toutes les formes de la représentation littéraire, et l'on considèrera la description non comme un de ses modes (ce qui impliquerait une spécificité de langage), mais, plus modestement, comme un de ses aspects.¹⁴⁵

Cela dit, il nous faut mentionner que ce prélude doit sa cohésion, non à ses caractéristiques formelles, mais à une unité sémiotique et temporelle qui le met en marge de la progression événementielle, dans une zone que nous appellerons « périodiégétique » ; c'est-à-dire un fait, une donnée, une représentation qui n'est pas inhérente aux cinq phases de « l'intrigue » mais qui n'est pas pour autant étrangère à la fiction.

Précisons dorénavant que l'unité sémiotique des scènes du village réside surtout dans le fait que ce village n'existe plus. Ses maisons, ses rues, ses couleurs, ses senteurs se

¹⁴⁵F.2, p.61.

sont évanouies ; les habitants, parents, cousins, voisins et amis, sont ensevelis sous les débris de leurs maisons. L'unité de ce « chez nous au village » n'est plus celle des détails d'un espace ni d'une succession d'événements¹⁴⁶. C'est la plus tendre, la plus cruelle et la plus universalisante des unités, celle de la mort. Les lieux, les objets, les êtres, la rosée et les parfums gardent-ils, quand la mort les abat, leur autonomie, leur identité et leurs caractérisations ? Ils perdent tous leurs attributs distinctifs pour s'unir dans « l'inexistence ». Mais cette séquence « péri-diégétique » est reliée à la *diégèse* grâce à la puissance du souvenir. C'est pourquoi nous pensons que ce « prélude » doit sa pertinence à sa fonction actantielle bien qu'il n'ait pas son droit de cité dans la structure quinaire.

Le rétrécissement du réel

Pour chercher à restituer la fiction, il serait pertinent de dégager transversalement son *schéma quinaire*¹⁴⁷ en faisant abstraction de sa progression linéaire et des innombrables bouleversements de l'ordre chronologique dus à la fréquence des analepses. *L'état initial* est représenté par la vie solitaire et retirée que mène Nassim, un garçon muet et affligé récemment arrivé dans l'orphelinat.

Il me semblait, confie-t-il, que le temps s'était figé sur ma détresse d'orphelin, me condamnant à demeurer éternellement petit, éternellement silencieux et docile, le cœur et la gorge éternellement noués¹⁴⁸.

Cet état de consternation aurait pu perdurer s'il n'avait surgi dans sa vie un autre orphelin, Jad, qui tentera inlassablement de le tirer de son gouffre : c'est *l'élément perturbateur* qui, tel un catalyseur, secouera petit à petit l'apathie de l'enfant malheureux. Il aura déclenché progressivement les modifications qui traceront *l'évolution de l'action* : tourments de

¹⁴⁶ Récurrente dans *L'Enfant du Liban*, cette expression, mise entre guillemets par Labaki, traduit littéralement une formule caractéristique du discours banal des Libanais. Cette formule connote la nostalgie de la vie saine du passé, la fierté de l'enracinement mais aussi la satisfaction du montagnard pour qui le village est son paradis.

¹⁴⁷ Cf. A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966 et A.J. Greimas, *Du sens*, Paris, Du Seuil, 1970.

¹⁴⁸ *E.L.*, p. 40.

Nassim et emprise du souvenir, refus de l'actualité, patience et tendresse de Jad, résistance de Nassim qui finit cependant par montrer des signes d'accoutumance à la présence de Jad. L'absence de ce dernier et la crainte qu'il ne soit parti définitivement sera *l'élément équilibrant* qui donnera lieu à *l'état final* : Nassim récupère sa voix et son attachement à la vie grâce à sa renaissance à l'amour.

L'identification de ce « schéma narratif » est intéressante à plus d'un titre. Elle met en évidence la simplicité de la trame narrative et la faible part accordée aux événements extérieurs, de sorte que la guerre sert de toile de fond ou plutôt de cadre à une autre action. D'autre part, l'intrigue se noue, évolue et se dénoue quasi totalement dans la conscience du héros indépendamment du monde extérieur et du comportement des autres personnages qui forment eux aussi, à l'instar de la guerre, le décor d'absence dans lequel le héros ne perçoit qu'une seule présence, celle de l'autre protagoniste Jad. Cette simplicité pose la question du rôle du contenu sémantique dans la feintise ludique, qui est d'ordre purement fonctionnel et qui ne signifie rien quant à la signification globale de l'ensemble. C'est un champ illimité de choix qui renvoie à une caractéristique de la fiction littéraire. Nous ne pouvons ici que citer, en guise d'hommage, Robert Louis Stevenson qui, en 1880, formule cette caractéristique de la manière suivante : « Le véritable art romanesque fait de toutes choses roman. Il s'élève aux plus hautes abstractions de l'idéal, il ne refuse pas le réalisme le plus terre à terre »¹⁴⁹. La réduction du contenu « référentiel » dans le roman de M. Labaki ou sa complexité, ressentie dès la première lecture, dans celui de J. Awad ne sont pas, en elles-mêmes, révélatrices de la valeur de l'un et de l'autre : leur importance réside dans leur rôle d'indices qui guident la découverte du modèle représentationnel et dans leur compatibilité par rapport au système global de la fiction.

¹⁴⁹ R. L. Stevenson, « A bâtons rompus sur le roman », in *Essais sur l'art de la fiction*, tr. de F.-M. Watkens et M. Le Bris, Paris, Payot, 1992, p. 214.

Héros et sujet

D'emblée, la reconnaissance des forces agissantes pourrait confirmer, réajuster ou modifier l'interprétation du schéma quinaire. En appliquant la *matrice actantielle*¹⁵⁰, on sera étonné de découvrir que le *sujet* de l'action est, non le *héros* Nassim, mais l'autre enfant, Jad. Et de plus, la juxtaposition du héros de l'histoire et du sujet de la quête n'est jamais une condition requise dans un récit bien qu'elle soit prédominante, croyons-nous, dans l'univers des fictions. Une étude détaillée couvrant un grand nombre de romans pourrait confirmer ou invalider cette hypothèse, mais dépasse certes notre projet. C'est valable au moins pour deux romans du père Labaki ; or les événements qui ont affecté la vie de Nassim engagent l'histoire, et c'est son sort qui est en jeu et qui constitue le pivot central de l'histoire. Il est vrai qu'il n'a ni dessein ni quête, mais ce qui fait l'unité de l'intrigue et en commande la dynamique, c'est sa présence ininterrompue et l'évolution de sa situation. On peut dire qu'il est le deuxième type de héros que Propp appelle « héros-victimes » en opposition avec le premier type qui est celui des héros « quêteurs »¹⁵¹. Il est à ce propos remarquable que les deux romans les plus célèbres du père Labaki, *L'Enfant du Liban* et *Mon Vagabond de la lune*, mettent tous les deux sur scène des héros-victimes qui n'assument pas la fonction de sujet, c'est à dire qui se plient sur leur malheur et ne manifestent aucun désir d'en sortir¹⁵². Si cette hypothèse est validée dans les romans cités, elle aura ses conséquences sur l'interprétation de l'attitude vis-à-vis de la guerre, ou celle de la perspective existentielle adoptée sous la pression de la guerre. Et nous pensons que ce soit le même type de héros victimes dans *L'Aveugle de la cathédrale* et peut-être dans

¹⁵⁰ Cf. A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, op.cit., 1966 et A.J. Greimas, *Du sens*, op.cit., 1970.

¹⁵¹ V. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Gallimard, 1970, p. 61.

¹⁵² Dans J. Omran, *La conscience de l'existence*, Mémoire : DES, Beyrouth, Université Libanaise, 2003, on trouve une étude approfondie de cet état d'abattement qui se traduit dans *Mon Vagabond de la lune* par une attitude de réclusion, comme, par exemple, dans p. 16 : « L'on se heurte constamment à une attitude détachée des objets et des êtres ; détachement déconcertant certes par sa discrétion et sa fermeté qui frise l'austérité, mais qui cependant se refuse à la moindre colère, à tout acte violent ».

Khamsin, sans que cette ressemblance soit transitive, présumons-nous, au niveau de la répartition actantielle.

La primauté de la conscience

Jad, le *sujet*, recourt à tous les moyens pour essayer de redonner goût à la vie à cet orphelin muet, engourdi et impassible, ce Nassim qui devient à la fois le *bénéficiaire* de la quête et son *objet*. Etant incité à accomplir cette tâche par la force irréductible du plus sublime des *donateurs* qu'est l'Amour, le sujet aura toujours comme *adjoints* dans sa quête sa persévérance et sa patience qui seront secondées vers la fin du roman par la complicité de son propre père et des sœurs de l'orphelinat. En contrepartie, les *opposants* qui risquent de contrecarrer ses efforts et de les invalider sont curieusement les obsessions de Nassim, ses souvenirs et le passé dans lequel il s'enlise.

Bien qu'ils ne figurent pas dans le schéma quinaire comme étape de l'action, le passé heureux du personnage et les souvenirs ressuscités que nous avons appelés « péridiégétiques » puisent donc leur pertinence dans leur fonction actantielle qui les rend indispensables à la structuration du dispositif fictionnel particulier de ce roman. Or, en l'absence de l'antériorité de l'histoire, de ce « péridiégétique » du « chez nous au village », le roman perdrait sa raison d'être et se réduirait au rang d'un fait divers : Un orphelin en proie à un sombre désespoir reprend enfin goût à la vie grâce à l'aide d'un autre orphelin. Toute la densité humaine et psychologique du personnage et du roman émane précisément de cet attachement à ce qui n'est plus, de cette nostalgie du temps perdu qui semble fonder la problématique du roman.

La première particularité à dégager de l'ensemble des choix narratologiques est celle du véritable enjeu du roman qui réside, non dans l'occasionnel et l'aléatoire d'événements fortuits, si dramatiques soient-ils, mais dans la dynamique profonde qui

régit la manière particulière dont une conscience se conçoit et appréhende ses relations au monde, quand précisément cet occasionnel vient secouer brutalement l'image prétendument immuable que l'on s'est faite de soi-même et de l'univers. La composante quinaire a révélé que ce qui est en cause, dans l'évolution de l'action, n'est point la sécurité physique du personnage ni non plus l'attente d'un événement extérieur comme, par exemple, la fin de la guerre. Au contraire, tout dépend des mouvements de la conscience et de l'attitude de l'enfant. Cette concentration de « l'action » dans l'intériorité est aussi confirmée par la composante actantielle et par la stratégie narrative qui met en relief –par l'impact du vecteur d'immersion choisi- la *feintise d'actes mentaux* dont la crise deviendrait, supposons-nous, l'enjeu transcendantal du roman. Cette primauté des constructions cognitives, on la trouve aussi dans l'autre roman déjà cité du père Labaki, *Mon Vagabond de la lune*, dont le développement de l'intrigue se perpétue en

Déplacements imaginaires, vagabondage intériorisé, fuite devant l'action et détachement du réel [...] La trame du récit dans ce roman est assez pauvre car la structure de l'intrigue et sa progression sont déterminées par les rêveries du héros et ses vagabondages imaginaires¹⁵³.

Précisons encore une fois que la confrontation à d'autres romans du même auteur ne prétend ni imputer à l'œuvre du père Labaki une signification fortuite et tautologique ni insinuer une prétendue totalité du sujet ou de l'objet. Tel que le dit M. Kundera « Pour comprendre, il faut comparer »¹⁵⁴ ; nous cherchons donc à mieux cerner la « réalité » du roman à travers ses rapports à une autre « réalité »; rapports se modulant, dans la *diversité*, sur toute l'échelle des convergences et des divergences du littéraire, de l'humain et du social.

¹⁵³ J. Omran, *ibid.*, 2003, p.9.

¹⁵⁴ M. Kundera, *Le Rideau*, Paris, Gallimard, 2005, p. 109.

I-A.5. LA PROBLEMATIQUE EXISTENTIELLE

Dans *Mon Vagabond de la lune* aussi bien que dans *L'Enfant du Liban*, la guerre ne constitue pas le thème directeur de l'œuvre. Il n'y est guère question, comme nous l'avons vu, de ses causes, ses conflits, ses agents ou ses calamités et, bien que le sujet de la guerre y soit constamment présent, le roman Labakien ne se préoccupe pas de montrer la guerre ni d'en produire une représentation. Aussi est-il raisonnable de le dissocier des *ouvrages de guerre*, comme *Les Thibault* de Roger Martin du Gard, les quatre romans des frères Margueritte qui dressent un panorama de la guerre de 70 et de la commune, *La débâcle* de Zola, *La semaine sainte* d'Aragon ou peut-être *Khamsin* de Jocelyne Awad et aussi nombreux romans francophones libanais des années 1985-1995¹⁵⁵.

De la réalité à la conscience

M. Labaki ne débat pas de la problématique de la guerre mais pointe celle de ses retentissements dans la conscience d'un individu qui devient foyer de l'expérience humaine et artistique, générateur et interprète des perturbations, de la dynamique et de la régulation de l'œuvre. Nous pouvons ainsi dire que l'événement extérieur est quasiment inexistant; le référent objectif devient illusoire; la *mimèsis* s'en trouve inévitablement détrônée ou du moins reléguée au second plan.

Corrélativement, la prééminence des mouvements de l'âme et la réductibilité du champ d'autres personnages ont été mises en évidence par l'étude du schéma actantiel de *L'Enfant du Liban* : Nassim, personnage central, n'a devant lui qu'un seul protagoniste, Jad. Leurs émotions, désirs, rêves et obsessions seront *jure et facto* les forces agissantes qui commandent l'évolution de l'intrigue. Ce type d'aménagement, on le trouve également dans *Mon Vagabond de la lune* du père Labaki :

¹⁵⁵ L'étude des ouvrages cités et de tant d'autres fait l'objet de : A. Hytier, *La guerre*, Paris, Bordas, 1989. Cf. aussi, pour les représentations de la guerre dans la tradition littéraire libanaise, ici, Introduction, p. 20-22.

A part le prêtre, protagoniste-narrateur, les personnages, d'ailleurs peu nombreux, sont souvent anonymes et leur fonction se limite à tracer le cadre dans lequel, ou plutôt loin duquel, évolue le rêveur. En revanche, ce sont les mouvements de l'âme qui semblent assumer la majorité des rôles actantiels¹⁵⁶.

En face du héros, une autre présence surgit dans les deux romans et saura, tel un catalyseur, remettre en cause la crise de l'être et prêter à la reconstitution de ses *représentations* sur lui-même et sur le monde¹⁵⁷.

La bipolarité

Les fonctions narratologiques et actantielles de l'autre ne sont, dans *L'Enfant du Liban*, qu'une manifestation formelle du rôle déterminant que cet autre assume dans l'expérience de l'existence et dans la modification des représentations que le héros se fait de lui-même et de sa vie. Nous pensons qu'en ce rôle se condense une valeur philosophico-narrative de l'œuvre du père Labaki, selon laquelle la présence du partenaire est doublement indispensable ; d'une part, à la structure fictionnelle fondée sur la bipolarité et, d'autre part, à la constitution de l'être et à son salut. Cette association des aspects formels et des significations de l'œuvre peut servir d'exemple à une double vérité inhérente à la fiction littéraire. D'une part, l'analyse formelle peut assurer les bases d'une identification précise et non empirique des constructions fictionnelles mais, d'autre part, cette identification est insuffisante à interpréter son objet et sa place quant à la structure globale, pragmatique, de la fiction et quant à son sens en tant que phénomène littéraire et humain. Selon cette perspective, l'analyse formelle serait à la critique littéraire ce que l'enquête et l'ethnographie sont à la sociologie et à l'anthropologie.

¹⁵⁶ J. Omran, op.cit, p. 9.

¹⁵⁷ Le terme « représentations » est utilisé dans le sens de *représentations mentales* capables "d'attribuer une signification d'ensemble aux éléments issus de l'analyse perceptive", d'après J.-F. Richard, *Les activités mentales*, Paris, A. Colin, 1990, p. 9. Ou encore le 1^{er} sens donné au terme par J.-M. Schaeffer dans *Pourquoi la fiction ?*, p. 104, comme signifiant : « des « représentations mentales » de cette réalité, représentations induites par des expériences perceptives mais aussi par l'intériorisation [...] d'innombrables savoirs sociaux déjà élaborés sous la forme de représentations symboliques publiquement accessibles. »

Le rôle de l'autre dans la fiction du père Labaki sera davantage saisi si on le considère selon plusieurs perspectives. Or, même dans une optique linguistique et plus précisément sémantique, la communication ne s'établit qu'en présence de l'autre, ou comme le formule E. Benveniste : « Dès que le pronom *je* apparaît dans un énoncé où il évoque explicitement ou non le pronom *tu* pour s'opposer ensemble à *il*, une expérience humaine s'instaure à neuf... »¹⁵⁸ Bien loin des effets de cette relation sur la modalisation du discours, nous en relevons l'évidence d'une bipolarité, d'une communication personnalisée d'individu à individu, qui peut instaurer, en général, une *expérience humaine*, mais qui réussit, dans *L'Enfant du Liban*, à remplacer la société et l'humanité entière. Dans l'impasse qu'est devenue la vie de l'enfant meurtri par la guerre, seule la prise de conscience de la présence d'un autre avec lequel il communique pourrait lui ouvrir des horizons nouveaux.

Et d'ailleurs, dans une optique épistémologique, on sait la fortune qu'accordent psychologues et pédagogues à l'interactivité comme lieu d'accomplissement des phénomènes cognitifs¹⁵⁹. Il est vrai que ces processus débordent notre propos, mais il n'en reste pas moins vrai qu'ils peuvent élucider le mode de relations qui caractérise l'œuvre du père Labaki¹⁶⁰. Le partenaire -le prêtre dans *Mon Vagabond de la lune*; l'orphelin Jad dans *L'Enfant du Liban*- assume parfaitement dans les deux romans sa fonction déstabilisatrice qui provoquera le déséquilibre cognitif « intra individuel » et conduira à la construction de « schèmes » cognitifs nouveaux¹⁶¹. On dirait que les effets conjugués de la famille et de la communauté, dans le « chez nous au village » perdu, sont suppléés par la présence de ce partenaire.

¹⁵⁸ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale II*, op.cit., p. 68.

¹⁵⁹ Cf. G. Mialaret, *Sciences de l'éducation*, Paris, PUF, 2006.

¹⁶⁰ Nous analyserons en détail les fonctions et les modalités de cette interactivité dans la deuxième partie de notre essai.

¹⁶¹ Nous nous référons ici aux principes du Cognitivism et du Socioconstructivisme et en particulier à leurs applications aux sciences de l'éducation. cf. Ph. Meirieu, *Apprendre...Oui, mais comment*, Paris, éd. ESF, 1^{ère} éd. 1987, 19^{ème} éd. 2004; J.-P. Astolfi, *L'École pour apprendre*, Paris, éd. ESF, 1^{ère} éd. 1992, 7^{ème} éd. 2004.

Un modèle d'univers authentique

L'exploration sélective des composantes narratologiques, linguistiques et stylistiques a permis de restituer le modèle d'univers construit dans *L'Enfant du Liban*. Cette globalité n'est accessible qu'en considérant l'apport de chaque instrument selon sa fonction pragmatique qui, seule, prête à son inscription dans le dispositif fictionnel propre à l'œuvre. Le moyen d'accès à l'univers fictif est l'identification de son vecteur d'immersion, celui de la « *feintise d'actes mentaux* » qui prête à la modalité d'« *intériorité subjective* » propre à ce roman. La comparaison entre deux romans du père Labaki a permis de vérifier l'insuffisance des techniques narratologiques et structurales, ainsi que leurs écueils tautologiques si elles ne sont pas intégrées dans une ligne pragmatique bien déterminée. Loin de tracer des schémas figés, l'analyse de *L'Enfant du Liban* a permis de dégager des réseaux de relations qui rallient l'auteur, le monde de l'œuvre et les lecteurs.

La deuxième observation concerne les visées de l'énonciation. Or, l'investigation de la "périphérie" du roman a suscité judicieusement l'émission d'hypothèses qu'il fallait aussitôt mettre à l'épreuve puisqu'elles risquaient de porter atteinte à l'intégrité de la création littéraire. L'étude de la stratégie énonciative et des voix narratives fut décisive quant à l'invalidation de ces hypothèses tout en prouvant la cohérence de la fiction et l'absence de discours moralisants. L'association du *paratexte* au mode énonciatif a donc décelé une concordance profonde de signification : la portée référentielle et discursive du titre et de l'avant-propos concourent aussi bien que la narration intérieure à nourrir la représentation d'un *modèle d'univers* symbolique construit, dans l'œuvre du père Labaki, sur l'intériorité affective¹⁶².

¹⁶² Dans *P.F.?*, p. 260, 261, J.-M. Schaeffer estime que le critère de succès de la fiction verbale est sa capacité à créer un « modèle d'univers ».

Enjeu et enjeux

L'enjeu fictionnel de cette autobiographie fictive, qui se manifeste par le sort du héros Nassim, a eu donc au terme de la fiction une issue positive : ayant perdu ses parents, son village et la parole, l'enfant qui refusait la réalité et les autres retrouve enfin goût à la vie et à l'amitié. Dépassant la réponse spontanée à une situation de guerre, l'enjeu fondamental, « métareprésentationnel », résiderait dans l'équilibre, rompu sous l'effet de la guerre, entre la réalité et l'âme, mais qui se rétablit à la fin grâce à *l'amour*. Le modèle représentationnel de *L'Enfant du Liban* cherche à promouvoir, non une représentation de la guerre, mais la tendance à l'omettre afin d'immerger dans une expérience bienfaisante d'amour et de salut. Celle-ci deviendrait le foyer dans lequel se manifeste la « vision » de l'être et du sens de la vie et, simultanément, la valeur transcendante de cette fiction littéraire. Cependant, cette valeur n'est décelable qu'au-delà du monde fictionnel, selon lequel *l'amour* prend la forme banale d'une attention particulière et d'une compassion portées par un orphelin pour un autre. La « clef » de l'œuvre du père Labaki serait à découvrir dans la nature de cet amour et dans ses rapports aux configurations de *l'être-au-monde*.

Mais avant d'aborder les valeurs transcendantes de ce roman du père Labaki, nous nous demanderons, à la lumière de notre perspective comparatiste, si les parentés avec d'autres romans –dates de production et de réception, identité d'auteurs, « référentialité » à la guerre libanaise du dernier quart du XXe siècle– engendrent les mêmes représentations ou expriment les mêmes enjeux, tant fictionnels que métaphysiques. Nous aurons donc, dans la deuxième séquence de cette première partie, à cerner les particularités du dispositif fictionnel institué dans *L'Aveugle de la cathédrale* de Farjallah Haïk et à en comparer les modalités de choix, les effets et les enjeux avec ceux de *L'Enfant du Liban*.

Première partie (I)
Deuxième séquence (B)

Statut du modèle représentationnel dans
L'AVEUGLE DE LA CATHÉDRALE

De Farjallah Haïk

Ou

LA GUERRE AUX SYMBOLES

Alors que l'univers fictionnel de *L'Enfant du Liban* se déploie en marge de la guerre pour représenter ses répercussions et ses effets dans l'imagination et la conscience de l'une de ses victimes, celui de *L'Aveugle de la cathédrale* transporte le lecteur au cœur de la guerre vécue par les personnages dans toutes ses péripéties et son immédiateté. Même si quelques scènes sanglantes sont évoquées rétrospectivement dans le premier roman, elles le sont avec le plus de sobriété et de pudeur possibles ; et il n'y est guère question de ses causes, de ses agents ni de son déroulement, comme si c'était un combat sans combattants. On dirait que la guerre y est dépouillée de ses détails horribles, instantanés, comme s'il s'agissait des bienséances les plus strictes dans un spectacle classique. A cette généralisation de la Guerre, devenue davantage un concept qu'une réalité, s'oppose dans le roman de Haïk une vision désillusionnée d'une guerre regardée face à face, représentée et « vécue » momentanément avec tout son cortège de haine, de peur et de monstruosité inimaginables. Ces constatations peuvent donner à croire que la représentation d'événements prime dans cette fiction celle du mouvement intérieur ou qu'au symbolisme qui caractérise *L'Enfant du Liban* s'oppose dans cette fiction un réalisme qui plongerait le lecteur dans le pathétique d'une représentation anecdotique de la réalité. Néanmoins, C'est à la lumière de l'exploration du système représentationnel qu'il serait possible de déterminer la nature et les spécificités de cette fiction.

I-B. ANTICIPATION

La simple lecture de *L'Aveugle de la cathédrale* fait spontanément émerger les deux thèmes directeurs de l'amour et de la guerre qui transpercent également l'organisation de la fiction dans *L'Enfant du Liban*. Mais cette similitude thématique est dépourvue de sens et n'implique aucune parenté quant aux représentations, aux enjeux et aux choix que sous-tend chaque modèle représentationnel. Le repérage de ce dernier

requiert une compréhension précise de la composition du dispositif fictionnel qui s'actualise par la combinaison de tous les procédés mis en œuvre.

La solennité

Le titre du roman, *L'Aveugle de la cathédrale*, se présente comme une périphrase qui se substitue au nom propre du héros. Etant le premier stimulus de représentations et d'anticipation au sens, il aura ses effets sur la formation des attentes du (prochain) lecteur. Signe motivé, cette périphrase dépasse sa fonction synonymique pour évoquer le personnage dans les manifestations mêmes de son existence, et le place déjà dans un cadre solennel. Il est vrai, qu'en tant que substitut, cette périphrase exprime une désignation du personnage, mais elle n'en porte pas moins, dans une perspective intentionnelle et même dénotative, une valeur de caractérisation. Elle lui confère en effet, au-delà de ce surnom, un caractère physique distinctif, celui de la cécité, et un autre situationnel spatial, celui de la cathédrale, riche en connotations architecturales, morales et religieuses qui soutiennent l'évocation de la solennité.

Notons aussi que, par l'effet de l'article défini qui actualise les deux noms, les « objets » se présentent à notre esprit comme *individualisés* et jouissant d'une *notoriété* reconnue¹⁶³. Contrairement à la dimension générique et symbolique du titre de *L'Enfant du Liban*, la détermination authentifie ici l'aveugle et la cathédrale comme exclusifs et nous met au seuil d'une expérience individuelle dont la représentation ne semble pas avoir explicitement des prétentions symboliques ou idéologiques.

Ces significations seront encore mieux nuancées si l'on analyse la composition de cette expression. Formée par l'association de deux substantifs, un déterminé suivi d'un déterminant auquel il est relié par le « joncteur »¹⁶⁴ *de*, elle pose déjà a priori la

¹⁶³ Cf. M. Cressot, *Le Style et ses techniques*, Paris, PUF, 9^{ème} édition, 1967, p. 117.

¹⁶⁴ Terme utilisé par E. Benveniste dans *Problèmes de linguistique générale*, Paris, op.cit., p. 175.

subordination de l'aveugle à la cathédrale comme une réalité indiscutable avant même que le type de subordination ne soit élucidé au cours de la narration. Cette relation de « contiguïté positionnelle et sémantique »¹⁶⁵, exprimée par la détermination, serait-elle d'appartenance, de localisation spatiale, d'origine ou de destination ? Le lecteur apprend que la cathédrale est, spatialement, le cadre habituel et quotidien de la vie de l'aveugle. Mais nous supposons que le titre condense une relation abstraite et spirituelle qui dévoilerait l'une des significations de l'œuvre, de telle sorte que la cathédrale soit dotée d'une dimension existentielle transcendante.

Le contrat de feintise ludique

Aucune indication dans le roman sur le narrateur, aucun signe de sa présence. Aussi son identité reste-t-elle confuse tout comme ses rapports à l'histoire ou les circonstances de la narration. Seule transperce sa fonction de rapporteur de la fiction selon les normes de la forme *extradiégétique-hétérodiégétique*¹⁶⁶, comme par exemple, dans ces premières lignes du roman :

Depuis des mois, en allant à l'école et en en revenant, Hala passait deux fois par jour devant la grande cathédrale. Sur le parvis, se tenait un jeune homme qui avait toujours les yeux baissés. Il jouait au luth et chantait des chansons tristes.¹⁶⁷

Ces informations prennent dans la structuration de la feintise partagée l'aspect de faits réels communiqués au lecteur par un narrateur anonyme. Cette démarcation entre le narrateur et le contenu de la fiction est explicitée par la narration à la troisième personne : sa fonction d'intermédiaire entre l'histoire et le lecteur ne s'assume pleinement qu'à travers la relation verbale et suivant le vecteur d'immersion qui est, d'après J.-M.

¹⁶⁵ Cf. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, op.cit, p. 61-67.

¹⁶⁶ *F.3*, p. 255.

¹⁶⁷ *A.C.*, p. 7.

Schaeffer, celui de la *feintise d'actes de langage*¹⁶⁸. Un tel type d'entrée dans l'univers fictionnel circonscrit les dispositions cognitives du récepteur dans l'espace des faits et des événements qui lui seront rapportés. Ce premier code du *contrat de feintise ludique* est d'ailleurs authentifié de par sa compatibilité avec l'exclusivité du personnage que nous avons dégagée dans les significations du titre.

Stratégie narrative

Cependant, une précision s'impose ici, quant au temps de la narration, qui aurait ses conséquences sur les représentations qu'on se fait de la situation temporelle du narrateur par rapport à l'histoire. Le premier mot du roman qu'on retrouve dans le passage déjà cité est l'indicateur de durée inachevée « Depuis », déictique temporel puisqu'il situe d'habitude le fait entre deux limites, celui du passé comme point de départ et celui de l'actualité qui en constitue le prolongement. Peut-on en conclure que l'énonciation narrative se produit « des mois » après le déroulement prétendument réel de l'histoire ? Ou ne serait-ce, en raison de l'utilisation de l'imparfait, qu'une marque de la projection du narrateur dans l'actualité du personnage et donc un changement de focalisation ?

Un autre indice est celui de l'usage intrigant du passé composé tout le long du récit au lieu du passé simple. Nous ne nions pas l'effet de naturel et de spontané que le passé composé ajoute à la simplicité de l'histoire de ces deux êtres liés « l'un à l'autre dans la première innocence du monde »¹⁶⁹. Mais, d'une part, cet effet de réel ne serait valable que dans les cas où cette forme est utilisée dans le discours direct qui véhicule les paroles des personnages. Et, d'autre part, nous ne croyons pas que ce soit, de la part d'un grand romancier tel Farjallah Haïk, le choix exclusif du registre courant pour formuler le discours d'un narrateur qui dit de même, par exemple, « Puis elle l'a effacée d'un

¹⁶⁸ Cf. *P.F.* ?, p. 245,246.

¹⁶⁹ *A.C.*, p. 70.

battement des paupières. Elle avait peur que la Hala du miroir ne devînt la vraie »¹⁷⁰. Ce choix ne serait-il pas, au-delà des effets de simulation, porteur d'un parti stratégique plus fondamental ? Selon l'avis de R. Barthes :

[...] lorsque, à l'intérieur de la narration, le passé simple est remplacé par des formes moins ornementales, plus fraîches, plus denses et plus proches de la parole (le présent ou le passé composé), la Littérature devient dépositaire de l'épaisseur de l'existence, et non de sa signification.¹⁷¹

Cette problématique de la valeur pragmatique de cet emploi aura à être examinée lors de la restitution du cours narratif.

Mais, en deçà de cette problématique, et sur le plan représentationnel, il s'agit, estimons-nous, plutôt que d'un aspect formel, d'un choix inhérent à la stratégie narrative. En exprimant l'antériorité par rapport au présent du discours, le passé composé localise l'histoire dans un passé proche de l'énonciation comme si c'était un procès informatif ; son emploi concourt avec celui du déictique « depuis » à placer l'acte narratif peu de temps après l'histoire. En adhérant progressivement à l'univers fictionnel, le lecteur sera si imprégné par cette proximité temporelle qu'il s'imaginera suivre dans sa « fraîcheur » une aventure récemment vécue. Sa posture sera celle du récepteur d'une *narration naturelle*. Mais du côté du narrateur, cette proximité temporelle aurait des répercussions sur ses rapports à l'histoire et aux personnages et sur la manière dont se manifestent ces rapports à travers les perspectives narratives.

I-B.1. LA DENSITÉ NARRATIVE

On remarque l'enchâssement, à l'intérieur de l'instance narrative *extradiégétique* de base, d'un récit second dont l'instance est *intradiegétique*. C'est le héros *Bachir* qui fait à l'autre protagoniste, *Hala*, le récit de sa vie antérieure en utilisant la première

¹⁷⁰ A.C., p. 27.

¹⁷¹ R. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, op.cit, p. 27.

personne¹⁷². Récit *autodiégétique* manifestement autonome, cette séquence porte toutes les marques du discours narratif, celles du locuteur (*je, me, moi, mon,...*), celles du destinataire (*tu, ton*), déictiques spatiales et temporelles, présent de l'énonciation,... Néanmoins, son statut de récit au second degré et son incorporation au récit *extradiégétique* sont explicitement marqués par deux indications -l'une au début « *disait-il* », l'autre à sa fin, « *a-t-il conclu* »- qui constituent la seule intervention du narrateur « premier ».

Le métadiégétique

Ce récit inséré que G. Genette appelle *métadiégétique* donne dans le roman l'illusion d'un modèle « autobiographique »¹⁷³. Le héros y explique à sa compagne ses origines, son malheur d'enfant « bâtard » et d'aveugle de naissance, sa vie en marge dans l'orphelinat et le développement exceptionnel de son monde intérieur et de ses autres facultés perceptives. Il exprime sa « vision » propre du monde et ses opinions sur la vie et les autres. Il évoque surtout longuement le rôle décisif qu'a joué le prêtre dans les mutations profondes de sa vie réelle et de sa conscience ainsi que de ses relations avec les éléments, la musique et le Christ : c'était une révélation et une renaissance¹⁷⁴. La connaissance de la situation de l'aveugle avant sa rencontre avec la fillette est donc assurée par le passage d'un niveau narratif à l'autre grâce à l'analepse récapitulative qui ne manque pas de rappeler les longues évocations rétrospectives du village que nous avons analysées dans *L'enfant du Liban*. Quant à la fonction de ce récit second par rapport au récit premier, on peut, d'après la consultation de son contenu, dire qu'elle est essentiellement explicative. Mais on peut se demander pourquoi le narrateur premier n'a pas assumé cette tâche explicative.

¹⁷² A.C., p. 56 – 61.

¹⁷³ Cf. F.3, p. 241 – 243.

¹⁷⁴ Dans ce roman aussi, le personnage principal qui joue le rôle de partenaire est un prêtre.

Enchâssement pragmatique

La tâche de narration du passé du héros est « reléguée » au personnage qui, le plus naturellement du monde, satisfait la curiosité de la jeune fille récemment rencontrée, de même que celle des lecteurs, en évoquant sa vie antérieure. Cet épanchement trouve aussi sa justification dans la logique interne de la fiction selon laquelle l'aveugle s'impose longtemps un silence énigmatique quand la fille lui pose des questions concernant la genèse de sa dépendance à la cathédrale et au prêtre. Le récit de son passé prend ainsi la forme d'une confidence si on le situe dans le temps de la fiction et dans ses circonstances spécifiques. Or il s'est produit lors de la réclusion des deux personnages dans la soupente, près du clocher de la cathédrale, alors que les combattants se mettaient en bas à leur entreprise de destruction et de pillage. Et cela relève, pragmatiquement, de son enchâssement dramatique dans le cours de la fiction. La confidence vient donc à un moment chronologique et psychologique crucial où le danger d'une mort imminente unit le sort de ces deux êtres et les incite à mieux se souder en écartant le malentendu passé et les secrets d'une vie éphémère. Aussi faut-il signaler, qu'à l'exception du prêtre, Bachir n'a jamais adressé la parole à personne. Sa confidence à la « fillette » s'explique par l'amour qu'elle seule a pu lui inspirer et qu'il finit par avouer vers la fin du roman¹⁷⁵. Cette constatation confirme la place que le thème de l'amour occupe dans le roman. Un rapport rétrospectif aurait négligé cette étape de l'évolution des relations entre les deux protagonistes et aurait manqué cet aspect humain et psychologique de la représentation s'il avait été fait par un narrateur omniscient.

¹⁷⁵ Ne l'ayant jamais appelé par son prénom, Hala, le héros de *L'Aveugle de la cathédrale* l'interpelle tout au long du roman par ce surnom qui évoque la tendresse, mais probablement aussi en raison de leur différence d'âge. Il lui dira plus tard, p.59 : « J'ai maintenant vingt-sept ans, presque le double de ton âge. ». Mais, d'un point de vue pragmatique, nous pensons que la récurrence de ce surnom place déjà la représentation des intentions du personnage dans un cadre d'innocence et de chasteté.

Nous pensons que cette séquence *autodiégétique* à focalisation interne ne perdrait rien des valeurs de sa focalisation à être remplacée par une autre *hétérodiégétique* adoptant la même focalisation. La différence serait naturellement un changement de voix narrative mais, comme nous venons de le montrer, il ne s'agit pas ici d'un enjeu de perspective mais d'un enjeu d'*identité narrative* et de situation du narrateur : ce changement, loin d'être fortuit, relève d'un choix stratégique inhérent à la modélisation de l'univers fictionnel.

La perspective du héros

La pertinence de cette séquence s'explique justement par sa double insertion dans le monde fictionnel représenté : elle fait partie de l'histoire en tant que contenu fictionnel et en tant qu'acte narratif. Celui-ci ne peut nullement être considéré à part ni classé au même niveau de la narration « première » puisqu'il est subordonné génétiquement à l'histoire comme tant de dialogues qui abondent dans ce roman et dans le genre romanesque en général. Le décalage entre cette séquence et les autres dialogues tient à une disproportion quantitative -une seule réplique de six pages- non d'une différence de nature. Et n'oublions pas que cette séquence est instituée par le narrateur au milieu de son récit sous la forme d'un discours direct rapporté, procédé courant de la relation narrative qui témoigne de la grande liberté de manipulation dont jouit le narrateur plutôt que d'une altération de son statut ou d'une « intrusion » d'un narrateur second¹⁷⁶.

L'adoption de ce procédé reflète donc un changement de la perspective du narrateur, celui du passage à la focalisation interne du héros, non une concession de son statut. Cette distinction nous renvoie à la première fausse impression du lecteur qui associe ce récit *métadiégétique* au modèle « autobiographique ». Or, loin de répondre

¹⁷⁶ Nous avons déjà cité plus haut, p. 77, les marqueurs explicites de la narration « *disait-il* » et « *a-t-il conclu* » qui restreignent l'autonomie de ce dialogue et mettent en lumière la présence du narrateur.

au *pacte autobiographique*¹⁷⁷, cette séquence s'incorpore naturellement dans la fiction *hétérodiégétique*, tout en marquant un temps fort de la focalisation interne, mais aussi une étape-clef de la structure de l'univers fictionnel. L'identité de l'aveugle et ses choix seraient restés énigmatiques pour la « fillette » et pour le lecteur s'il avait gardé son habituelle discrétion. Le changement de perspective, comme tout autre choix d'ordre opérationnel, répond certes à une nécessité de fictionalisation ; mais nous pensons que sa première raison d'être est son adéquation au système global dont le principe directeur est l'intentionnalité de la fiction. Ainsi, l'insertion de cette séquence marque, à notre avis, un moment crucial de la fiction, riche en significations sur l'identité de la fiction et du personnage. Paul Ricœur affirme que « C'est à l'échelle d'une vie entière que le soi cherche son identité »¹⁷⁸. Et c'est cela qui fait la place particulière du récit de vie rendu par le héros et sa valeur que nous appellerons sa « densité narrative ».

I-B.2. LA MODÉLISATION FICTIONNELLE¹⁷⁹

La disposition de la voix narrative, hétérodiégétique dans *L'Aveugle de la cathédrale*, nous l'avons identifiée pragmatiquement en tant que code de base du contrat qui oriente le partage de la feintise ludique et régit la modélisation. Le deuxième code ou plutôt le paramètre de modulation du premier serait le choix du (des) type(s) de focalisation dont l'effet directement opérationnel est de maintenir la régulation des « informations » et leur inscription dans l'univers fictionnel. L'on pourrait ainsi dire, par simplification, que la *voix* narrative précise l'identité du narrateur et son statut par rapport à la fiction en tant qu'unité, alors que la *perspective* spécifie ses rapports au personnage

¹⁷⁷ Dans *Le Pacte autobiographique*, Paris, Du Seuil, 1975, Lejeune définit comme critère d'identification de l'autobiographie celui de l'identité du nom qu'il formule, p. 23,24 : « L'autobiographie (récit racontant la vie de l'auteur) suppose qu'il y ait *identité de nom* entre l'auteur (tel qu'il figure, par son nom, sur la couverture), le narrateur du récit et le personnage dont on parle. »

¹⁷⁸ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Du Seuil, 1990, p. 139.

¹⁷⁹ Ce concept est posé par J.-M. Schaeffer comme équivalent de « la nature représentationnelle de la fiction ». Cf. *P.F.*?, p. 260,261.

ou plus exactement sa manière de voir et de faire voir telle « information », tel épisode ou tel objet quelles que soient, quantitativement ou qualitativement, leur place ou leur fonction dans l'unité fictionnelle. Il s'ensuit qu'on peut retrouver souvent dans un roman des changements de perspective ainsi que l'affirment depuis un demi-siècle théoriciens et critiques, tel G. Genette qui postule que « le parti de focalisation n'est pas nécessairement constant sur toute la durée du récit [...] La formule de focalisation ne porte donc pas toujours sur une œuvre entière, mais plutôt sur un segment narratif déterminé »¹⁸⁰. Aussi chercherons-nous à dégager la perspective ou la variété de perspectives, leur fonctionnement et le mode de régulation dont elles procèdent au niveau de la stratégie narrative.

La hiérarchisation des informations

On rencontre souvent, dans les vingt-quatre chapitres qui composent le roman, des passages de discours direct rapporté plus ou moins longs, mais dont le plus ample est la séquence *autodiégétique* déjà citée. Loin de travestir la valeur de cette forme en une seule fonction « vulgarisante » et réductrice, nous en sonderons pragmatiquement le statut d'après sa (ses) manière(s) d'incorporation dans le dispositif fictionnel. L'indicateur selon lequel sera conduit ce sondage est l'identité du locuteur alors que ses critères de vérification seront le vecteur d'immersion et la posture d'immersion. Nous excluons à bon escient de ces dialogues les interventions occasionnelles des personnages secondaires tels que le marchand d'illusions, le père de Hala, sa mère, l'épicier ou sa femme, bribes de conversations qui se rapportent souvent aux faits et aux événements simulés et assument une fonction *référentielle*¹⁸¹. Nous distinguons alors deux ensembles : celui de la fillette,

¹⁸⁰ F.3, p. 208.

¹⁸¹ Loin de la « référentialité » de la fiction, il s'agit ici de la fonction du discours (des personnages), abordée d'après la théorie des fonctions du langage développée dans R. Jakobson, *Essai de linguistique générale*, op.cit., p. 213-220.

Hala, et celui du héros, Bachir, tous les deux insérés dans le contenu fictionnel par le narrateur qui en assume explicitement la tâche narrative par l'emploi de verbes introducteurs au passé composé ou à l'imparfait, comme « a demandé », « a dit », « disait », « criait », « a murmuré », « a ajouté ».

Le discours est mené selon la focalisation interne du locuteur qui est ici le personnage. Mais cette focalisation génétiquement sémantique est nécessairement transitive dans le sens que sa relation à son *sujet* est insuffisante et qu'elle ne peut exister ni avoir une signification qu'en présence de son objet. Cet *objet* sera identifié comme étant la visée de la communication verbale qui détermine, selon R. Jakobson, les fonctions du langage. Cette approche ne vise pas à analyser les moyens linguistiques en eux-mêmes, mais à mieux cerner, par leur biais, les interférences de ces fonctions dans le roman de F. Haïk et leur effet sur la construction et la réception de la feintise ludique.

La réduction du référentiel

En considérant le discours direct du héros, on y trouve certes des manifestations de la plus commune de ses fonctions, dite référentielle ou dénotative. Mais on constate qu'elle n'y occupe qu'une part marginale. Quantitativement, parce qu'on doit souvent lire plusieurs pages pour pouvoir dissocier une seule réplique qui ne soit pas orientée vers l'intériorité du personnage ; qualitativement, parce que cette fonction dénotative s'investit dans des situations quotidiennes banales et, dramatiquement, parce qu'elle ne couvre que quelques épisodes de l'instauration de la situation initiale. Par exemple, l'une de ces brèves conversations que le héros échange avec Hala, lors de leurs premières rencontres :

- Bonjour, fillette, a-t-il dit.
Il l'a reconnue au bruit de ses pas [...]
- Ça va aujourd'hui ? a-t-il repris.
- Oui, ça va ... Tu n'étais pas là hier l'après-midi.

- Le prêtre m'a demandé de chanter pour les vêpres. J'ai pensé que tu entrerais à l'église.¹⁸²

La réduction de la fonction dénotative dans le discours de *Bachir* est importante dans la mesure où elle démontre qu'il se préoccupe moins du contexte réel et du déroulement des événements –même les péripéties les plus périlleuses de la guerre– que de ses propres représentations.

La Conceptualisation

Corrélativement, l'introversion du héros se manifeste constamment dans les dialogues avec « la fillette », qui convergent indéniablement vers la fonction *expressive*. Il ne communique le moindre fait ou la moindre information, il ne les reçoit guère dans leur matérialité concrète, mais il les convertit en une autre réalité abstraite qu'il se représente comme dépouillée de son caractère physique arrogant et particulier. Ainsi, pendant leur séquestration dans la soupenne de la cathédrale, quand Hala lui a dit qu'elle est musulmane,

- C'est merveilleux ! a-t-il dit. C'est merveilleux, cette fraternité humaine qui fait du bien comme un pain chaud.

A peine a-t-il fini de parler qu'une grande explosion s'est produite dans la rue¹⁸³.

Sans parler du caractère sinistre et amer de *l'oxymore contextuel*¹⁸⁴, nous nous préoccupons ici du caractère générique de la représentation mentale qui s'élabore chez l'aveugle : la découverte de l'appartenance confessionnelle de Hala n'est pas considérée dans sa réalité individuelle (sentiments d'amour ou de solidarité partagés entre l'aveugle qui est chrétien et Hala qui est musulmane), ni dans son contexte social et temporel (haine

¹⁸² A.C., p. 24.

¹⁸³ A.C., p. 46.

¹⁸⁴ Nous avons préféré cette formule à celle de contraste parce qu'elle montre mieux, à notre avis, l'opposition flagrante entre deux « vérités » unies, non seulement par contiguïté syntaxique et formelle comme dans le cas de l'oxymore, mais par contiguïté énonciative et situationnelle : deux manifestations inconciliables de la « fraternité » prétendue entre musulmans et chrétiens n'excluent-elles pas cette fraternité ? Serait-ce l'ironie amère de F. Haïk face aux illusions et à la naïveté des personnages ?

et massacres entre musulmans et chrétiens ; suites possibles de leur séquestration). Dans la conscience du héros, le cas se mue en concept (la fraternité), l'individu devient symbole de l'humanité tout entière.

Ailleurs, ce sont les affects qui actualisent la fonction expressive sans qu'il y ait toutefois de fortes émotions comme la haine, la colère ou la peur. Ce sont plutôt des états de conscience que des réactions instantanées à des stimuli circonstanciels. Face au péril que les deux protagonistes encourent à tout moment, voici la tendance du héros à l'abstraction: « - Je n'ai pas peur, disait Bachir. C'est [la guerre] un simple mouvement d'horlogerie sertie au cœur de l'histoire. Il se déclenche, et c'est tout. [...] »¹⁸⁵. Il y va de même quand il s'agit de l'expression de ses goûts ou de sa pensée de sorte que tout ce qu'il expérimente semble se codifier à nouveau et se transmuier par le « processeur » géant de la cognition et de l'imaginaire suivant ses propres codes. Les objets, les êtres et les faits sont alors considérés selon un point de vue transcendantal qui universalise les éléments les plus divers et donne à la parole de l'aveugle toutes les valeurs d'un monologue intérieur.

La vérité intérieure

C'est en raison de cette visée du discours direct rapporté du héros que nous lui rattachons les rares passages de discours indirect libre éparpillés dans le roman. C'est le même monde intérieur que recèlent les deux styles ; c'est la même transcendance qui commande l'expérience perceptive et cognitive de l'être. Comparons, à titre d'exemple, ces deux passages dont l'un est formulé en discours direct rapporté, l'autre empruntant la forme de discours indirect libre :

- [...] J'avais dans les narines une odeur de thym et de genévrier. Tout y était silence. Il m'a semblé entendre la respiration des feuilles et le battement de la sève comme du sang. [...] Je dissocie et recompose le réel selon mon cœur, selon ma vérité intérieure.¹⁸⁶

¹⁸⁵ A.C., p. 45.

¹⁸⁶ A.C., p. 60.

- Il [l'amour] se confond avec le torrent de notre sang. C'est une parcelle d'infini. Que Hala se désincarne, qu'elle soit une plante ou un objet quelconque, elle restera pour lui ce reflet d'éternité qui nous touche et nous met en état de grâce.¹⁸⁷

L'expérience rapportée dans les deux discours, qu'elle soit perceptive ou cognitive, montre la même concentration sur la « *vérité intérieure* » et la manière dont la cognition rapproche les éléments extérieurs et les personnes pour les amalgamer en un tout cohérent.

Les opérations mentales actualisées dans ce roman, leur dynamique et les procédures cognitives de leur constitution sont-elles en rapport avec la cécité du personnage ? Comment la représentation mentale d'objets matériels et de personnes physiques se construit-elle à partir du vide de la perception visuelle ? Comment l'objet confus et jamais vu peut-il se métamorphoser en une représentation mentale nette et évidente ? Une étude spécialisée de la cognition et de la métacognition chez les aveugles de naissance saurait répondre à ces questions et dévoiler l'une des richesses de ce roman. Mais telle recherche déborde le cadre de notre recherche qui visera, à travers le modèle représentationnel, à saisir les représentations telles quelles, non les mécanismes mentaux de leur génération, tâche qui dépasse d'ailleurs nos compétences.

Toutes nos remarques sur le fonctionnement du discours de l'aveugle et ses visées montrent la primauté des actes mentaux comme *vecteurs d'immersion* et *l'aspectualité* dominante comme étant celle de l'expérience *intérieure*.

I-B.3. FOYER DE MÉDIATIONS

Quand nous avons examiné l'instance narrative –hétérodiégétique– de base, nous avons passé sous silence la problématique de sa focalisation. Ce choix était dû en premier lieu à la perspective dominante qu'adopte le narrateur et qui est incontestablement celle de la fillette. D'ailleurs, les quelques brefs et rares passages à focalisation externe sont

¹⁸⁷ A.C., p. 76.

difficilement identifiables dans le roman. Ensuite, nous avons trouvé, dans l'analyse des passages narrés selon le point de vue de l'aveugle –qu'ils soient rapportés sous la forme de discours direct ou indirect libre– que leur valeur est plutôt d'ordre qualitatif que quantitatif, et que leur pertinence procède de leur fonction expressive, non de leur fréquence. Il s'avère donc naturel que le roman donne l'impression d'une narration menée selon la perspective de la fillette.

Médiation « fictionnelle »

Contrairement à la portée *expressive* de la parole du héros, le discours direct rapporté de l'assistante, Hala, semble n'occuper qu'une fonction référentielle. D'une part, par le biais du dialogue, elle donne à l'aveugle et aux lecteurs des informations sur son identité, son âge, sa vie à l'école et sa famille... D'autre part, ce sont ses paroles qui établissent le pont entre l'aveugle et la réalité extérieure qu'elle lui transmet au fur et à mesure du déroulement de leur aventure. Bachir lui-même l'a remarqué pendant leur claustration dans la cathédrale : « Je vis dans cette cathédrale. Mais je ne connais que peu de choses de ce qui l'entoure. Tu le verras pour moi. »¹⁸⁸ Destruction, meurtre, explosions, horreurs, plusieurs épisodes de cette guerre sont perçus par l'aveugle à travers les propos de la fillette Hala. En outre, ses remarques et ses questions agissent, tel un catalyseur, et incitent l'aveugle à sortir de son mutisme et à extérioriser sa pensée : c'est la « fillette » qui assure le lien entre l'aveugle et le monde « réel » dans lequel il vit.

D'autre part, ces fonctions assignent au discours direct de Hala le même vecteur d'immersion de la « *feintise d'actes de langage* » que nous avons dégagé dans l'instance narrative de base. La modalité selon laquelle son discours s'inscrit dans l'univers fictionnel semble s'adjoindre à celle du narrateur qui prétend rapporter « au second

¹⁸⁸ A.C., p. 61.

degré » les faits « naturels » rapportés au premier degré par Hala à l'aveugle, à savoir celle de la « *narration naturelle* ». Rappelons qu'il ne s'agit nullement d'une ambiguïté de l'identité, mais d'un narrateur qui choisit de rapporter des parties de l'histoire par l'intermédiaire d'un personnage et, par conséquent, selon le foyer de focalisation de ce dernier.

Médiation narrative

S'agit-il d'objets matériels (sa maison, la rue, l'école, la cathédrale, le cimetière, etc.), de personnes (ses parents, le prêtre, l'aveugle, les copines, etc.), de faits, de conditions sociales, de mœurs, des opinions de son père ou de Bachir, de ce que disent les gens et les journaux, tout est présenté tel qu'il est perçu par cette adolescente de quinze ans, qui découvre aussi bien le monde réel et cruel des adultes que l'émerveillement du premier amour. Voici, par exemple, le portrait de Bachir :

Elle voyait la silhouette de Bachir se profiler dans le rectangle de lumière. Elle était frappée par la pureté du front, par les lèvres serrées. Il s'en dégagait une puissance et une douceur royales. Les veines bleuâtres affleuraient à peine sur la peau, dessinant un réseau semblable aux nervures d'une feuille de rosier. Bachir est venu ensuite s'asseoir sur le sol, presque à ses pieds. Elle pouvait maintenant détailler la ligne des mâchoires, le menton saillant, le nez à la racine étroite. Quelle beauté !¹⁸⁹

Cet extrait, choisi parmi tant d'autres, présente un exemple typique d'une narration à focalisation interne selon laquelle le narrateur fait le portrait de l'aveugle tel qu'il est vu et cristallisé par la fille amoureuse.

Mais une distinction s'impose quant à la fonction stratégique de ce type de focalisation par rapport au dispositif fictionnel. Si nous avons identifié, dans la partie réservée à l'aveugle, la même focalisation interne en tant que procédé introduisant la fonction *expressive* et, par conséquent, en tant qu'indicateur du vecteur d'immersion d'actes mentaux, il serait erroné d'attribuer à la même perspective la même signification

¹⁸⁹A.C., p. 49.

dans le cas de la fille ou dans tout autre cas. Et, par ailleurs, en analysant l'exemple cité, on trouve que la fille n'est pas « vue » dans son intériorité, ni comme une « conscience-en-soi ». Elle est plutôt saisie dans sa conscience immédiate des choses et dans ses attitudes vis-à-vis de ce qui l'entoure ; ce n'est pas elle ni ses pensées que la narration vise. C'est l'aveugle qui en est ici la seule cible.

Ce choix narratif se perpétue tout au long de la narration et rares sont dans le roman les cas qui mettent au premier plan les sentiments de la jeune fille. La cible de la narration n'est certes pas toujours l'aveugle, mais quelles qu'en soient les variations, c'est *l'objet narré* qui occupe la première place. C'est-à-dire qu'elle n'est, elle-même, que rarement l'objet de la narration. Elle en est plutôt la *médiatrice*, comme si elle s'interposait entre le narrateur et le monde de la fiction. On en déduit que la fonction de cette focalisation est essentiellement référentielle et qu'elle va de pair avec la narration verbale que nous avons discernée dans l'instance narrative de base. En revanche, il reste à vérifier si les abondants passages rapportés selon le point de vue de l'adolescente en style indirect libre assument le même rôle.

Médiation émotionnelle

Ces passages au style indirect libre parsèment fréquemment le récit et actualisent le monologue intérieur par lequel, selon G. Genette, la focalisation interne est *pleinement réalisée*¹⁹⁰. Quelques-uns d'entre eux expriment la pensée de la fille, ses soucis, l'idéalisation de son idylle ou les alternatives qu'elle envisage dans les moments critiques de leur aventure, comme dans cet exemple :

Toujours hantée par l'idée d'un incendie possible, elle a fait un plan. **Si le feu se déclarait dans la cathédrale, elle s'enfuirait par là. Mais Bachir ne pourrait pas sauter. Il se briserait les os... Tant pis, elle ne l'abandonnerait pas. Ils mourraient ensemble** Du côté de la rue, des forcenés noirâtres, des

¹⁹⁰ F.3, p. 209.

étrangers sans doute. Un grand camion chargé de paquets de toutes sortes. Ce n'étaient pas des êtres humains. Des suceurs de sang peut-être.¹⁹¹

Le monologue intérieur rapporté sous la forme d'un discours indirect libre alterne, et c'est la disposition la plus fréquente dans le roman, avec les passages narrés selon une focalisation interne. Au début de cet extrait, elle met en revue les choix possibles au cas où la situation empirerait ; sa décision, qui révèle l'exaltation et l'intransigeance de l'amour et de l'adolescence, aura certes ses conséquences sur le déroulement ultérieur de l'action. Quand à la dernière partie, elle révèle sa manière de voir la situation périlleuse à laquelle elle est assujettie. C'est, dans cet exemple, et en général dans l'œuvre, l'alternance entre un temps d'observation et un temps de répit et de cognition qui permet à la fille de prendre un peu de recul, soit pour mieux comprendre les faits observés et se situer dans ce cadre, soit pour examiner son attitude à l'égard de ces faits.

Mais, à part les quelques passages exprimant la pensée, l'emploi le plus fréquent du discours indirect libre est celui qui développe les interrogations que la fillette se pose lors des différentes étapes de l'histoire. Néanmoins, il faut noter que l'hésitation connotée par ces interrogations « rhétoriques » a pour objet, non ses sentiments propres ni son moi, mais la signification des données extérieures -faits, attitudes, sentiments d'autrui, etc.- ou l'anticipation aux événements ultérieurs. Ainsi, ne trouvant pas un jour l'aveugle sur le parvis de la cathédrale, elle se demanda : « Où pouvait-il être ? La fuyait-il ? Serait-il allé chanter devant une autre église? »¹⁹² Ou ailleurs, réfugiés chez l'épicier après la phase de la cathédrale, et le contemplant dormir : « Rêvait-il ? Et à quoi ? S'il la voyait dans ses rêves, comment la voyait-il ? »¹⁹³ Ne sachant pas vers la fin s'ils allaient être obligés de se séparer, elle ne peut s'empêcher d'y penser : « Combien d'heures la séparaient de la décision finale ? Pendant combien de minutes tiendrait-elle encore ce bras dont ses doigts

¹⁹¹ A.C., p. 67. C'est nous qui soulignons afin de marquer les parties développant le discours indirect libre et mettre en relief leur alternance avec d'autres à focalisation interne.

¹⁹² A.C., p. 22.

¹⁹³ A.C., p. 95

suivaient la ligne des muscles ? »¹⁹⁴ Toutes ces questions expriment des pensées qui témoignent d'une activité cognitive et émotionnelle intense, mais dont l'objet est toutefois *l'extériorité*.

Rôle modalisateur

La synthèse qui s'impose à propos de l'adoption du point de vue de l'adolescente est celle de sa fonction *référentielle* qui va de pair avec le vecteur d'immersion d'actes de langage. Rappelons que c'est l'*orientation pragmatique* qui seule a permis, d'une part, de situer différenciellement dans le dispositif fictionnel le discours direct rapporté de Bachir et celui de Hala, et d'autre part, d'associer à la focalisation interne dans chacun des deux cas une signification différente et un vecteur d'immersion spécifique. La perspective de l'adolescente modalise l'acte narratif de base administré par le narrateur. Le rôle communicatif de la fille est central dans l'organisation de l'intrigue puisqu'il est le *modalisateur* qui assure le lien entre le héros et le monde extérieur. Son rôle quant à la narration –sans prétendre empiéter sur celui du narrateur– acquiert autant d'importance en raison du rôle *régulateur* qu'elle occupe entre le contenu narré et le narrateur. On dirait que la représentation de l'objet narré (par exemple Bachir) passe obligatoirement par celle qu'en fait un autre personnage (la fille). Elle devient représentation d'une représentation et, de ce fait, étant *restreinte* au foyer de focalisation préfixé, elle est si bien guidée qu'elle oriente le processus d'immersion dans l'univers fictif.

Lecteurs, nous nous immergeons donc dans cet univers modélisé selon la vision de l'adolescente amoureuse, car les arrangements de l'acte narratif restreignent notre connaissance du contenu fictionnel à l'expérience double de la guerre et de l'amour vécus par l'adolescente et aux images qu'elle se fait de ces deux mondes interdépendants dont,

¹⁹⁴ A.C., p. 105.

cependant, l'un est en train de se construire au sein de l'autre qui se détruit. De ce point de vue, nous pouvons dire que, malgré la différence des « matériaux » narratologiques et des moyens linguistiques mis en œuvre dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale*, leur agencement produit le même effet qui délimite à une perspective unique l'accès à l'univers fictionnel.

I-B.4. L'UNIVERS FICTIONNEL

L'enjeu de *L'Aveugle de la cathédrale* serait les relations complexes entre ces deux mondes coexistants et paradoxalement inter-exclusifs. La représentation particulière de l'un et de l'autre s'élabore au fil de l'évolution de l'intrigue ainsi que celle de l'existence du héros et de « l'assistante », pris au piège de ce monde disloqué.

L'irréremédiable discordance

La naissance de l'amour marque la *situation initiale* de l'intrigue. Une adolescente musulmane de quinze ans, Hala, ne peut résister au charme mystérieux d'un aveugle chrétien qui la fascine par son air retiré, ses chants tristes et la musique de son luth. Cet amour sera pour le héros le prolongement tangible du monde mystique dans lequel il vit paisiblement et qui s'incarne par le prêtre, la cathédrale et le luth. Si, dans *La Princesse de Clèves*¹⁹⁵, *Le Rouge et le noir*¹⁹⁶, *Le Rêve*¹⁹⁷ et maintes autres œuvres, le déclic du sentiment amoureux est le regard, on remarque que l'amour est relié dans *L'Aveugle de la cathédrale* à la communication auditive, musicale et plus tard verbale. Mais cette particularité ne ressort pas d'une prédilection thématique qui substituerait au thème du regard celui de l'audition, ni non plus d'une contrainte « fictionnelle » due à la cécité du héros. Elle est un choix stratégique selon lequel la perception physique et le désir qu'elle sous-tend sont étrangers à la conception de l'amour spiritualisé qui s'actualise, dans

¹⁹⁵ Cf. Madame De La Fayette, *La Princesse de Clèves*, Paris, Gallimard, 1958, p. 28 et 47.

¹⁹⁶ Cf. Stendhal, *Le Rouge et le noir*, Paris, Livre de poche, 1958, p. 33.

¹⁹⁷ E. Zola, *Le Rêve*, Liban, Hatem, 2000, p. 84.

L'Aveugle de la cathédrale conformément au principe de cohérence du personnage. *L'élément perturbateur* est le déclenchement de la guerre qui risque de séparer les deux amoureux et met en péril leur vie. Les *modifications* se succéderont alors et *l'évolution de l'action* circonscritra deux étapes. La première est celle de l'assaut de la cathédrale qui dure trois jours pendant lesquels les deux protagonistes sont obligés de se renfermer dans la soupenne. Cette étape d'union forcée affermit certes leur amour, mais portera un coup mortel au « moi » de Bachir qui perd le « triptyque » le plus précieux de sa vie : le prêtre assassiné, la cathédrale pillée et détruite, son luth brisé. La deuxième étape s'étend sur plusieurs jours d'errance dans la région chrétienne qui porte encore les traces des bombardements. Ils sont abrités pendant quelques jours chez un épicier. C'est l'étape de la consternation de l'aveugle qui, toujours silencieux et affligé par la mort du prêtre, semble avoir rompu tout lien à la vie. L'amour humain semble incapable de compenser la perte du mystique ni de le remplacer. *L'élément régulateur* sera son consentement à accompagner Hala qui devrait rejoindre la région musulmane et ses parents. Son assassinat devant un barrage armé clôt l'intrigue sur ces propos :

- Monstres ! S'est écriée Hala en s'effondrant sur le sol.
Un rire bestial, énorme, lui a répondu.¹⁹⁸

Si le début de l'intrigue coïncide avec la naissance de l'amour et l'éclat de la guerre, son dénouement marque la défaite des valeurs humaines, tels que l'amour, la vertu et l'idéal devant la bestialité de la guerre.

L'arrogance de l'extériorité

La consultation du « schéma narratif » a mis en lumière autant l'antagonisme de l'amour et de la guerre que la défaite du premier et la victoire de l'autre. Elle montre qu'il s'agit dans *L'Aveugle de la cathédrale* de la représentation de deux mondes. Le premier,

¹⁹⁸ A.C., p. 112.

extérieur, se déploie en événements, faits et péripéties qui pèsent lourdement sur l'existence des protagonistes. Cette représentation donne l'impression d'une chronique de la guerre civile libanaise qui, désillusionnée et sans pudeur, ose regarder le « réel » en face quelles qu'en soient la cruauté et les monstruosité, et n'hésite pas à désigner les choses par leur nom.

Aussi pouvons-nous, à ce propos, signaler deux remarques. A l'extrême discrétion de *L'Enfant du Liban* sur les belligérants, s'oppose dans *L'Aveugle de la cathédrale* la volonté de voir et de dire « la réalité » telle qu'elle est, ou plutôt telle qu'elle est perçue par le narrateur et le médiateur. La deuxième remarque concerne le contenu des deux fictions dont la première se concentre sur l'intériorité de l'enfant alors que la seconde étale des chroniques de la guerre. Le roman de F. Haïk porte en effet sur l'expérience immédiate de la guerre et ses effets directs que les personnages s'efforcent de surmonter et sous le poids de laquelle le héros est à la fin écrasé. Cette densité événementielle rejoint précisément l'interprétation d'« épaisseur de l'existence »¹⁹⁹ que R. Barthes attribue à l'usage du passé composé dans la littérature. La restriction qui s'impose ici découle du fait que, dans ce roman, on retrouve la modélisation d'un autre monde, intérieur cette fois, et qui, néanmoins, s'actualise au moyen de la même forme verbale.

Ce deuxième monde, intérieur, est celui des représentations mentales qui forment l'image que le héros a de lui-même et de sa position dans le monde. Nous avons découvert à travers la progression du schéma quinaire que cette image est subordonnée au triptyque du prêtre, du luth et de la cathédrale dont la perte déchaîne l'effondrement de Bachir. Les fonctions de ce triptyque, celles de l'adolescente, de l'amour et de la guerre seraient les coordonnées de l'existence telle qu'elle est perçue par le héros dans les deux étapes de la cathédrale et de l'errance.

¹⁹⁹ Cf. ici, p. 76.

Les mutations du héros

Le héros de l'histoire est incontestablement l'aveugle en fonction duquel se situent toutes les composantes de l'univers fictionnel : personnages, lieux, objets, faits et conséquences. Nous l'avions supposé incarner, à l'instar du héros de *L'Enfant du Liban*, le type de « héros-victimes » sans assumer nécessairement la même fonction actantielle²⁰⁰. Le type et la fonction du héros dans le roman du père Labaki ont été repérés par une démarche empirique qui s'est avérée suffisante en raison de la simplicité de l'intrigue et de la juxtaposition du type « victime » et de la fonction « objet ». Par contre, le statut du héros dans *L'Aveugle de la cathédrale* est si complexe que son identification requiert une approche différente.

Pour préciser le type du héros de cette œuvre, nous proposons comme critère de validation son rapport à la situation initiale : s'il est intégré volontiers dans un état initial qu'il ne prétend pas modifier, il appartiendra donc au type de « héros-victime ». Tandis que celui qui endure une situation initiale répugnante qu'il aspire à renverser rejoindra le type de « héros-quêteur ». Ainsi peut-on dire que le concept de type se situe au niveau de l'intentionnalité, et on en conclut que l'aveugle est un héros-victime puisqu'il ne projetait pas de changer la vie paisible qu'il menait dans et devant la cathédrale. En dépit de toutes les différences entre les deux romans, il en est de même pour l'orphelin de *L'Enfant du Liban* qui, quoiqu'il souffre silencieusement son malheur dans l'orphelinat, se résigne à cet état ou, en d'autres mots, n'a ni la volonté ni même le désir de le modifier.

En revanche, nous pensons que le concept de fonction actantielle est, par la dénotation même du terme, d'ordre actionnel, c'est-à-dire qu'il dépend du rapport, non à l'état initial, mais à la progression de l'action. Ainsi, le héros-victime de *L'Enfant du Liban* assume la fonction d'objet puisqu'il se contente de subir, dans le déroulement de

²⁰⁰ Cf. ici, p. 63,64.

l'action, les effets de « l'assistant » Jad qui devient le sujet. En revanche, tout en étant un héros-victime, l'aveugle semble avoir un rôle plus complexe. Or, durant la première étape de la cathédrale, il entreprend sciemment les actions et prend les décisions que la fille ne fait qu'exécuter comme, par exemple, au début de l'assaut de la cathédrale. Il dit à la fille :

A tâtons, Bachir a cherché une échelle appuyée contre le mur.
- Nous allons mettre cette échelle et monter dans la soupenle. Nous tirerons ensuite l'échelle. Personne ne pensera à nous suivre là-haut. Aide-moi.²⁰¹

Si Bachir est « héros-victime », parce qu'il ne projette pas de renverser l'état initial, il est, du moins dans l'étape de la cathédrale, incontestablement actant-sujet parce qu'il projette et réalise des actes, intentionnels certes, mais dont l'objet est de sauver « la fillette ». Son projet, il en explique le mobile :

- Avec tout ce qu'ils font, le feu peut prendre n'importe où... Et nous sommes prisonniers.
A son tour, Hala a blêmi : Puis elle s'est mise à pleurer.
- Tu n'aurais pas dû venir... J'aurais préféré mourir seul. Moi, je suis infirme, inutile. Mais toi, dans la fleur de l'âge ?²⁰²

Et d'ailleurs, la dernière réplique dévoile simultanément l'intention de protéger la fillette et la soumission d'une victime résignée. Mais, dans la deuxième étape de *l'errance*, quand le péril est dépassé et son projet est réalisé, il devient totalement passif comme quelqu'un qui se laisse entraîner par son destin jusqu'à l'ultime fin.

L'écroulement

Les trois paramètres que nous devrions prendre en considération dans l'analyse des forces agissantes seront donc la progression de l'intrigue en deux étapes, la mutation du héros et le symbolisme de son triptyque. N'oublions pas à ce propos que nous avons dégagé deux vecteurs d'immersion, celui d'*actes mentaux* et celui d'*actes de langage*, qui correspondent aux deux modalités de représentation relatives à l'intériorité du héros et au

²⁰¹ A.C., p. 47.

²⁰² A.C., p. 63.

déroulement d'événements extérieurs. Par conséquent, la compréhension des conflits et des enjeux immanents à cette fiction gagnerait à considérer les trois paramètres dans leurs relations aux deux mondes intérieur et extérieur.

Ainsi, le *donateur* est l'univers mystique dans lequel est immergé le héros depuis la révélation qu'il en a eue vers l'âge de dix ans. Cet univers fascine de même la jeune fille musulmane qui « était médusée. Elle n'en finissait plus de découvrir les secrets troublants du Christianisme »²⁰³. L'amour chaste qui les unit est perçu par le héros comme l'une des manifestations multiples de cet Infini qui vient se relayer à celles du *triptyque*. L'un des monologues intérieurs explicite cette relation : « Ces amours innocentes étaient la forme la plus pure de la rencontre de l'humain et du divin »²⁰⁴. C'est dans ce sens précis que l'on considèrera l'amour comme étant le *donateur*.

L'aveugle est le *sujet* qui poursuit sans cesse la tâche de défendre cet amour en protégeant la fille aimée durant leur séquestration dans la cathédrale, sans toutefois nourrir des illusions ni prétendre à la garder à ses côtés : l'objet de sa quête est nettement de la rendre sauve à sa maison. Mais la fin de cette étape est marquée par un renversement de rôles. Son luth « mort », le prêtre assassiné, « Bachir était plongé dans son univers intérieur. Tout se passera là-dedans désormais. Il ne sentait plus le soleil. Une barrière s'était dressée entre lui et le monde »²⁰⁵. Le voilà se retirer loin de ce monde auquel Hala avait su le relier pour retourner irrévocablement à son univers mystique. C'est elle, dans la deuxième étape de l'errance, qui assume la fonction de *sujet* : son amour pour l'aveugle l'incite à tenter de le sauver, mais « il lui semblait que Bachir se désintégrait lentement sous ses yeux et que son âme était partie la première. »²⁰⁶ Et, en effet, les *adjuvants* qui donnaient la force à l'aveugle étaient précisément le triptyque des symboles qui se sont

²⁰³ A.C., p. 21.

²⁰⁴ A.C., p. 77.

²⁰⁵ A.C., p. 86.

²⁰⁶ A.C., p. 91.

écroulés devant l'impitoyable *opposant* de la guerre et son attirail de haines, d'instincts déchaînés et de brutalité.

I-B.5. LA DÉFAITE DES SYMBOLES

Grâce à l'approche globale que nous avons adoptée dans la lecture de *L'Aveugle de la cathédrale*, nous avons pu conjuguer diverses observations d'ordre narratologique, linguistique et stylistique selon une visée pragmatique de la structuration du dispositif fictionnel. Dorénavant, nous pouvons récapituler les particularités du modèle représentationnel construit dans ce dernier roman de Farjallah Haïk.

Le triptyque symbolique

De son rôle de sujet dans la cathédrale à sa posture d'objet dans la deuxième étape d'errance, la mutation du héros est plus qu'actantielle. Elle condense, à notre avis, les valeurs transcendantes du modèle représentationnel, car la soumission à la réalité arrogante n'est pas ici une attitude réactionnelle à une force majeure inexorable. C'est, au contraire, un choix libre de sa volonté, celui de se laisser tuer suite à la perte de son « triptyque » qui porte pour lui, semble-t-il, le sens de l'existence.

L'aveugle nous est présenté, depuis la première page, à travers le regard mystifiant et exalté de la fillette, comme un « homme mystérieux [...] un personnage de légende »²⁰⁷, dont le visage « éclairé d'une lueur presque angélique »²⁰⁸ laisse voir « une grande sérénité »²⁰⁹. Lui-même, il se dit « mystique »²¹⁰, vivant dans un monde que « les autres ignoraient. C'est un beau monde, inviolable, presque éternel »²¹¹. Cet univers de beauté et de lumière, le prêtre en est le révélateur et le messager : « Le christ semble l'avoir désigné

²⁰⁷ A.C., p. 8.

²⁰⁸ A.C., p. 25.

²⁰⁹ A.C., p. 19.

²¹⁰ A.C., p. 58.

²¹¹ A.C., p. 57.

depuis deux mille ans »²¹². Ce messenger lui a aussi révélé la musique qui devient partie intégrante de l'univers mystique, zone intermédiaire dans laquelle il se plaît à vivre entre le monde sensible et l'au-delà. Du luth qu'il lui a acheté, il dit à Hala :

Mais moi, j'y ajoute une dimension que les hommes ne connaissent pas, celle de l'infini. Parce que je vois l'infini, je ne puis concevoir qu'un instrument qui donne de la musique ait des limites. Tu comprends ? L'instrument se confond avec la musique²¹³.

Le prêtre, la cathédrale et le luth perdent par cette représentation leur consistance physique pour devenir des symboles de l'univers mystique, qui ne manquent pas de rappeler les « vivants piliers » des *Correspondances* de Baudelaire²¹⁴.

Le piège de la réalité

Mais à l'harmonie de cet univers symbolique s'oppose une représentation désillusionnée de la guerre. Le héros mystique est impitoyablement pris dans le piège de cette réalité devenue arrogante par l'effet de la *densité* des événements et des péripéties qui chargent l'univers fictionnel. L'expérience de la violence meurtrière y est perçue dans son immédiateté au travers de la *narration naturelle* hétérodiégétique anonyme ; mais cette perception est constamment modalisée par la perspective d'un personnage, l'adolescente amoureuse dont la vie et l'amour sont mis en péril par les luttes confessionnelles.

Cette feintise « *d'actes de langage* » se dédouble d'une feintise « *d'actes mentaux* » selon laquelle le lecteur accède à l'intériorité de l'aveugle et se représente le monde mystique dans lequel il est immergé, en particulier à travers ses monologues intérieurs. Cette approche a dévoilé le symbolisme du triptyque du prêtre, de la cathédrale et du luth et a ainsi discrédité deux hypothèses émises lors de l'analyse du titre. La

²¹² A.c., p. 58.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ch. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, Paris, Livre de Poche, 1972, p. 16.

première concernant les rapports de l'aveugle à la cathédrale qui dépassent en réalité la localisation spatiale et se situent sur le plan de la conscience de soi et de l'existence. La seconde présumant la prédominance du contenu événementiel et l'absence de la dimension symbolique et idéologique. Or nous avons constaté que la problématique de la fiction est si bien fondée sur le conflit entre la réalité monstrueuse de la guerre et le mysticisme qu'on peut conclure que le roman est l'histoire de la guerre aux symboles.

Stratégie et matériaux

D'un point de vue méthodologique, notre référence aux concepts narratologiques s'est avérée quelquefois insuffisante quant à l'identification des composantes du dispositif fictionnel. Nous fûmes alors contraints de spécifier ces concepts par des critères que nous croyons pertinents. En ce qui concerne la narration, nous avons insisté sur les frontières à délimiter entre la voix narrative et la perspective, tel que l'a justement établi G. Genette : « [...] ne doit pas inciter à confondre les deux instances de la focalisation et de la narration »²¹⁵. Ainsi, quand le narrateur prend le parti de tout raconter selon le point de vue d'un personnage, comme Hala, celui-ci n'en devient pas plus narrateur, ni non plus narrateur fictif ; nous avons constaté que la fille assume, à plusieurs titres, la fonction de *médiateur*. Cette précision est tellement importante qu'elle aura ses répercussions sur d'autres questions narratologiques.

Un autre cas a été celui de l'insertion dans le récit premier d'un autre récit *intradiegétique* fait par le personnage. Nous avons montré qu'un tel récit est inadapté au *pacte autobiographique*, et cela d'après la référence au critère de « l'identité du nom ». La validité de cette identification fut confirmée par le recours à d'autres critères comme celui de la situation de communication, celui de la discrimination entre la voix narrative et

²¹⁵ F.3, p. 210

la perspective, et enfin celui de la forme d'un pareil récit qui n'est en réalité qu'un *discours direct* d'un personnage, *rapporté* en tant que tel.

Un problème différent s'est posé quant à la précision du type du héros et sa fonction actantielle, tellement ces deux notions sont susceptibles de créer des a priori puisqu'on s'incline à associer spontanément au type de « héros-quêteurs » la fonction de *sujet* et à celui de « héros-victimes » la fonction d'*objet*. Or, on trouve dans *L'Enfant du Liban* un exemple de cette association alors que *L'Aveugle de la cathédrale* en a prêté une contestation par la représentation d'un héros-victime qui assume pourtant la fonction de *sujet*. Nous avons alors proposé, pour spécifier la notion de type, quêteur ou victime, la relation du héros à la situation initiale ; et pour celle de la fonction actantielle, sujet ou objet, ses rapports à l'évolution de l'action. Ces deux critères sont applicables aux deux romans que nous venons d'analyser, mais il serait intéressant de vérifier leur validité dans un corpus plus large et plus varié de romans.

Sur un autre plan méthodologique, nous avons constaté que les *vecteurs d'immersion* et les *postures d'immersion* ne dépendent pas uniquement des matériaux narratologiques ou, plus précisément, comme le formule J.-M. Schaeffer : « Ces traits dits formels apparaissent ainsi non seulement comme étant des vecteurs cognitifs au même titre que les contenus représentés, mais encore comme étant inséparables d'eux »²¹⁶. En effet, le discours indirect libre attribué à l'aveugle et les passages à focalisation interne conduits selon sa perspective ont été interprétés comme vecteur *d'actes mentaux* et supports de l'intériorité du personnage. Paradoxalement, la même forme du discours et le même type de focalisation imputés à la fillette ont introduit un vecteur *d'actes de langage* correspondant à la narration d'actes et d'états extérieurs. Cette variation du vecteur d'immersion reste donc impossible à expliquer par le seul mode de focalisation auquel il

²¹⁶ P.F.?, p. 230.

est nécessaire d'associer un autre paramètre. A supposer que ce soit la fonction du personnage, et plus précisément l'identité du héros, on trouve que la focalisation interne sur le héros entraîne, dans ce roman, un vecteur *d'actes mentaux* et d'intériorité, alors que la même focalisation sur un autre personnage génère différemment des actes de langage à caractère factuel. Mais ce constat, valable dans *L'Aveugle de la cathédrale*, reste une hypothèse qu'il est difficile de vérifier dans les limites de notre recherche, d'où le recours à un autre paramètre. Ainsi, l'identification de *l'aspectualité* de l'univers représentationnel a exigé de raccorder « ces traits formels » à la fonction du langage qui s'est avérée « expressive » dans le cas de l'aveugle, « référentielle » dans le cas de la fillette. Ces fonctions, nous avons dû les dégager des situations représentées et de leurs corrélations avec les matériaux utilisés : la saisie du modèle représentationnel gagne certes en précision grâce aux normes narratologiques, mais elle ne peut se réaliser que sur le plan d'une globalité stratégique.

Enjeux existentiels

L'Enfant du Liban représente la longue et patiente lutte que l'amour mène, postérieurement à la guerre, contre les effets de la violence et de la mort. Cette lutte est couronnée par la victoire de l'amour qui devient « l'élixir mystérieux », susceptible de réconcilier l'être le plus affligé avec lui-même et avec l'univers. D'une tout autre façon, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, le lecteur, transporté par le flux de la feintise ludique au cœur même de la guerre, assiste à la destruction impitoyable, autant physique que morale, de l'univers du héros. *L'enjeu fictionnel* du roman se situe, dans ce contexte, au niveau du sort réservé aux deux protagonistes que l'amour tend à unir alors que la guerre confessionnelle les contraint à se séparer. Loin d'être le rival de la guerre, l'amour en sera une victime à l'instar du triptyque qui assurait le lien entre l'existence et la conscience,

entre l'humain et le divin. Et c'est là que réside, à notre avis, le véritable enjeu « métareprésentationnel » du roman : la confrontation entre la bestialité de l'homme et sa spiritualité et l'éternelle interrogation sur la nature de l'homme et le sens de la vie.

Roman de renaissance, d'espoir et de réconciliation d'une part ; roman de destruction, d'angoisse et de détresse incurable d'autre part. Amour infailible triomphant des violences de la guerre dans *L'Enfant du Liban* ; amour vaincu et chute irrévocable devant l'arrogance de la guerre dans *L'Aveugle de la cathédrale*. A ces deux représentations inflexibles de la guerre et de la vie, *Khamsin* de Jocelyne Awad oppose celle d'une expérience différente qui semble reconstituer les dimensions humaines de la guerre.

Première partie (I)
Troisième séquence (C)

Statut du modèle représentationnel dans

KHAMSIN

De Jocelyne Awad

Ou

CONSTRUCTION ET DESTRUCTION

Nous avons constaté que, dépouillée de ses manifestations réelles et tangibles, la guerre se situe dans *L'Enfant du Liban*, en amont de l'action et n'y est évoquée que par ses impacts sur le héros. En revanche, *L'Aveugle de la cathédrale* développe une représentation épisodique d'une guerre ou plutôt d'une situation fragmentaire vécue intensément par les protagonistes. Conceptualisée dans le premier roman de notre corpus, concrétisée « microscopiquement » dans le second, la guerre se déploie largement dans *Khamsin* de Jocelyne Awad, qui construit une représentation panoramique de la guerre « civile » libanaise des années 1975-1978, ses antécédents, ses conflits, ses acteurs, son déroulement et ses conséquences. Paradoxalement, si la guerre est congénitalement inhérente à l'intrigue dans les deux premiers romans, elle n'est dans *Khamsin* que l'une des étapes à laquelle l'héroïne est confrontée en aval du long parcours qui aboutira à sa modification.

Ces constatations, qu'une première lecture du roman de J. Awad est susceptible de faire émerger, ne sont pas sans susciter maintes interrogations sur les valeurs véritables de cette fiction qui semble subordonner pragmatiquement la guerre à un enjeu supérieur plus déterminant de la conscience et du sens de l'existence. La guerre, telle que la trouve A. Hytier, est « la plus grande aventure de l'homme parce qu'elle est la plus dangereuse. C'est le pari le plus excitant parce que c'est un pari avec la mort »²¹⁷. Cependant, l'héroïne de *Khamsin* se plaît à côtoyer le danger et la mort comme si la guerre n'était qu'une des situations que la vie impose et auxquelles elle s'adapte loin des scrupules d'ordre éthique et philosophique.

²¹⁷ A. Hytier, *La Guerre*, op.cit., p. 41.

I-C.1. L'HÉRITAGE DU DÉSERT

Nous avons choisi d'introduire au roman par ce sous-titre en raison de sa polysémie qui le rend capable d'embrasser simultanément des significations individuelles et sociales, factuelles et idéologiques, historiques et géographiques. L'expérience du monde dont ce roman trame la représentation est depuis le « péritexte » implantée dans une atmosphère tragique par l'effet de l'épigraphe qui ne manque pas de rappeler l'oracle d'Apollon. Comme Œdipe, l'héroïne Manal, marquée dès sa naissance par la fatalité, est sommée de se résigner à son sort de fille handicapée :

A la naissance de Manal, le verdict des Anciens fut accablant : son existence précédente pèserait sur sa destinée. Il lui faudrait traîner son infirmité sa vie durant, poids mort de fautes qu'elle ne se rappellerait jamais avoir commises. Les Vénérables conseillèrent en outre de ne pas contrarier les desseins d'Allah en essayant d'y remédier. Ils parlèrent surtout de résignation, seule vertu à leurs yeux compatible avec la dure réalité.²¹⁸

Cependant, loin des modèles antiques de la fatalité païenne, le tragique est mis ici sous le signe d'un monothéisme non moins cruel qui inflige impitoyablement ses châtements aux pécheurs tout en les traquant dans leur passage, par la réincarnation, d'une vie à l'autre. On remarque que l'acharnement de cette fatalité tient sa consistance de l'adhésion à telles représentations de toute une communauté guidée par les jugements des « Anciens » et les conseils des « Vénérables » qui interprètent « les desseins d'Allah ». Ces représentations se perpétuent ainsi sur le mode de « l'imaginaire et la mémoire collectifs » qui, selon Marc Augé, « constituent une totalité symbolique par référence à laquelle un groupe se définit et à travers laquelle il se reproduit sur le mode imaginaire au fil des générations »²¹⁹.

L'autre élément du « péritexte », la dédicace, semble donner des repères qui faciliteraient l'identification de cette communauté : « Pour une grande dame, mon amie Mona M.T. qui m'a révélé la grandeur et la dignité du peuple druze, l'histoire d'une fille

²¹⁸ *Kn.*, p. 9.

²¹⁹ M. Augé, *La guerre des rêves*, Paris, Du Seuil, 1997, p. 86.

humble ... »²²⁰. Mais cette reconnaissance de la communauté druze ne fait qu'éveiller davantage la curiosité du lecteur averti.

Une existence énigmatique

La première énigme qui intrigue le lecteur est d'ordre *ethnologique*, celle d'une secte ésotérique dont les adeptes sont connus pour leur esprit vindicatif, leur fierté et leur intransigeance quant aux questions de dignité et d'honneur. La deuxième énigme est celle, d'ordre représentationnel, de la modélisation fictionnelle qui place la « fille humble » et sa destinée au sein, ou peut-être à l'encontre, des croyances séculaires de cette communauté mystérieuse. Or, cette seconde énigme nous met déjà sur un terrain *ethnographique*, celui d'un cas dont les actions et le cadre cognitif ne peuvent être compris en dehors de leurs conditions matérielles d'existence objectives et subjectives²²¹.

Une autre énigme, d'ordre esthétique ou plutôt, dirions-nous a priori, d'ordre symbolique, est celle du titre *Khamsin* : mot arabe polysémique qui signifie tout d'abord littéralement, le nombre cinquante. Comme nom, il dénote le vent sec et chaud qui se lève dans le désert et frappe de sa canicule et du sable qu'il charrie tous les pays avoisinants pour ne se laisser abattre que devant le massif des montagnes du Liban : « C'est le souffle du désert [...] Pendant cinquante jours il soufflera par intermittence. Et durera chaque fois cinquante heures. »²²² Il connote pour le commun des arabes la rigueur d'une nature hostile et indomptable et, par extension, les épreuves dures et accablantes ; en un mot, l'inévitable.

Cette connotation du terme, nous en trouvons dans *L'Aveugle de la cathédrale* des traces que nous avons passées sous silence en raison de leur caractère occasionnel :

²²⁰ *Kn.*, p. 7.

²²¹ Dans *Idées*, no 143. 3. 2006, « L'ethnographie, méthode sociologique », p. 4, Florence Weber note que l'ethnographie « est capable de rendre compte, ici et maintenant des catégories indigènes de perception et de raisonnement ».

²²² *Kn.*, p. 210.

Le lendemain, une grande canicule s'annonçait. Le soleil chauffait le ciel à blanc. Les feuilles des arbres avaient perdu leur éclat luisant. Cette touffeur précédait toujours le Khamsin-vent chaud du désert. L'air devenait presque irrespirable. C'était le jour fatidique.²²³

C'est ainsi qu'est introduit le dernier jour de l'aventure au terme duquel l'aveugle sera assassiné et le roman clos. Notre analyse de *L'Aveugle de la cathédrale* nous met en mesure d'affirmer que « le jour fatidique » n'associe la mort du héros à aucune force supérieure acharnée contre lui. Rappelons que c'est lui qui a rompu avec le réel après la perte de son « triptyque » et qui se lance irrévocablement vers sa mort. Le « fatidique » prendrait alors le sens de l'inévitable, bien différent du fatalisme qui se dégage du « péritexte » de *Khamsin*.

Un symbole multiple

Ce « souffle du désert » est présenté, dès les premiers mots du roman, comme signe avant-coureur de la fatalité : « Le vent soufflait. Surgi de nulle part [...] il attaquait avec hargne le massif volcanique, arrachant des blocs de roche noire qu'il envoyait rouler loin en contrebas, jusqu'à la lisière des régions désertiques de la Syrie méridionale »²²⁴. Cet acharnement de la nature, signe par lequel la fatalité scande le jour de la naissance de Manal, ne manque pas de rappeler le déchaînement des éléments qui marqua à saint-Malo la venue au monde de François-René de Chateaubriand²²⁵. Mais ce qui fut pour le grand écrivain configuration d'une vie grandiose, devient pour la « fille tarée »²²⁶ présage de malheur et d'interminables humiliations, présage s'achevant en note d'orgue par les hurlements de la grand-mère « Un monstre ! Un monstre nous est né... »²²⁷

²²³ A.C., p. 104.

²²⁴ Kn., p. 13.

²²⁵ Cf. F.-R. De Chateaubriand, *Les Mémoires d'outre-tombe*, www.ebooksfrance.com, p. 26.

²²⁶ Kn., p. 24.

²²⁷ Kn., p. 22.

Au niveau individuel, la connotation du khamsin devient cet effet du désert qui se manifeste sur un plan caractérologique par une sorte de puissance primitive, d'excès de zèle et de passion susceptible aussi bien d'une générosité illimitée que de la méchanceté la plus infâme. C'est ce dualisme dans l'attitude et le caractère de l'héroïne qui a stimulé la curiosité du journaliste Daoud et souvent réanimé son désir brûlant d'en percer le mystère. « Dès leur première rencontre, il l'avait senti : il émanait d'elle quelque chose de puissant, d'équivoque mais aussi de lumineux. L'héritage du désert... »²²⁸. Et en effet, c'est très rarement que l'infirmité de Manal lui a valu la pitié des autres. Plus perspicace et, dirait-on, mu par l'empathie d'un ethnologue, le journaliste perçoit en elle, dès le début, les signes du désert.

Entre le mythique et l'historique

Mais au-delà du caractère individuel intransigeant qu'il évoque, le khamsin renvoie dans le roman à une autre connotation collective d'ordre anthropologique. En effet, dans le roman, l'agitation du peuple semble génétiquement liée au souffle du khamsin : « Du coup, le sang des hommes se met à bouillir »²²⁹. Ce souffle du désert devient symbole des dérèglements de masse et des déchaînements populaires meurtriers qui marquent l'histoire de cette partie du monde. Le symbolisme du titre connote déjà l'inscription de l'aventure romanesque, celle de l'héroïne Manal, au sein d'un complexe socio-historique qui s'annonce comme un ensemble de forces conflictuelles.

Corollairement, le romanesque s'en trouve à la frontière du mythique et de l'historique²³⁰. Le khamsin a dans le roman la pérennité du surnaturel et devient un ordre

²²⁸ *Kn.*, p. 197.

²²⁹ *Kn.*, p. 210.

²³⁰ Dans *La Théorie du roman*, Paris, éd. Gonthier, 1963, p. 49, Lukacs affirme que le roman est la forme dialectique de l'épique, de sorte que le romanesque ressortit à la contradiction totalité-historicité : « Le roman est l'épopée d'un temps où la totalité extensive de la vie n'est plus donnée d'une manière immédiate, d'un temps pour lequel l'immanence du sens à la vie est devenue problème mais qui, néanmoins, n'a pas cessé de viser à la totalité. » Précisons que, parmi l'abondante littérature sur les « théories du roman », de Balzac à Proust, de Zola

supérieur qui régit le sort des individus et des sociétés. L'historique, le changeant, temporaire et nécessairement temporel, devient ainsi des manifestations provisoires et désordonnées d'une structure cohérente, fermée et atemporelle. A propos des caractéristiques du mythe, M. Zérafra trouve que « La pensée mythique implique, l'idée d'éternel retour²³¹. Le mythe comporte la permanence d'un thème, avec une possibilité en principe infinie de variations »²³². En effet, l'interprétation des tendances collectives et des mouvements populaires par l'éternel retour du khamsin est mythique puisqu'elle considère les variations historiques et les conflits sociaux, non dans leur caractère changeant, événementiel et progressif, mais comme autant de témoins d'une totalité hiérarchisée, d'une seule et unique réalité toujours reprise sous des aspects divers indépendamment du temps.

Dorénavant, l'enjeu de ce roman serait la question angoissante du sort de l'homme qui cherche inlassablement à s'approprier son identité indécise et longtemps disputée entre l'arrogance du mythique et l'inconstance de l'historique. Ce type de conflit pose le problème des rapports entre le temporel et le conventionnel, et la place que le roman attribue à l'homme face à ce conflit. Mais, selon M. Kundera, « exister, cela veut dire « être-dans-le-monde ». Il faut donc comprendre et le personnage et son monde comme possibilités »²³³. Dans cette perspective, l'expérience fictionnelle propose une manière de situer l'être par rapport à ce monde complexe, qui le rapproche ou l'écarte de l'un ou l'autre des deux pôles du mythique et de l'historique.

à Joyce et à toute la « République des lettres », il ne s'agit pour nous ni de proposer un aperçu de l'histoire du genre, ni de prendre position pour telle conception ou telle autre de la Poétique du roman ou de ses fondements philosophiques. Nos références et nos citations ne seront redevables qu'à leur pertinence quant au contexte précis de leur utilisation.

²³¹ Se référant à G. Lukacs, à Lévi-Strauss et à beaucoup d'autres théoriciens, M Zérafra trouve, dans *Roman et société*, op.cit., que la mémoire correspondant au mythe renvoie, non à des éléments successifs et contingents, mais à l'ordre du mythe qui est un ensemble global et structurel. D'où, un nombre infini d'éléments, d'incidents et de phénomènes peuvent venir s'intégrer au mythe et trouver leur interprétation dans une pensée totalisante. Le principe d'éternel retour signifie ici cette caractéristique du mythe.

²³² M. Zérafra, *Roman et société*, op.cit, p. 97.

²³³ M. Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 57.

L'interminable quête

Le lecteur de *Khamsin* se sent constamment emporté par des flots ininterrompus de représentations qui s'entrelacent et s'intègrent dans un univers fictionnel complexe. Evénements historiques, personnages politiques, contextes sociaux des plus variés, mœurs multiples de personnages, ruraux, urbains, religieux, laïques et communautés ; spécificités de tels lieux, situations, groupes et individus ; amour, haine, fatalité, fanatisme, charité, cruauté, guerres et rêves : c'est dans ce chaos d'un monde, en reconstruction ou en destruction, que se réalise la quête de soi de l'héroïne de *Khamsin*. Considérée à l'écart de l'univers fictionnel, cette multiplicité peut sembler vertigineuse ou peu susceptible à s'allier en une unité cohérente, facile à « être perçue » par le lecteur. Mais, tel que l'affirme J.-M. Schaeffer, « la fiction en revanche n'est pas isotrope, en ce sens que son statut n'est pas réductible à – ou déductible de – la sommation des valeurs de vérité des éléments dont elle se compose, mais dépend d'une condition qui n'appartient qu'au modèle dans sa globalité »²³⁴. Pour éviter l'écueil d'être submergé par le foisonnement du contenu fictionnel et afin de réorganiser les données de base que nous serions amené à évoquer, il paraît nécessaire de restituer le cours narratif de cette fiction.

Le roman est présenté en deux parties ; la première s'étend jusqu'à la page 188 et couvre le parcours de l'héroïne depuis sa naissance jusqu'à sa vingtième année, alors que la deuxième, qui comprend 143 pages, relate les douze années suivantes de sa vie.

La *situation initiale* est représentée par la vie dure que mènent à Kanawat, hameau de la région druze de la Syrie, des familles pauvres qui luttent pour la survie contre deux ennemis féroces : la nature à qui ils disputent leur nourriture, et l'autorité de Damas, toujours prête à opprimer chez la communauté druze ses tendances à l'autonomie et à la liberté. Fait partie de cette situation le récit des conditions de naissance de la fille mutilée,

²³⁴ P.F.?, p. 225.

Manal, de ses neuf premières années de vie végétative, en marge d'un milieu familial et social qui la renie et l'exclut²³⁵. Cette longue partie peut constituer pour le sociologue un précieux document ethnographique, selon la perspective d'une ethnographie qui, d'après A. Béliard, « tout en devenant une méthode de sciences sociales [...], cherche la mise au jour de logiques sociales à partir de l'étude approfondie d'un nombre limité de cas »²³⁶. Cette *situation initiale* se termine par la mort de la mère qui était la seule personne ayant de la pitié pour la fille soumise au statut d'objet que lui ont assigné son père et le système socio-idéologique de la communauté. L'élément qui *perturbe* cette situation est la *révolte* de la fille qui se met alors à la quête de son identité. Le déclenchement de cette révolte coïncide avec la puberté mais sa vigueur et sa violence continuent à déterminer les réactions de l'héroïne pendant une vingtaine d'années.

D'ores et déjà, toutes les aventures et les péripéties qui chargent l'évolution de l'action peuvent être regroupées en quatre cycles. Le premier est celui des complications de sa situation en famille après le second mariage de son père. Ce cycle dure environ deux ans au bout desquels elle empoisonne sa marâtre et prend la fuite. C'est la rupture avec sa famille et son milieu. Le deuxième cycle comprend les sept années d'errances et d'escapades successives qui la conduisent au Liban. Elle est servante dans le pensionnat des sœurs de Besançon à Damas, au monastère de Seidnaya puis chez deux familles libanaises et dans l'hospice des vieillards à Beyrouth. La cruauté des gens et les humiliations qu'ils infligent à la fille difforme stimulent son agressivité et la poussent incessamment à une nouvelle fugue. C'est à la fin de ce cycle que se termine la première partie qui clôt le temps des humiliations et des errances de l'héroïne.

Un troisième cycle de stabilité commence lors de son intégration dans « Al Kafaat », association de bienfaisance pour handicapés. Elle y apprend un métier, travaille

²³⁵ De la page 13 à la page 61.

²³⁶ A. Béliard, « Ethnographie, longue durée et standardisation », in *Idées*, op.cit, p. 8.

dans l'atelier, retrouve l'estime de soi et de son entourage et, quoique l'espoir de guérir sa malformation se dissipe, elle s'adapte à sa tare physique tout en cachant sa difformité grâce à des bottes qu'on a fabriquées pour elle sur mesure. C'est pendant ces huit années de labeur et de relations égalitaires avec des pairs qu'elle prend conscience de ses capacités et qu'elle découvre enfin le goût de vivre. La fin de ce cycle, en 1975, est marquée par l'éclatement de la guerre libanaise qui met en ruine les locaux de l'association « Al Kafaat ». Alors commence le quatrième cycle, celui de la guerre pendant laquelle Manal traverse l'étape la plus mouvementée et la plus décisive de sa vie. Durant moins de quatre ans, les épreuves extérieures et intérieures se succèdent au rythme endiablé et imprévu de la guerre. Elle vit en autonomie. Elle devient complice des miliciens chrétiens « Al Kataêb » puis de leurs ennemis, les services secrets de l'armée syrienne. Ses relations tendues avec le journaliste Daoud, son initiation au druzisme, sa méchanceté, ses tourments, son amour inavoué et ses violences, tout contribue à accomplir l'ultime modification qui met fin à ce cycle.

L'élément de *régulation* est, en effet, la sérénité à laquelle accède enfin l'héroïne en se réconciliant avec elle-même et avec l'univers. C'est ce salut intérieur qui mène à la *situation finale* : ayant vaincu ses propres démons, elle se dépêche de quitter le Liban et de regagner en toute dignité et détermination son village natal.

I-C.2. LA REPRÉSENTATION SÉLECTIVE DU RÉEL

Il suffit de lire les premières pages du roman pour découvrir un monde livré à la fureur impitoyable du désert qui installe victorieusement le règne des éléments, estompant ou banalisant la présence humaine, les êtres et leurs œuvres.

C'est pourtant au-dessus du gros bourg de Soueida, chef-lieu du djebel Druze, que sa colère prenait toute son ampleur. Soulevant des tourbillons de poussière

et de sable volcaniques, il [le vent] les rabattait aussitôt sur les habitations et les enclos de pierre brune.²³⁷

Le lecteur est d'autant submergé par cette atmosphère sinistre que la scène lui est délivrée telle quelle, sans préparatifs, ni aménagements ni intermédiaire. Le partage de la *feintise ludique* semble s'instaurer déjà sur la base d'une *narration naturelle* qui, ayant l'air de se dérouler par ses propres ressorts, donne au lecteur l'illusion de voir les objets et les personnages et de suivre les événements et les actions dans toute leur fraîcheur.

Selon cette perspective, l'univers fictionnel se manifeste au lecteur comme s'il était une relation de faits réels qu'un narrateur anonyme se contente de relater. Le statut hétérodiégétique-extradiégétique de ce narrateur implicite oriente l'attention du récepteur vers le contenu de la fiction qui éclipse souvent dans ce roman l'acte narratif et le narrateur, de sorte que le lecteur finit par imaginer que l'histoire lui parvient sans médiation, et notamment quand il s'agit de passages à focalisation interne.

Point de vue réducteur

En effet, le mode de narration qui modalise l'accès à la fiction dans *Khamsin* est en général la focalisation interne sur l'héroïne Manal. Mais ce point de vue n'est pas exclusif ni constant sur toute la durée du récit et il est fréquemment associé à d'autres modes comme la focalisation externe, la focalisation interne sur d'autres personnages ou même parfois la focalisation zéro. Précisons toutefois que « la fille tarée » reste le personnage focal le plus persistant et que la découverte du monde narré est souvent guidée par les perceptions et les sentiments de l'héroïne. Cette focalisation interne sur l'héroïne induit-elle nécessairement un vecteur d'actes mentaux ? J.-M. Schaeffer envisage la possibilité d'une telle association :

Il me semble qu'on peut donc considérer les passages à focalisation interne stricte comme étant en fait des séquences homodiégétiques indirectes, et plus

²³⁷ *Kn.*, p.14. « Djebel » est un mot arabe signifiant la montagne.

précisément des séquences qui relèvent, non pas de l'imitation de la narration naturelle (sous la forme de la substitution d'identité narrative), mais de l'imitation d'états mentaux.²³⁸

Nous avons trouvé dans *L'Aveugle de la cathédrale* que cette association de l'imitation d'états mentaux à la focalisation interne dépend d'une autre variable qui est la fonction du héros, alors que le critère de validation est la fonction du langage²³⁹. En est-il de même dans *Khamsin* ? Si la focalisation interne est, au sens strict, *pleinement réalisée*, elle servira d'indicateur du degré de profondeur de ce point de vue et de sa visée psychologique ou morale. Autrement dit, l'analyse de la focalisation interne permettra de vérifier si la focalisation interne sur l'héroïne induit ou non un vecteur d'actes mentaux.

L'aspect le plus banal de la focalisation interne est manifestement celui de montrer les objets, les personnages et les faits tels qu'ils sont perçus ou vécus par l'héroïne. L'allure fière de son père, la soumission de sa mère, l'hypocrisie de sa tante, l'hostilité de sa belle-mère et maintes images portent la marque de ce point de vue subjectif qui pourrait attendrir le lecteur. Celui-ci ne découvre alors des éléments de la fiction que ce que perçoit le personnage dont il adopte inévitablement la perspective. C'est de cette manière unilatérale qu'est représenté, par exemple, le cadre spatial des neuf premières années de l'enfance de la fille infirme :

Manal avait commencé par ramper. Elle gardait encore le souvenir des sensations et des émanations captées par son nez. Ces réminiscences baignaient dans une forte puanteur. Dans l'habitation, des peaux de chèvre et de mouton recouvraient les divans. Le sol sentait le fumier, la boue, la poussière. [...] tous ces pieds qui évoluaient autour d'elle. Tantôt nus et noirs de crasse, tantôt dotés de redoutables semelles, elle les craignait et les évitait.²⁴⁰

Le lecteur se fait certes, à travers cette scène, une image de la pauvreté de l'habitation ; peut-être aussi parvient-il à formuler des hypothèses sur les coutumes rurales de cette région, celle de se déchausser avant d'entrer dans les maisons, à l'exception des visiteurs

²³⁸ P.F.?, p. 269.

²³⁹ Sa fonction actantielle (sujet / objet). Cf. ici, p. 89,90.

²⁴⁰ Kn., p. 27, 28.

étrangers ou des notables. Il peut de même imaginer la posture contractée de la fillette et ses perceptions. Pourtant, la prise de vue horizontale à laquelle elle est acculée restreint sa visibilité et réduit l'information aux modestes ressources que lui laisse son infirmité. Les autres lieux, les personnages et les aventures qui chargent le contenu fictionnel témoignent du même effet réducteur quand il s'agit de la perspective de l'adolescente fugitive. Cela est d'autant concevable que cette pauvre paysanne se trouve souvent perdue, isolée ou désorientée face à la complexité urbaine et à la diversité des milieux qu'elle est successivement contrainte à fréquenter. Son ignorance, sa maladresse, sa tare physique et sa culture rurale façonnent sans cesse les représentations qu'elle se fait du monde.

Ce premier aspect de la focalisation interne suscite deux remarques. La première concerne l'un des effets de cette perspective selon laquelle les faits de la fiction sont perçus par le lecteur comme étant incomplets et insuffisants, surtout que la connaissance de ce personnage est d'autant plus réduite que le contenu fictionnel et les situations sont plus complexes. La deuxième remarque vise *l'aspectualité* de l'univers fictionnel qui se présente, à ce niveau, au lecteur sous la posture d'une *narration naturelle*, certes subjective, mais incapable de dévoiler l'intériorité ou de représenter des actes mentaux : étant interne dans son déclenchement, non dans son objet et sa destination, ce mode de focalisation ne vise que les expériences extérieures du personnage.

Point de vue intégrateur

Le second aspect de la focalisation interne sur l'héroïne est celui qui consiste à montrer des éléments et des scènes historiques qu'elle ne cesse de découvrir au travers de ses fugues successives et ses errances. C'est alors le parcours du personnage qui commande la représentation de lieux, de personnages et d'actes déterminés, alors qu'une infinité d'autres possibilités sont passées sous silence. C'est, par exemple, le cas de la

scène de l'exaltation de la foule qui afflue de tous côtés pour ovationner le chef-idole Gamal Abdel Nasser²⁴¹. Scène historique connue, elle s'incorpore dans la fiction comme une des prémices de ce monde bouleversé que l'héroïne découvre, lors de ses interminables escapades, et dans lequel elle s'enlise progressivement. La représentation de cette journée trouve sa logique dans son insertion dans le cours narratif et, sa valeur, en dépit de sa véracité historique, réside dans le croisement du destin de l'individu fictif et d'un moment culminant du destin collectif. Cette subordination de l'Histoire au roman littéraire est variable d'une fiction à l'autre, selon G. Gengembre qui examine les différentes manifestations de ce goût « de mêler figures imaginaires et personnages historiques, placer au premier rang tantôt des « petits » (comme Scott), tantôt des célébrités (Vigny), ou bien mentionner les personnages réels en ne mettant en scène que des êtres fictifs (Balzac dans *Les Chouans*), mimer la succession chronologique des événements sans prétendre atteindre à la vérité de l'Histoire (Mérimée)»²⁴².

Représenté suivant la focalisation interne de l'adolescente fugitive qui vient de fuir la maison paternelle et d'arriver à Damas, le fait historique est mimé dans *Khamsin* selon sa révélation progressive aux sens et à la conscience de l'héroïne. Encore loin de la capitale, elle est avertie, par le mouvement général, du caractère exceptionnel de cette journée et « quelqu'un ajouta alors que ce 25 février de l'année 1958 ferait certainement date dans l'histoire de la nation arabe »²⁴³. Le lecteur imagine recevoir cette information précise au même titre que l'héroïne qui occupe dans ce cas une place de pure observatrice par laquelle elle assume ce que Booth appelle des rôles de « réflecteurs » et d' « objectifs de caméra »²⁴⁴. Le narrateur semble mettre au premier plan la perspective de l'héroïne

²⁴¹ Idole du peuple et instigateur du nationalisme et de l'union de tous les pays arabes, le leader égyptien Nasser visita la Syrie en vue de promouvoir l'union entre les deux pays. Ce 25 février 1958 fut un jour mémorable pour Damas.

²⁴² G. Gengembre, « Quel(s) roman(s) que l'Histoire ! », in *Le roman historique*, TDC, no 876, 15 mai 2004, p. 10.

²⁴³ *Kn.*, p. 93.

²⁴⁴ Cf. W.C. Booth, « Distance et point de vue », in *Poétique du récit*, op.cit., p. 95.

comme s'il lui concédait provisoirement son privilège de conteur. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre des phrases comme « la foule était telle que Manal en oublia ses problèmes. Les yeux écarquillés, elle ne perdait rien du spectacle qui s'offrait. »²⁴⁵. C'est en s'identifiant à la fille que le lecteur s'imagine « voir » la scène et « entendre » les acclamations d'une foule en délire. Dans l'anonymat, les scènes et les groupements défilent, tels des fragments d'une réalité captés avec plus ou moins de consistance par des « prises de vue » variables, mais dont le mouvement et l'intérêt dépendent, non de l'objet observé, mais du hasard des déplacements de la jeune fugitive et de ses perceptions. Ainsi, par exemple, « elle fut aussitôt happée par un autre courant de la foule. C'est alors qu'elle remarqua qu'avec la fin du jour l'allégresse générale avait oublié Nasser. Le peuple se saoulait de lui-même »²⁴⁶.

L'Histoire subordonnée à la fiction

Le fait historique n'est visé dans cette perspective ni dans sa totalité ni dans sa continuité. La représentation de l'aventure collective, certifiée par l'Histoire, donne dans ces pages des repères authentiques susceptibles de mieux expliquer les conditions sociales et historiques dans lesquelles évolue l'aventure fictionnelle²⁴⁷. Et, en effet, dès que la journée mémorable est terminée, l'héroïne se retrouve face à sa situation de fugitive et à ses craintes : « La fatigue engourdissait les membres de Manal et finit par la ramener à la réalité. Soudain, elle réalisa que la nuit n'allait plus tarder à tomber. Et elle était seule, dans une immense ville en folie »²⁴⁸. Cette *réalité* à laquelle elle est ramenée n'est pas alors les faits authentiques et historiques qu'elle considère comme des chimères. C'est sa propre situation de fugitive dans une ville inconnue, la réalité feinte, celle de la fiction.

²⁴⁵ *Kn.*, p. 95, 96.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 101.

²⁴⁷ *Kn.*, p. 92-106.

²⁴⁸ *Kn.*, p. 99.

M Kundera dit de ce rapport à l'Histoire : « L'art n'est pas là pour enregistrer, tel un grand miroir, toutes les péripéties, les variations, les infinies répétitions de l'Histoire. L'art n'est pas un orphéon qui talonne l'Histoire dans sa marche. Il est là pour créer sa propre histoire »²⁴⁹. Par l'effet de la focalisation interne, la hiérarchie qui s'établit est celle de la primauté du fictionnel. Trouvant enfin abri dans l'enceinte de l'école des sœurs de Besançon, la fillette entame un nouvel épisode de son aventure comme si l'Histoire s'arrêtait devant les murs de cet asile.

D'autres informations d'ordre historique sont rapportées, selon le même mode de focalisation interne, comme des représentations que l'héroïne se fait des conflits et des perturbations qui agitent, pendant son séjour beyrouthin, le Liban²⁵⁰. La représentation garde alors sa fraîcheur et son immédiateté sans toutefois pouvoir transcender le factuel ni formuler un discours historique cohérent. Dorénavant, la véracité de l'Histoire est réduite à des scènes momentanées sans suite ni devenir et le lecteur ne s'en soucie nullement, puisque son attention est concentrée sur le sort du personnage ; et cela est dû justement aux effets de la focalisation interne adoptée dans la narration, qui sont essentiellement des effets de distanciation. Aussi pouvons-nous dire que cette focalisation restreint la place de l'historique dans le roman à sa fonction transversale de variable par rapport à un constant qui est le parcours narratif.

Choix stratégiques

A part ce rôle, le type de focalisation interne orienté vers l'extérieur introduit aussi la représentation des lieux dans lesquels se développe l'intrigue. Les descriptions se succèdent et le lecteur découvre, à l'instar de la jeune fille, les nombreux paysages, sites et

²⁴⁹ M. Kundera, *Le Rideau*, Paris, Gallimard, 2005, p. 42.

²⁵⁰ Il s'agit notamment des années 1975-1978 de la guerre civile qui déchire ce pays, du bombardement des quartiers résidentiels, de la dévastation du centre-ville, du pillage du port, de la dislocation de la capitale en régions communautaires, du rôle du parti Kataëb, de celui des palestiniens ou de l'armée syrienne, de la destruction de Tell el Zaatar, le plus grand camp palestinien armé de Beyrouth, etc.

endroits qu'elle aborde ou fréquente. Notons que les lieux publics –villes, quartiers, rues, édifices, monuments, etc.- évoqués ou décrits sont représentés tels qu'ils sont dans le monde réel²⁵¹. Cette authenticité est certifiée, non seulement par les noms propres de ces endroits connus, mais aussi par référence à la vérité historique et à la mémoire collective qui reconnaît la validité et le « réalisme » de ces descriptions.

Néanmoins, tout comme le récit des faits historiques, ces descriptions ne prétendent guère à l'exhaustivité et, loin de former des entités autonomes, elles s'incrument naturellement dans le fil narratif grâce au point de vue du personnage et en fonction de ses expériences perceptives. Ce principe d'adaptation des données du réel aux exigences romanesques, nous l'avons également dégagé dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale*, bien qu'il se manifeste, dans le premier roman, par l'exclusion des représentations de guerre et, dans le deuxième, par une perception anecdotique de ses horreurs. De ce choix que J.-M. Schaeffer caractérise de « pragmatique », G. Lukacs dit : « La forme biographique signifie pour le roman la victoire sur le mauvais infini ; d'une part, les dimensions du monde s'y réduisent à celles que peuvent assumer les expériences vécues par le héros, et la somme de celles-ci est organisée par l'orientation que prend la marche du héros vers le sens de sa vie qui est la connaissance de soi [...] »²⁵². Cela montre que la *re-présentation* du réel historique et géographique, si fidèle et « objective » soit-elle, ne peut qu'être sélective et intentionnelle, et c'est cela même qui fonde la spécificité du genre romanesque et, simultanément, l'originalité d'un roman ou d'un autre.

Ce rapport du réel à l'œuvre d'art confirme la nature sociale du roman, non seulement en tant qu'observateur ou porteur des empreintes du champ social mais en tant

²⁵¹ A titre d'exemple, le calme laborieux de Bab Touma, quartier des artisans de Damas, l'imposante discrétion du monastère de Seidnaya, la sombre amertume de l'asile des vieillards à Achrafieh, la somptuosité de quelques quartiers de Beyrouth, ses vieux souks, la place des Martyrs, l'animation vertigineuse du centre-ville ou la salutaire tiédeur de la Maison druze de la rue Verdun, etc.

²⁵² G Lukacs, *La Théorie du roman*, op.cit., p. 76.

que fait de société et champ d'interaction sociale. Loin de « l'ère du soupçon » et des débats sur le « Nouveau Roman », Johan Faerber considère que l'écriture romanesque contemporaine témoigne depuis 1980 de la réhabilitation de la *communication* et de la *transitivité* du verbe Écrire. Reprenant la question célèbre de Barthes « Écrire : verbe intransitif ? », J. Faerber considère que la modernité envisage « l'écriture non sous le jour de l'intransitivité comme postulat mais de la transitivité comme horizon premier et dernier »²⁵³. Et, en effet, les entités réelles ayant existé –événements et personnalités historiques– ou encore existantes –configurations de lieux et de monuments– ne figurent dans *Khamsin* que par leur fonction épisodique et actantielle qui les intègre dans la structure de l'univers fictionnel. Tout en soumettant la réalité à l'inévitable sélectivité, la focalisation interne subordonne cette réalité au modèle fictionnel et lui ôte son autonomie.

Aussi pouvons-nous soutenir que le choix des différents constituants du dispositif représentationnel ne peut être expliqué que sur le plan stratégique et que, dialectiquement, l'identification de ces choix est le moyen de saisir l'orientation stratégique qui sous-tend le type de rapports à la réalité que le roman privilégie. R. Barthes résume cette conception: « C'est donc à l'évidence de son intention, saisie dans la clarté des signes romanesques, que l'on reconnaît le pacte qui lie par toute la solennité de l'art l'écrivain à la société »²⁵⁴. Hormis les passages à focalisation interne, nous considérons comme *choix intentionnels* les purs discours historiques qui abondent dans *Khamsin* et alternent fréquemment avec le discours fictionnel. Le rôle du narrateur omniscient en devient de plus en plus important et se prête à tous les choix possibles de prise de position et de discours idéologique.

La première *aspectualité* selon laquelle l'univers fictionnel se dévoile, celle d'une narration rendue d'après la perspective de la jeune villageoise, peut avoir sur le

²⁵³ J. Faerber, « Ecrire: verbe transitif ? », in W. Asholt, M Dambre (éds), *Un Retour des normes romanesques dans la littérature française contemporaine*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 22.

²⁵⁴ R Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Du Seuil, 1953 et 1972, p. 32.

lecteur deux types d'effets différents²⁵⁵. D'une part le plaisir de « voir » paradoxalement les grands faits de l'Histoire et de la fiction tels qu'ils se révèlent en miniature et à l'état rudimentaire à la conscience immédiate d'une fille naïve, plutôt sauvage dirait-on, fraîchement échouée dans la « jungle » citadine. L'immersion dans le flot des événements narrés est alors orientée vers les menus détails qui passent souvent inaperçus pour les habitués. D'autre part, et parallèlement à ce sourire complice mais désabusé du lecteur, l'autre effet de cette *aspectualité* est celui d'un manque, d'un désir d'en savoir davantage et de pouvoir restituer le monde et les conflits dans lesquels se jette l'héroïne. Et nous pouvons dire que c'est ce manque que vient précisément combler la narration à focalisation zéro qui remplit un rôle palliatif par rapport à la restriction imposée par la focalisation interne.

Nous pensons que l'alternance entre ces deux points de vue est une caractéristique de *l'aspectualité* propre à l'univers fictionnel de *Khamsin*, dans laquelle réside une valeur esthétique immanente de cette fiction²⁵⁶. Selon cette *aspectualité*, le lecteur trouve le plaisir d'une découverte progressive de la réalité fictionnelle, tout d'abord suivant la perspective réductrice de la fille, puis à travers l'optique plus large d'un narrateur omniscient avec lequel il partage la connaissance de la « vérité » des choses. Mais il faut mentionner que la posture de ce narrateur est celle d'un connaisseur désabusé qui se contente de munir le lecteur de l'information nécessaire sans toutefois lui imposer des interprétations ni des jugements de valeur. Cette impartialité est un choix narratif significatif, bien différent de celui qui accorde au narrateur de « *L'Enfant du Liban* » et de « *L'Aveugle de la cathédrale* » des prises de position inébranlables.

²⁵⁵ Selon la terminologie de J.-M. Schaeffer, « l'aspectualité » de l'univers fictionnel est « la modalité particulière sous laquelle l'univers se manifeste à nous du fait que nous y entrons grâce à une clef d'accès, un vecteur d'immersion, spécifique. » Cf. *P.F. ?*, p. 244.

²⁵⁶ Nous adhérons ici encore à la théorie de la fiction développée par J.-M. Schaeffer qui considère, dans *P.F. ?*, p. 328, que « la fonction immanente des œuvres fictionnelles est de nature esthétique –si on veut bien admettre qu'il y a conduite esthétique dès lors que nous nous engageons dans une relation cognitive avec les choses et que cette relation est réglée par le degré de satisfaction (plaisir ou déplaisir) immanent à cette relation. »

I-C.3. INSERTION DE L'HISTORIQUE

Les passages à focalisation zéro, assez fréquents, présentent la caractéristique d'être sertis dans le cours narratif ou dans d'autres passages plus amples développés selon la perspective de l'héroïne. D'un point de vue formel et quantitatif, leur insertion les subordonne à ces derniers même s'ils ont souvent un effet de ralentissement du rythme ou quelquefois de suspension de la narration. Cette subordination est doublement confirmée par la procédure d'insertion et par la fonction des passages insérés.

Incorporation narratologique

Quant à la procédure d'insertion, les passages à focalisation zéro obéissent tous à un *principe d'opportunité* : l'information rapportée par le narrateur est donnée justement au moment où la représentation d'une situation fictionnelle peut s'enrichir de cette extension ou de renseignements qui dépassent les connaissances de l'héroïne²⁵⁷. Par exemple, c'est après avoir découvert l'exaltation de la foule à Damas que Manal se retrouve envoûtée par l'air sombre et mystérieux du pensionnat des sœurs de Besançon. Elle ne peut comprendre –les lecteurs non plus– ni l'inquiétude des religieuses ni leur hésitation à l'héberger. L'opposition entre l'extérieur, toute une ville « en folie », et l'intérieur de cet établissement religieux risque d'intriguer le lecteur et d'affecter la représentation. C'est à ce moment que la perspective du narrateur omniscient vient combler ce « manque » et boucler le cercle narratif fictionnel en y incorporant des « vérités » de l'Histoire. Mais nous constatons que cet historique s'insinue naturellement dans la fiction grâce à une transition progressive :

L'effervescence qui s'était emparée de Damas inquiétait profondément les institutions chrétiennes de la ville. Les missions françaises comme les communautés autochtones savent que les réactions des foules sont imprévisibles.

²⁵⁷ Cf., par exemple, dans *Khamsin*, les pages 37, 60, 80, 83, 86, 97, 106, 113, 117, 160, 181, 212, 227, 266, 280.

L'agitation fanatisée qui troublait la capitale ce jour-là ne pouvait que brandir le spectre des nuits rouges de l'Histoire.²⁵⁸

Par son caractère transitoire, ce paragraphe offre un exemple de la manière dont l'historique est incorporé au sein du fictionnel. Or, cette transition gagne en fluidité grâce à sa progression aux deux niveaux narratologique et cognitif.

Sur le plan narratologique, ce passage se caractérise par divers changements dont le premier est celui du centre focal. Le narrateur semble laisser momentanément l'héroïne se demandant, dans le patio du pensionnat, si elle allait être hébergée ou rejetée dans la rue. Il adopte alors dans ce passage le point de vue des religieuses qui révélerait leur intériorité ; mais il passe dans la suite à la focalisation zéro. C'est ainsi que la focalisation interne sur les religieuses établit la transition entre la perspective de l'héroïne et celle du narrateur. Ces trois phrases introduisent aussi un changement de temps et de situation. La première reprend un élément fictionnel qui est l'état des religieuses au moment de l'arrivée de la fugitive au pensionnat en 1958. La deuxième phrase opère une extension de cet état d'inquiétude à tous les chrétiens de Damas ; mais le passage de l'imparfait « inquiétait » au présent « savent » crée aussi une impression d'ambiguïté et d'extension temporelles. La troisième phrase associe avec plus de précision le temps de la fiction « ce jour-là » au temps réel de l'Histoire et prête ainsi à une intégration souple de la réalité historique dans la fiction.

Intégration cognitive

Considéré sous une perspective cognitiviste, ce paragraphe peut être représentatif des ressources mises dans la roman à la disposition du lecteur et grâce auxquelles son accès à l'univers fictionnel est de plus en plus aisé. Par l'effet de sa posture de lecteur, l'activité cognitive qui se produit en lui est naturellement l'image renversée de celle des

²⁵⁸ Ibid., p.161.

personnages ou plutôt : inverse est l'ordre des étapes de leurs constructions mentales. Or, le *stimulus*, l'élément déclencheur de la représentation chez le lecteur est justement la *réponse*, le produit final auquel aboutit chez les personnages l'activité cognitive. Une lecture cognitive de la même citation fait voir que la première phrase, « L'effervescence qui s'était emparée de Damas inquiétait profondément les institutions chrétiennes de la ville », exprime l'attitude des religieuses (l'inquiétude) et leur réaction (la prudence) à l'égard de tout intrus. C'est ce qui est perçu par un autre personnage (l'héroïne) et, à l'aide de sa perspective, par le lecteur. Mais ce n'est que l'extériorité d'une situation qui les intrigue et à laquelle ils sont incapables de donner un sens ou, comme le formule J.-F. Richard, d'« attribuer une signification d'ensemble aux éléments issus de l'analyse perceptive »²⁵⁹. Si les éléments perceptifs offerts au lecteur se restreignaient aux seules observations de la jeune paysanne ignorante, sa représentation mentale de la situation serait inhibée et imparfaite ; d'où l'importance de pénétrer dans l'intériorité des religieuses pour pouvoir expliquer leur comportement. Ainsi, ce qui est point d'arrivée de la cognition de celles-ci constitue le point de départ, le signal physique porteur d'une information qui produit l'activité cognitive du lecteur.

La deuxième phrase, « les missions françaises comme les communautés autochtones savent que les réactions des foules sont imprévisibles », correspondrait, dans l'activité cognitive des religieuses au stade du traitement de l'information recueillie ou ce que J.-F. Richard distingue comme un processus de « construction d'une interprétation par analogie avec une situation connue (recours à des modèles préexistants) »²⁶⁰. Cependant, cette phrase renvoie le lecteur, au-delà du processus psychologique individuel, à une représentation collective qui entre comme composante affective et culturelle dans la formation idéologique d'un groupe social déterminé, celui des Chrétiens de Damas. Le

²⁵⁹ J.-F. Richard, *Les activités mentales*, Paris, éd. Colin, 1990, p. 9.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 97.

changement du temps verbal déjà mentionné trouve ici sa pleine signification. Et si l'imparfait « inquiétait » dans la première phrase exprime la réaction occasionnelle et provisoire de quelques religieuses, l'usage du présent « savent » et « sont » dans la deuxième transcende le temporel et la situation vécue pour exprimer la pérennité et le caractère statique d'un « savoir commun » qui oriente la pensée pratique d'une communauté beaucoup plus grande. D'après D. Jodelet, « Les représentations sociales sont des modalités de pensée pratique orientée vers la communication, la compréhension et la maîtrise de l'environnement social, matériel et idéal »²⁶¹. La compréhension d'une conduite, d'une situation occasionnelle et variable, passe ainsi nécessairement par l'exploration des entités cognitives plus ou moins permanentes qui prennent dans l'exemple choisi la forme d'une connaissance partagée au sein d'un groupe social et orientent à la fois le comportement individuel et collectif. C'est pourquoi nous pouvons dire que le narrateur assume dans de telles situations le rôle de l'historien, porteur de la « doxa », de la connaissance du « réel » que le personnage n'a pas.

Quant à la troisième phrase « L'agitation fanatisée qui troublait la capitale ce jour-là ne pouvait que brandir le spectre des nuits rouges de l'Histoire », elle souligne par la négation restrictive « ne pouvait que » l'ancrage de cette représentation dans le groupe et détermine comme inévitable l'association du stimulus extérieur perceptible (l'agitation fanatisée) à un danger imminent et effrayant. C'est là l'impact des représentations sociales que Farr exprime d'une manière originale en disant : « Les représentations sociales ont une double fonction : rendre l'étranger familier et l'invisible perceptible »²⁶². Et, effectivement, c'est ce type d'effet que nous retrouvons dans l'activation de la mémoire collective qui, par la force des représentations sociales, rend présents et perceptibles tous les « spectres » du passé. Les attentes du lecteur sont désormais

²⁶¹ D. Jodelet, dans Moscovici (dir.), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1984, p. 360,361.

²⁶² R.M. Farr, dans *ibid.*, p. 386.

interactivement orientées vers la découverte de ce passé sans laquelle il ne pourra ni concevoir les processus d'élaboration des constructions mentales ni accéder à la fiction. C'est pourquoi, nous pouvons dire que la fonction transitoire de ces trois phrases au niveau narratologique est nécessairement fondée sur la base d'une activité cognitive partagée avec le lecteur, dont les éléments sont modulés au rythme des perspectives : Du point de vue de l'héroïne à celui d'un petit groupe de religieuses ; de celui-ci à la perspective collective d'une communauté de laquelle le narrateur passe à une autre historique.

Tous ces modes de narration trouvent leur justification, non dans une prétendue exigence formelle, mais dans leur agencement pragmatique en tant que vecteurs cognitifs parce que, ainsi que le postule J.-M. Schaeffer : « les dispositifs représentationnels sont donc toujours des inducteurs de représentations mentales »²⁶³. La représentation que le lecteur se fait de la fiction est le résultat d'une activité cognitive intense et motivée. Elle est même, dans l'exemple largement analysé, la synthèse de plusieurs représentations, individuelles et sociales, qui s'impliquent l'une l'autre et se combinent pour amener à une meilleure immersion dans l'univers fictionnel. D'après cet exemple, nous pouvons supposer que le plaisir du lecteur est proportionnel à la multiplicité des « situations-problèmes » que lui propose une fiction, et par conséquent à la diversité de représentations qu'il pourra s'approprier. Cette satisfaction est d'autant plus grande que, dans *Khamsin*, le lecteur s'identifie –non comme dans *L'Enfant du Liban* et *L'Aveugle de la cathédrale* à un personnage– mais au narrateur avec lequel il partage le plaisir « intellectuel » de l'omniscience.

²⁶³ P.F.?, p. 105.

Complémentarité pragmatique

C'est à travers la multiplicité des points de vue, et en vertu d'une activité cognitive (et psychique) intense que le lecteur adhère à l'unité du modèle représentationnel et qu'il accueille de bon gré le récit historique qui vient par la suite combler ses attentes et satisfaire la curiosité qu'a suscitée en lui l'évocation du « spectre des nuits rouges » :

En 1860, la foule prise d'une hystérie semblable avait massacré tout le quartier chrétien de Damas, [...] Au rythme de mille victimes par jour, le peuple en délire avait de même pillé et saccagé les consulats de Russie, d'Autriche, des Etats-Unis, de France, [...] Cette année-là, une vague sanglante avait déjà déferlé sur le Liban, seul pays toutefois, dans tout le Moyen-Orient arabe, où un chrétien pouvait encore mourir l'arme à la main.²⁶⁴

Il est à noter qu'en cette année 1860 la fureur déchaînée entraîna, au Liban aussi, le massacre de milliers de chrétiens et la destruction de nombreux villages et villes. Cependant, le roman passe sous silence ces sinistres et le narrateur se contente d'y faire allusion alors qu'il étale avec précision des épisodes du désastre de Damas. Cette *sélectivité* s'inscrit en fait dans la même option *pragmatique* qui soumet l'historique au principe d'opportunité. Et c'est ainsi qu'on peut comprendre l'inclusion d'événements historiques visant à expliquer des péripéties de la fiction en déroulement à Damas. Par extension, l'allusion au Liban semble devoir sa pertinence aux deux fonctions qu'elle remplit. D'une part, elle insinue une comparaison entre la Syrie et le Liban, non celle de calamités semblables, mais celle de l'attitude différente des Chrétiens d'un pays à l'autre : Le Liban était le seul pays où ils prenaient les armes et combattaient et cela implique qu'à Damas, n'ayant même pas la possibilité de se défendre, ils subissent silencieusement leur sort horrible de victimes innocentes. La première fonction de cette évocation est donc explicative de la situation damascène « actuelle » et de l'attitude des religieuses. Mais, d'autre part, cette évocation s'inscrit justement dans une visée stratégique puisqu'elle introduit discrètement des éléments nécessaires à l'appréhension de la situation « future »,

²⁶⁴ *Kn.*, p. 106.

celle de la guerre civile libanaise qui constitue l'étape suivante de la fiction. D'où la fonction préparatoire ou prospective qu'elle assume dans le cours narratif. Nous pouvons dire que le dévoilement du narrateur est pertinent et que le discours historique ne constitue pas une intrusion ni une contamination du fictionnel, mais répond à une nécessité stratégique.

Ainsi, la complémentarité des deux perspectives, celle de l'héroïne et celle du narrateur, devient facteur de *cohérence* interne du système fictionnel et, du même coup, indicateur de l'union profonde du « fond » et de la « forme », ou tel que le formule Schaeffer : « ces traits dits formels apparaissent ainsi non seulement comme des vecteurs cognitifs au même titre que les contenus représentés, mais encore comme étant inséparables d'eux »²⁶⁵.

Diversité et liberté

Nous constatons que l'une des particularités du roman de J. Awad est précisément la diversité des points de vue. Celle-ci atteint son plus haut degré dans des passages narrés selon la perspective d'un personnage secondaire. A chaque épisode de la vie orageuse de l'héroïne, à chaque épreuve nouvelle de la cruauté qu'elle subit ou inflige, correspondent un contexte social spécifique et des personnages différents qui croisent son chemin. Cela manifeste la place réservée au large éventail du réel social dans cette fiction, en opposition aux expériences solitaires, d'ordre affectif ou spiritualiste, développées dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale*.

Ainsi, par exemple, les « sombres augures [qui] annonçaient la venue de cet enfant »²⁶⁶ sont rapportées selon la perspective de la mère Chams qui pressent un accouchement difficile. La colère de la nature, le présage des vieilles, les signes d'une

²⁶⁵ P.F.?, p. 230.

²⁶⁶ Kn., p. 18.

malédiction, l'affolement de la grand-mère, tout a l'air d'être réfléchi, non par l'optique du narrateur, mais à travers la conscience de la femme accablée de ses douleurs physiques, de ses souffrances morales et de la peur qui la saisit. Et continuellement, d'une étape à l'autre et même d'un fait à l'autre, les points de vue se diversifient comme s'il s'agissait du travelling d'un objectif de caméra à focale variable.

Toutefois, cette focalisation interne, *variable* selon le personnage focal, s'enrichit parfois d'une prise de vue panoramique que G. Genette appelle *multiple* et qui consiste à ce que le même événement soit évoqué selon plusieurs points de vue²⁶⁷. Nombreuses sont dans le roman les scènes représentées suivant ce mode. Ainsi la naissance de l'enfant taré est tantôt « vue » par le père furieux qui entreprend d'étouffer l'enfant « monstre » pour effacer sa honte et son déshonneur ; tantôt par la mère émue de tendresse et de pitié ; tantôt par la sage-femme qui devine l'intention meurtrière du père et considère lucidement ce cas particulier tout en l'intégrant dans son contexte socioculturel :

En femme de métier, elle était au courant de la fréquence de ces naissances d'enfants anormaux. On croyait la région propice à l'apparition de ces êtres à part. Mais elle savait bien que les mariages consanguins et même certaines relations incestueuses, tolérées tant qu'elles restaient secrètes, en étaient la raison logique. L'enfant taré ne vivait généralement pas plus d'une heure.²⁶⁸

Par l'effet de ce type de focalisation, le narrateur évite de s'interposer entre le lecteur et l'information ethnologique. Ce n'est pas lui non plus qui en transmet l'explication « logique » qui sous-tend un commentaire et un jugement sévère. C'est plutôt un membre de la communauté, bien placé pour savoir la vérité et en juger, qui en assume la responsabilité. Toutefois, *multiple* ou *variable*, la focalisation interne prédispose le lecteur à percevoir la narration comme l'ensemble des « voix-in » qui lui parviennent des personnages eux-mêmes comme si le narrateur n'était qu'un masque et, tel que le formule W. Keyser, « Derrière ce masque, il y a le roman qui se raconte lui-

²⁶⁷ Dans *F.3*, p. 206,207, G. Genette propose trois « sous-classes » de la focalisation interne : *fixe*, *variable* et *multiple*.

²⁶⁸ *Kn.*, p. 24.

même »²⁶⁹. Ce mode d'immersion optimisé dans *Khamsin* est donc inséparable des choix narratologiques (narration hétérodiégétique, focalisation zéro et focalisation interne multiple et variable) qui font partie intégrante de l'univers fictionnel.

Cette multiplicité des points de vue crée, certes, l'impression d'une autonomie des personnages et appuie les aspects mimétiques de la feintise de la réalité. Tout en rapprochant le narrateur des personnages, ce choix le met à l'écart de l'histoire et l'éloigne du lecteur de manière à rendre le récit plus fluide et plus « naturel ». G. Genette trouve, à propos du récit hétérodiégétique, que « le récit impersonnel tend donc à la focalisation interne par la simple pente (si c'en est une) de la discrétion et du respect de ce que Sartre appellerait « la liberté » -c'est-à-dire l'ignorance- de ses personnages. »²⁷⁰ Précisons que simultanément à cet effet d'impersonnalité, les perspectives *variable* et *multiple* de la focalisation interne ajoutent à la liberté des personnages celle du lecteur qui n'est plus astreint à une seule source d'information dont il disposerait face à un récit autodiégétique ou même à un récit hétérodiégétique à focalisation interne fixe et constante. Ainsi les représentations de la fiction que *L'Enfant du Liban* favorise chez le lecteur sont nécessairement modelées par l'attitude affective et cognitive du héros-narrateur. De même, en lisant *L'Aveugle de la cathédrale*, on ne peut découvrir les événements et les personnages que tels qu'ils sont *filtrés* à travers la conscience de l'adolescente amoureuse par laquelle est constamment médiatisée la narration²⁷¹. Dans ces deux romans, la liberté du personnage entraîne une restriction de visibilité et oriente affectivement et idéologiquement l'activité perceptive et cognitive du lecteur.

²⁶⁹ W. Keyser, « Qui raconte le roman », in *Poétique du récit*, op.cit., p. 80.

²⁷⁰ *F3.*, p. 214.

²⁷¹ Ce procédé que G. Genette appelle, dans *F.3.*, p. 211, « omission latérale ou *paralipse* » et qu'il identifie comme procédé de « restriction hyperbolique » dans la *Recherche* de Proust. Il l'explique, p. 214,215 : « C'est en général le « point de vue du héros » qui commande le récit, avec ses restrictions de champ, ses ignorances momentanées, et même ce que le narrateur considère à part soi comme des erreurs de jeunesse, des naïvetés, des illusions à perdre ».

En revanche, la diversification des points de vue dans *Khamsin* nourrit chez le lecteur le sentiment de sa propre autonomie. Il est vrai que l'axe principal selon lequel s'organise la narration est, dans *L'Aveugle de la cathédrale* et dans *Khamsin*, celui d'un récit hétérodiégétique à focalisation interne. Il est aussi vrai que, dans les deux romans, la perspective du personnage focal –l'assistante Hala dans le premier, l'héroïne Manal dans le second– est orientée vers l'extérieur, de sorte que l'univers de la fiction se manifeste selon la posture de la narration naturelle d'*actes de langage*. Mais nous avons constaté que l'unicité de la perspective dans *L'Aveugle de la cathédrale* détermine un trajet d'immersion univoque dans une représentation fermée et restreignant aussi bien la liberté du lecteur que ses activités cognitives. Par contre, l'univers représentationnel de *Khamsin* évolue et se dévoile sous le signe de la diversité. Cela est d'autant manifeste dans la densité du contenu fictionnel que dans la multiplicité des points de vue qu'il place le lecteur en amont de la fiction, tout en lui concédant le privilège et les moyens de construire sa propre représentation de la fiction et de juger librement des événements et des personnages. Les changements de focalisation multiplient ainsi les inducteurs des réactivations mentales nécessaires à la représentation des « réalités » fictionnelles.

I-C.4. IDENTITÉ ET SOCIÉTÉ

L'analyse narratologique de *Khamsin* met en relief, au travers de la multiplicité des points de vue transversaux, la consistance de la perspective de l'héroïne qui constitue l'axe principal de la narration. Mais, orientée vers le factuel de la fiction et remplissant une fonction référentielle, la focalisation interne n'induit dans ces conditions qu'une modalisation de la narration naturellement entreprise par le narrateur. En revanche, d'innombrables parcelles narratives éparpillées sur toute la fiction sont menées selon la

focalisation interne *stricte*²⁷² qui prédispose au dévoilement de l'intériorité subjective de l'héroïne²⁷³. Mais, la brièveté de ces bribes de monologue intérieur et leur fréquence modalisent leur insertion progressive dans la narration de manière à instaurer un va-et-vient continu entre le déroulement de l'action et l'activité cognitive et affective de l'héroïne. Ainsi, les comportements du personnage, ses réactions et ses choix trouvent-ils leur interprétation immédiate dans l'évocation des actes mentaux qui les conditionnent ou qu'ils produisent au sein d'un contexte socioculturel déterminé.

La métamorphose cognitive

Ce qui, au départ, détermine l'image de soi, celle du monde et les relations complexes qui se tissent entre ce monde et l'héroïne, c'est la tare physique. Claustreuse jusqu'à l'âge de neuf ans, « l'enfant de l'ombre »²⁷⁴ semble s'adapter à son sort de bête rampante, habituée à se tapir dans un coin obscur loin des yeux de son père ou de ses visiteurs : on dirait qu'elle finit, sous *l'effet pygmalion*²⁷⁵, par se persuader d'être justement ce qu'on attend d'elle. Ses perceptions et son comportement sont totalement dictés par les données de l'environnement jusqu'au moment où son père, craignant l'approche de la maturité, ose demander conseil au sage notable, Chaikh Chakib. Celui-ci ordonne qu'on lui apprenne de force à marcher comme un être humain et c'est à partir de ce moment-clé que se déclenche en elle une activité perceptive et cognitive nouvelle et que, simultanément, des passages à focalisation interne *stricte* commencent à se succéder dans la narration :

²⁷² Nous considérons comme *stricte* la focalisation interne orientée vers l'intériorité du héros et actualisée à travers le monologue intérieur ayant essentiellement une valeur expressive. Cf. ici, p. 88 et 115.

²⁷³ Cf. *Kn.*, p. 57, 58, 64, 67, 69, 71, 81, 87, 100, 107, 112, 116, 121, 126, 129, 130, 146, 153, 154, 157, 162, 167, 168, 169, 184, 192, 199, 201, 202, 205, 207, 225, 251, 274, 280, 282, 285, 287, 290, 292, 293, 296, 301, 320, etc.

²⁷⁴ *Kn.*, p. 36.

²⁷⁵ C'est le nom donné en pédagogie à la réaction (et au rendement scolaire) des enfants, relativement aux attentes et aux hypothèses (favorables ou défavorables) que le milieu familial et scolaire montre quant à leurs capacités et leur devenir. Cf. R. Rosenthal et L. Jacobson, *Pygmalion à l'école*, Paris, Casterman, 1971.

Manal était sidérée. Elle n'en croyait pas ses oreilles. Jamais personne ne lui avait laissé entrevoir cette éventualité. [...] Était-ce le ton grave ou le mot lui-même qui frappa Manal ? Se redressant sur sa couche, elle demanda le sens du mot dignité. La moustache de Chaikh Chakib frémit. Ses sourcils se rejoignirent et c'est d'une voix vibrante qu'il assura qu'une femme druze avait besoin de dignité pour vivre.

- C'est la façon de se comporter qui oblige les autres à vous respecter. Par Allah, tu ne le seras jamais si tu continues à te déplacer à la manière des grenouilles.²⁷⁶

Nous avons considéré cette intervention comme étant un moment-clé du développement cognitif de l'enfant parce qu'elle produit un déséquilibre cognitif et une remise en question des représentations jusqu'alors solidement établies. Exclue du système familial et social, elle va désormais apprendre à se percevoir comme un être humain, comme un être social. Ce conflit sociocognitif est d'autant plus décisif qu'il ébranle, non seulement la représentation de son état physique (la possibilité de marcher comme tout le monde), mais aussi et surtout celles de son identité en tant que *femme* druze et de sa valeur sociale, sa *dignité*, qu'il incombe à elle seule d'imposer. La fille difforme est émerveillée par la possibilité d'accéder à la *dignité*, valeur fondamentale de l'éthique druze, bien qu'elle ne soit pas encore capable de comprendre le sens de cette *dignité* ni les moyens de l'acquérir²⁷⁷.

La révolte

Du point de vue pragmatique, cette métamorphose anime sa révolte contre les humiliations et les violences physiques et morales dont elle est victime :

La rancune créait en Manal des plaies vives qui ne se cicatrisaient plus. Elle avait perdu son enfance. Elle en voulait au monde, mais aussi à ce corps disgracieux qu'elle traînait. Un fardeau. Un ennemi.²⁷⁸

Il est vrai qu'elle se fait dure et cruelle pour mieux se protéger après les rudes épreuves qu'elle a dû endurer durant les deux premiers cycles de sa vie fugitive²⁷⁹. Mais sa brutalité

²⁷⁶ *Kn.*, p. 51,52.

²⁷⁷ Pour ce concept-clef de l'éthique druze, cf. ici, « Introduction », p. 13, note 4.

²⁷⁸ *Kn.*, p. 116.

prend souvent la forme d'agressivité circonstancielle à l'égard d'un individu²⁸⁰. Elle atteint son apogée pendant la guerre quand elle vise toute une population. L'armée syrienne assiégeant le quartier d'Achrafieh avait besoin de renseignements sur les combattants et c'est à Manal qu'on le demande :

On avait mis à la disposition de sa rancune et de sa jalousie un immense pouvoir. D'un coup, elle allait exercer toute la vengeance accumulée sur son entourage. Poignardés dans le dos, beaucoup allaient payer pour toutes les humiliations dont elle avait été l'objet, pour les bonheurs qu'on avait eu le tort d'afficher devant elle.²⁸¹

Nous constatons qu'à tout acte de malveillance succède une prise de conscience et une reconnaissance du caractère criminel de sa conduite. Mais un mécanisme de défense se déclenche aussitôt face au sentiment de culpabilité, suivant deux procédés complémentaires. Le premier est une justification d'ordre logique et pragmatique selon laquelle la nuisance qu'elle provoque, n'étant qu'une réaction à une autre qu'on lui a infligée, est un moyen de rétablir la justice. Mais cet argument rationnel devient provisoire devant la solidité des représentations séculaires du Bien et du mal. C'est pour cela que se forme, selon le second procédé, une nouvelle représentation plus adéquate et plus apte à sauver l'équilibre intérieur de l'être. Mains passages à focalisation interne dévoilent ce procédé comme, pendant ses années d'errance et de misère :

C'était fatal ! Il était certain que les forces du mal qu'elle portait en elle depuis son plus jeune âge l'avaient menée à ses extrémités.²⁸²

Ces *forces* indomptables dont elle n'est que l'agent pré-désigné jouent, en effet, un rôle dé-culpabilisateur puisque cette interprétation n'est ni individuelle, ni facultative, ni le produit de l'imagination d'un individu malheureux. Elle trouve sa puissance dans sa référence au mythe séculaire de la collectivité, celui de la réincarnation par laquelle sont sanctionnés les actes entrepris par un druze lors de sa vie précédente.

²⁷⁹ Cf. ici p. 111.

²⁸⁰ *Kn.*, p. 56, 57, 64, 69, 81, 87, 152, 208, 253.

²⁸¹ *Kn.*, p. 274.

²⁸² *Kn.*, p. 153.

Identité / altérité

Parallèlement à ces effets extérieurs de la métamorphose de la fille, d'autres inférences produisent une activité cognitive intense qui se manifeste par le biais de la focalisation interne sous forme de conflits intérieurs difficiles à résoudre.

Le point de départ de cette activité est la question angoissante qu'elle passe toute sa vie à se poser, celle de son identité. « Depuis longtemps, elle ne se voyait et ne se reconnaissait que dans les yeux des autres : objet de curiosité et de gêne. Elle savait qu'elle n'était qu'une Agibeh ! »²⁸³. Mais cette connaissance qui l'emprisonne et réduit son identité à la composante physique est ébranlée par une autre représentation qu'elle tente toute sa vie durant de valider dans l'espoir de gagner « cette liberté qu'elle aurait le jour où elle serait comme tout le monde »²⁸⁴. C'est le conflit entre ces deux représentations inter-exclusives qui commande l'évolution de l'action et explique, d'une part, la démarche de l'héroïne et, d'autre part, son inconstance, ses espoirs et ses sautes d'humeur. L'usage du conditionnel *aurait* et *serait* dans le passage cité exprime bien la disposition des termes de ce conflit. Or, au-delà de la valeur temporelle d'une forme verbale rapportant le discours indirect libre, le conditionnel exprime ici un souhait, un désir ardent pour ce dont on est privé, ce auquel on aspire.

Cette recherche de l'analogie et de l'identification aux autres se fixe comme objectif la modification physique, la guérison de la difformité ; et c'est peut-être cela qui explique les raisons profondes de l'escapade que la fille entreprend loin du toit paternel et de la montagne druze :

Petit à petit, l'enthousiasme, l'excitation la soulevaient. Aller au Liban, n'était-ce pas la réalisation d'un désir secret ? Là-bas, elle essaierait de trouver le plus grand chirurgien et lui demanderait de l'opérer ... Il aurait à transformer une agibeh en une jeune fille normale.²⁸⁵

²⁸³ *Kn.*, p. 117. "Agibeh" est un mot arabe et, selon la note de J. Awad, *Kn.*, p.22, « se dit de quelqu'un présentant une difformité qui en fait une curiosité de la nature. »

²⁸⁴ *Kn.*, p. 162.

²⁸⁵ *Kn.*, p. 146.

Fatalité du social

Ce premier conflit cognitif est, de par son objet et sa visée, d'ordre social puisque sa genèse est l'exclusion exercée par la collectivité et l'issue recherchée ne peut être que la réintégration de la fille bannie. Mais, dans *Khamsin*, ce conflit est interdépendant d'un autre conflit transcendantal qui relève d'une problématique métaphysique ayant comme fondement la représentation, mythique, d'un sort préétabli par la volonté divine irrévocable :

Par Allah, les Druzes avaient bien raison de le dire : on ne peut rien contre son destin ! Il ne lui restait plus qu'à s'accepter telle qu'elle était. Payer dans sa vie actuelle pour que la prochaine réincarnation lui soit plus favorable.²⁸⁶

Cette conviction a trait aux croyances de la minorité druze, transmises d'une génération à l'autre²⁸⁷. Cependant, au travers du cours narratif, ce qui est en question, ce n'est pas la réincarnation ; c'est plus précisément le rapport au destin, la soumission à un sort inexorable qui est un élément constitutif de l'identité collective des Arabes, quelle que soit la communauté particulière, druze, musulmane ou chrétienne, à laquelle ils appartiennent. Et le narrateur ne tarde pas à marquer cet élargissement du contexte de la fiction en expliquant, selon la focalisation zéro, le cas de l'héroïne à la lumière de cette croyance collective :

Elle réalisait l'inutilité de son existence. Pourtant, à l'heure où sa vulnérabilité devant le destin était totale²⁸⁸, Manal luttait pour son identité. Ces crises épuisantes auraient pu la mener au déséquilibre mental. Mais l'Oriental est mieux armé qu'un autre devant ces difficultés. Le Mektoub, ce qui est écrit dès la naissance pour chacun, est une philosophie qui permet de se plier à son destin. Ce qui finit toujours par empêcher toute rupture avec la réalité.²⁸⁹

²⁸⁶ Ibid., p. 129.

²⁸⁷ Il s'agit de *l'incarnation* en tant que forme d'expiation de fautes commises lors d'une vie précédente. Pour ce concept et celui de la *dignité*, cf. ici, « Introduction », p. 13, note 4.

²⁸⁸ Il s'agit de son désespoir suite à l'échec de sa première tentative de guérison pendant son séjour dans le monastère de Seidnaya, réputé dans toute la région pour les fréquentes Apparitions de la Vierge et les guérisons miraculeuses de maladies incurables.

²⁸⁹ *Kn.*, p. 130. Nous avons cité tout entier cet extrait en raison de sa polyvalence sur les plans anthropologique, sociologique, cognitif, psychologique et littéraire.

Par l'effet de cette extension, l'image du destin se démarque du caractère religieux pour figurer, de plein droit, parmi les représentations collectives ou, plus précisément, ce que M. Augé appelle *l'imaginaire et la mémoire collectifs*²⁹⁰. Et d'ailleurs, il ne s'agit pas dans cette fiction d'une opposition entre le choix de l'héroïne et la volonté divine. C'est plutôt l'opposition à une convention sociale dite le sort, ou le « Mektoub », qui devient « une philosophie », c'est-à-dire une vision plus ou moins méthodique du monde et des problèmes de la vie, plus proche de la sagesse populaire et dont la fonction, explicitée dans l'extrait précité, est de s'adapter à la réalité.

Ainsi, nous pouvons déduire que ce roman développe l'illusion d'une fatalité ayant en l'humain ses agents et ses finalités, plutôt que la fatalité du monde tragique. Et d'ailleurs, le développement de la fiction replace dans un contexte purement humain et social les conflits qui semblent, dans le *péritexte* et la situation initiale, relever du tragique²⁹¹. Le vrai tragique unit en lui, selon G. Lukacs, « tout aussi bien les voix intérieures de la raison humaine –qui ont besoin d'une réfutation tragique- que les voix supérieures d'un destin qui transcende la raison »²⁹². Par contre, il s'agit dans *Khamsin* des voix d'une société qui se fait fatalité par l'intransigeance de ses *a priori* et le cloisonnement de ses constructions culturelles et idéologiques.

Illusions et désillusions

Loin de toute allusion psychanalytique, nous pouvons dire que les représentations d'exclusion dépendent du cadre de référence paternel qui symbolise, dans la structure cognitive permanente de l'héroïne, les convictions et les croyances de la communauté druze. Ainsi, par exemple, devant l'icône miraculeuse du monastère de Seidnaya, si la visée de sa première prière est sa malformation, celle de la seconde est son père :

²⁹⁰ M Augé, op.cit., p. 86.

²⁹¹ Cf. ici, p. 100-103.

²⁹² G. Lukacs, op.cit., p. 34.

Manal tomba à genoux. « Toi, la Toute-Puissante, murmura-t-elle, fais un miracle. Je t'en supplie ! Délie mes pieds ... Rends-moi semblable aux autres ! Une autre prière lui était venue spontanément : « Fais que mon père me pardonne un jour, que je puisse revenir au Djebel.²⁹³

L'interférence entre les deux représentations de la Divinité et de la paternité peut s'expliquer comme une conclusion syllogistique qui dérive des deux prémisses du châtement imposé également par la fatalité et par le père.

Bien que la longue et pénible nuit dissipe ses espoirs en un miracle, elle ne laisse transpercer aucun signe de déception ou de désespoir : « Dès l'aube, elle était debout, offrant un visage impénétrable. « Plutôt mourir, pensait-elle, que dévoiler mon état intérieur ». Cela ne regardait qu'elle seule »²⁹⁴. Ni tentative d'attendrir les nonnes, ni recherche d'un soutien moral, ni reproches et agressivité contre la réputation miraculeuse de ce couvent. Rien que le silence devant la fatalité. Engendrée par ses représentations conflictuelles sur les autres, ses ennemis, et sur sa propre identité, sa discrétion est raffermie et validée idéologiquement par *Al-Ketman*, l'un des commandements majeurs de l'ésotérisme druze que le lecteur découvre en suivant le monologue intérieur de l'héroïne :

Elle tenait à dissimuler ses opinions. Il y allait de son intérêt. N'était-ce pas là le premier précepte druze ? « Al-Kitman ». Quelle importance pouvait avoir l'aspect extérieur ou la parole puisqu'on pouvait leur donner la forme qu'on voulait ? Il ne fallait dévoiler aux autres que ce qu'exigeaient les circonstances du moment. Quant à la vérité, elle était intérieure, flamme vive à garder pour soi.²⁹⁵

I-C.5. L'AMOUR ET L'IDÉAL SOCIAL

Cependant, c'est ce monde intérieur immuable qui est, un jour, l'objet de l'invasion irrésistible d'un homme inoffensif, le journaliste Daoud. A l'âge mûr, riche, cultivé et empathique, il éprouve pour elle dès le premier regard une curiosité

²⁹³ *Kn.*, p. 127. Cf. aussi des manifestations de cette obsession, p. 90, 129, 149, 249, 296.

²⁹⁴ *Kn.*, p. 130,131.

²⁹⁵ *Kn.*, p. 113.

professionnelle et *ethnographique*²⁹⁶ : « Il était journaliste et savait découvrir l'intérêt chez une personne. Cette paysanne druze, estropiée, n'en manquait certainement pas »²⁹⁷. Chaque fois qu'il la rencontre par hasard le persuade davantage de l'originalité de cette fille et ranime son désir d'étudier son caractère jusqu'à ce qu'il lui demande de lui raconter, contre une bonne somme, l'histoire de sa vie. Si le journaliste tente d'obtenir une « monographie » de la fille, sa curiosité ne semble pas dépasser la perspective ethnographique de l'étude d'un cas particulier. Néanmoins, l'intégration de son rôle dans la fiction offre au lecteur l'occasion de confronter plusieurs points de vue socioculturels et de mieux découvrir, à la manière d'un anthropologue, les significations particulières des traces humaines. Claudia Girola, anthropologue, nuance cette perspective : « C'est l'humain général qu'on peut repérer et reconnaître. Tout le travail de l'anthropologue consistera, cependant, à affiner son flair pour commencer à découvrir la trace la plus certaine de l'individualité »²⁹⁸. C'est en ce sens que la fiction de J. Awad replace le roman au croisement du sociologique, de l'historique et de leur développement anthropologique.

Pour sa part, la fille pressent que cet homme la trouble profondément. Elle prétend qu'il ne s'intéresse à elle qu'à cause de sa difformité et ses humiliations ; elle proteste que sa vie n'est pas à vendre ; elle est tout le temps à l'affût d'un mot banal qu'elle interprète comme une offense à sa dignité. Pourtant, sous cette réaction d'apparence morale, se dissimule la vraie cause qu'elle finit par reconnaître :

D'une secousse, il la rejeta vers le divan et gagna les escaliers, pressé de s'éloigner de cette folle.

Penchée par-dessus la rampe, Manal criait encore d'une voix rauque qu'elle était une fille normale et non un animal de cirque, qu'elle avait grandi chez ses parents comme tout le monde. Et qu'elle le haïssait lui et tout le genre humain...

Lorsque le bruit de ses pas mourut dans les escaliers, elle répéta tout bas : « Par Allah, je t'aime, je t'aime... »²⁹⁹

²⁹⁶ Cf. ici, p. 108.

²⁹⁷ *Kn.*, p. 166.

²⁹⁸ C. Girola, « Toute cette vie est une lutte pour rester dedans », in *Idées* (dossier « L'Approche ethnographique »), n° 143, mars 2006, p. 25.

²⁹⁹ J. Awad, *op.cit.*, p. 282,283.

Cet amour qu'elle finit par s'avouer est pour autant désillusionné. Elle sait qu'il s'oppose à ses idéaux sociaux, aux valeurs de sa communauté et qu'il n'a aucune chance d'être partagé : elle n'en forme ni ambition ni projet d'avenir.

L'amour émancipateur

Cet étranger unique qui prend, dans la conscience de l'héroïne, les dimensions de l'humanité tout entière parvient, à lui seul, à rompre le cercle de haine dans lequel elle s'enfermait et à fracasser l'ancien miroir qui fait voir les autres comme des ennemis. L'effet émancipateur de l'amour modifie ainsi, par l'effet de l'interindividuel, la vision de tout l'environnement social et de la vie.

A la première phase de reniement et « d'explosions » qui évoquent les scènes habituelles de dépit amoureux, succède donc la phase de lucidité pendant laquelle mûrit progressivement une conception particulière et originale d'un *amour désintéressé* qui, se suffisant à lui-même, n'a même pas besoin d'être connu de l'être aimé. C'est une flamme intérieure qui illumine l'esprit sans embraser les sens puisque l'autre qui l'a fait naître en est l'origine, non la visée. Loin de l'égarement d'une Phèdre et du délire d'une Hermione, l'amour non partagé génère dans *Khamsin* une introspection et une prise de conscience de toutes les différences qui rendent impossible l'union avec l'être aimé. C'est pourquoi l'amour devient instructif, moyen d'épanouissement et d'éducation puisqu'il produit une activité cognitive intense ayant comme objet l'identité de la personne et ses relations avec son milieu social. Cet aspect est souligné par le narrateur :

Pleine d'amertume, Manal constatait qu'il n'y avait aucun point commun entre eux. Il était connu, instruit, riche, et maronite ! alors qu'elle-même... « Mais, je l'aime ! Rabbi, fais que ma main ne tremble pas, que mes gestes ne me trahissent pas.³⁰⁰

³⁰⁰ *Kn.*, p. 277, 278.

Le verbe « constater » montre que la fille se représente tout ce qui la sépare de l'être aimé comme une réalité observable et évidente ; et le silence (les trois points) qui coupe ce monologue intérieur évoque les innombrables dissemblances, trop sûres et trop pénibles pour être redites.

Ainsi, les conventions sociales l'emportent, dans la conscience de l'héroïne sur l'amour ; Mais ces conventions sont essentiellement dans *Khamsin* les traditions et les valeurs ethniques qui condamnent les liaisons intercommunautaires. Le même rapport caractérise, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, l'amour entre l'adolescente musulmane Hala et le héros chrétien Bachir qui, tout comme Manal, sait que cet amour est impossible et c'est pourquoi son but premier est de la rendre saine et sauve à ses parents et sa région. Bien au contraire, dans un autre roman francophone libanais, *La Maîtresse du notable*³⁰¹, nous trouvons l'image renversée d'un amour qui méprise les différences confessionnelles et sociales. Cet amour, qui détourne l'héroïne, Flora, de son passé et de son milieu, rompt avec les conventions du groupe et aboutit à son déshonneur et sa perte. Cette image de l'amour, quoiqu'elle soit renversée (entre *L'Aveugle de la cathédrale* et *Khamsin* d'une part, et *La Maîtresse du notable* d'autre part), est représentative de la même réalité sociale, caractérisée par des conflits confessionnels qui remettent en cause les relations humaines et imposent leurs tabous sur les plans les plus intimes de la vie individuelle.

L'amour révélateur de l'être

L'héroïne de *Khamsin* considère l'impossibilité d'accomplir son amour par l'union avec l'être aimé comme un fait incontournable de la réalité dont les normes sociales constituent une preuve et une confirmation. Grâce à cet amour, elle découvre en elle-même, non seulement son aptitude à aimer comme tout le monde, mais aussi la générosité

³⁰¹ V. Khoury-Ghata, *La Maîtresse du notable*, Paris, Seghers, 1992.

et le don de soi dont elle est capable et dont elle fait preuve à deux reprises. La première a lieu quand elle accourt à l'hôpital faire un don anonyme de sang au journaliste gravement blessé lors du bombardement du quartier assiégé. Cet acte témoigne de la sublimation d'un amour qu'elle ne peut ni ne veut partager avec l'être aimé. Cette générosité a, pour la fille tarée, l'efficacité d'un antidote et le retentissement d'une révélation parce qu'elle réfute l'ancienne image monstrueuse d'un être maléfique incurable et institue une nouvelle représentation valorisante, profondément humaine. C'est pourquoi nous pouvons dire que l'amour dans *Khamsin* a aussi un effet *purificateur*.

Le second don, plus précieux que son sang, est celui que Manal fait du récit de sa vie. Avant de quitter Beyrouth, elle se décide à céder à Daoud tous ses secrets et la forteresse intime qui l'abritait loin de ses ennemis, les autres. Pendant les nuits de bombardement, elle s'installe devant le magnétophone et parle courageusement de son passé, de son présent, de ses cruautés, de ses trahisons, de ses humiliations et de ses tourments. Elle expose à nu ses faiblesses, ses démons, ses haines, ses envies et son amour inavoué. La clairvoyance de l'héroïne atteint à cet instant son paroxysme et c'est en elle-même qu'elle trouve la réponse à ses propres questions : « Je suis libérée de toi et de tous les autres ! » pensa-t-elle en se redressant et en le regardant droit dans les yeux. C'était fini ! Il avait été son rêve, son illusion ... »³⁰² Son rêve, il l'a été au vrai sens du terme³⁰³ ; puisque l'amour qu'elle éprouve pour lui est resté un phantasme purement intérieur, étranger à sa réalité. Cette représentation de l'amour rappelle les dernières lignes du *Rêve* de Zola : « Ce n'était qu'une apparence qui s'effaçait après avoir créé une illusion. Tout n'est qu'un rêve »³⁰⁴.

³⁰² *Kn.*, p. 320.

³⁰³ Le Robert définit le rêve comme étant une « construction de l'imagination à l'état de veille, pensée qui cherche à échapper aux contraintes du réel. »

³⁰⁴ E. Zola, *Le Rêve*, 1^{ère} éd. 1888, Liban, éd. Hatem, 2000, p. 248.

Manal, tout comme Félicien, tire vers la fin du roman la même conséquence de son expérience amoureuse qu'elle résume en deux mots : « rêve » et « illusion ». Pourtant, le rêve de *Khamsin* est aux antipodes de celui qui occupe le roman de Zola de par sa nature et ses effets. Car le second est un rêve vécu qui se superpose à la réalité, qui crée chez l'amoureux une confusion de l'esprit et mène à la destruction de l'être. Au contraire, le rêve est perçu dans *Khamsin* comme l'opposé du réel auquel il ne dispute nullement sa place. Et cette opposition donne à la réalité sociale plus de relief, promeut la lucidité et aboutit à l'épanouissement de l'être. Dans cette fiction, l'héroïne parvient, par l'effet de cet amour rêvé, à exorciser ses anciens démons et à se libérer de ses illusions : elle découvre que les autres ne sont pas ses ennemis. Néanmoins, elle finit par se convaincre que cet amour est trop illusoire pour être la boussole de sa vie. Rêve bienfaiteur, il la délivre de son passé mais reste incapable d'édifier son avenir.

La réconciliation

A la sublimation de son amour impossible correspond un élan mystique qui devient progressivement le sens de sa nouvelle vie. Elle entreprend alors pendant les deux dernières années de son séjour beyrouthin une longue et passionnante démarche d'initiation à la Sagesse druze. Avec l'assistance d'une directrice de conscience, elle fait la connaissance des grandes dames de la communauté, des Chaykhs les plus érudits et des pèlerinages les plus fréquentés. Sitt Nazira³⁰⁵, sa directrice de conscience, lui explique les effets sociaux de son *Initiation* avec une admirable lucidité :

- Mon enfant, nous sommes en Orient. Seule la dignité te donnera la sécurité et l'équilibre dont tu as le plus grand besoin. Si tu suis mes conseils, tu grandiras aux yeux des autres comme jamais une femme, une Orientale, ne pourrait y arriver autrement.³⁰⁶

³⁰⁵ *Sitt* est un mot arabe, équivalent à *Madame*, utilisé comme terme d'adresse et attribué chez les druzes aux *initiées*, les Vénérables, en signe de vénération.

³⁰⁶ *Kn.*, p. 292.

Par le verdict de cette « vénérable », Manal se retrouve devant la puissance de la « dignité », ce concept-clef de l'éthique druze –que lui avait révélé, vingt ans avant, le sage Chaikh Chakib- et qui a déclenché la longue quête de soi dans laquelle elle s'est lancée. Elle comprend enfin que ce n'est pas la modification physique qui assure l'intégration dans le groupe social, qu'il est vain de chercher sa valeur dans une autre collectivité et que la seule dignité est celle qu'elle puisse acquérir au sein de sa propre communauté d'origine.

Cette modification intérieure incarne l'impact psycho cognitif qui, en dépit de ses aspects mythiques, religieux et sociaux, prend la forme d'une auto-formation guidée, visant l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, les connaissances et les valeurs, les activités intellectuelles et les attitudes. C'est ainsi que « la fièvre qui habitait la jeune femme changea d'objet. Elle se découvrit une grande soif d'apprendre, de savoir »³⁰⁷. Elle a perdu vingt années à chercher partout la vérité, la sienne et celle de la vie, et là voilà découvrir que c'est au fond d'elle-même qu'elle doit explorer cette vérité. Elle trouve enfin un sens à sa vie -que l'amour illusoire ne saurait donner- et une identité qu'elle-même se forge indépendamment de ses conditions physiques et des anciens présages :

Manal ressentait presque de la tendresse pour sa difformité. Aurait-elle été normalement constituée, avec des problèmes de mère et d'épouse, qu'elle n'aurait jamais eu cet élan vers la vérité, vers la soif de savoir ! Elle n'aurait jamais pu découvrir l'autre côté de la vie, ni la face cachée de la sagesse.³⁰⁸

Ainsi, la sérénité qui s'installe dans l'âme de l'héroïne n'a de source dans *Khamsin* que l'activité mentale à laquelle elle s'adonne passionnément. Et, quoique cette paix intérieure revête une forme mystique et religieuse, elle n'est pas due à une révélation subie ; elle est l'aboutissement de l'expérience de la vie et le produit des efforts, des acquisitions et du développement intellectuel que l'héroïne a délibérément réalisé.

³⁰⁷ *Kn.*, p. 295,296.

³⁰⁸ *Kn.*, p. 301.

Le règne de l'implacable

Néanmoins, au travers de toutes les variables, le cours narratif met en relief la pérennité de la violence, comme une constante du modèle représentationnel, depuis la scène de la fureur du khamsin dans l'incipit jusqu'à l'impétuosité de l'initiée. Nourrie d'intolérance, d'irrationnel et d'irascibilité, cette violence se répercute, sous diverses formes, sur tous les plans, naturel et humain, individuel et collectif, physique et moral. L'épilogue le confirme à travers des interrogations qui replacent le parcours de l'héroïne dans son contexte socioculturel :

Qu'est-ce qui a pu lui donner la force de s'arracher à la dure terre qui l'avait engendrée ? Qui l'avait aidée à dépasser son destin ? Etaient-ce ces mêmes forces occultes qui, dans cette région du monde si lourde de passé, suscitent les idéologies, agitent les foules, font couler des fleuves de sang, déplacent les montagnes, multipliant à l'infini les mille façons d'adorer un Dieu somme toute unique : Allah ?³⁰⁹

C'est l'implacabilité du père, des mœurs et des superstitions qui active la fatalité contre laquelle se révolte la fille tarée. La longue quête qu'elle entreprend la met sans cesse en butte à d'autres cruautés que continue à reproduire une implacabilité non moins grande des individus, des groupes, des communautés et des États. Et, dialectiquement, c'est la même implacabilité qui anime la révolte de l'héroïne et détermine ses attitudes et son ultime victoire. Cependant, par les interrogations finales qu'il formule, le narrateur accomplit son rôle de régulateur de l'information et de modérateur des points de vue des personnages. Contrastant avec son habituelle impartialité, cette ultime intervention du narrateur achève en point d'orgue le roman. C'est le grand moment du récit qui, en relançant l'activité cognitive du lecteur au-delà de l'intrigue, établit un pont entre la fiction et la réalité, entre l'individuel et le collectif, entre la littérature et l'anthropologie.

³⁰⁹ *Kn.*, p. 332.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

La *réalité* de chacune des trois fictions est l'univers particulier que le modèle représentationnel arrive à créer et à faire imaginer grâce à la cohérence du dispositif fictionnel mis en œuvre. Si les trois fictions s'inscrivent dans le même cadre référentiel, celui de la guerre civile libanaise, de Beyrouth et d'autres villes connues, des dissensions qui déchirent le pays ; si elles développent les thèmes de la guerre et du salut, de l'amour et de la mort, de la famille et du souvenir ; ces rapprochements ne relèvent, néanmoins, que d'accessoires analogies de surface. La « vérité » de chaque roman, irréductible à ses constituants référentiels et sémantiques, n'est « révélable » que par et dans le système global de son modèle représentationnel.

La globalité du modèle représentationnel

Selon cette orientation, l'univers révélé dans *L'Enfant du Liban* est celui d'une expérience subjective qui succède à la guerre. Cet univers passe sous silence les aspects factuels et les circonstances de la guerre de manière à ce que ses enjeux soient réduits au plan subjectif-affectif qui devient le nouveau champ de bataille où tout se noue et se dénoue par la force des sentiments jusqu'à l'ultime triomphe de l'amour. C'est à ce niveau pragmatique que s'ordonnent, sur l'axe de la *subjectivité affective*, la prédominance des entités fictionnelles (absence d'informations historiques), l'identité des personnages et leur nombre (deux enfants), l'imprécision du temps et de l'espace et, somme toute, la simplicité de l'intrigue qui écarte tout approfondissement cognitif et idéologique. Et c'est cette unité *intentionnelle* qui détermine la pertinence de la « substitution d'identité narrative » –qui prend la forme d'une narration autodiégétique– en tant que *vecteur*

d'immersion mettant en relief l'identité du narrateur-personnage et son expérience perceptive plutôt que l'acte narratif et le développement de l'action.

Quant à *L'Aveugle de la cathédrale*, la fiction développe la « narration naturelle » d'une expérience immédiate de la guerre, laquelle se cristallise dans une situation vécue, physiquement et moralement, par les protagonistes. La « feintise d'actes de langage » qui assure l'accès à cette fiction prend alors la forme d'une narration hétérodiégétique médiatisée par la perspective du personnage-assistant (la fille). Toutefois, cette arrogance de l'extériorité et son caractère anecdotique échappent à la banalisation grâce à l'incorporation dans le récit d'un axe d'intériorité selon lequel se dévoilent, par le monologue intérieur, les structures cognitives qui expliquent les réactions du héros face à la destruction de son monde. Cette dualité de la narration d'événements et *d'états mentaux* est d'autant plus significative qu'elle soutient la confrontation inéluctable entre les effets concrets de la guerre et l'activité mentale qu'ils déclenchent.

En revanche, la « narration naturelle » se déroule dans *Khamsin* sous le signe de l'ampleur et de la diversité. L'univers fictionnel embrasse alors les dimensions temporelles d'une vie, celles spatiales des pays et celles humaines de l'imbrication des phénomènes individuels et collectifs dans la dynamique complexe de l'historique et du mythique. On dirait, sans insinuer aucun rapprochement entre Jocelyne Awad et Nerval, que c'est à *Khamsin* que correspond le commentaire suivant de B. Didier à propos de l'œuvre de Nerval : « Une dialectique entre une multiplicité de mythes, d'images, d'individualités, et à la recherche de l'unité du moi, difficilement conquise, sans cesse remise en question »³¹⁰.

Tout en gardant ses aspects concrets et situationnels, la guerre s'inscrit dans cette dynamique, parmi d'autres faits sociaux, comme une production sociale dont les

³¹⁰ G. De Nerval, *Les Filles du feu*, Paris, Gallimard, 1972, p. 9.

personnes et les groupes sont à la fois l'acteur et l'objet, l'artisan et l'œuvre, le bourreau et la victime. A cette ampleur de l'univers fictionnel de *Khamsin* correspond, au sein du récit hétérodiégétique, une multiplicité de points de vue qui dote le lecteur d'une grande liberté de perception et de jugement. Pourtant, toutes les informations et les entités réelles s'intègrent dans l'univers fictionnel comme des expériences que commande le parcours narratif de l'héroïne et l'évolution de ses activités cognitives lesquelles deviennent accessibles au lecteur à travers la *feintise d'actes mentaux* qui opère alternativement avec la *feintise d'actes de langage* par le biais des monologues intérieurs de l'héroïne.

Perspectives comparatives

Peut-on, dans l'infinie pluralité de l'humain, du littéraire et du fictionnel, prétendre à comparer des romans tout en soutenant paradoxalement que l'unicité de chaque œuvre, sa « vérité », relève de la structure globale et irréductible de son *modèle représentationnel* ? En effet, une comparaison restreinte à « la recherche de liens d'analogie, de parenté et d'influence »³¹¹ risque d'établir des inventaires de ressemblances d'éléments ou d'ensembles qui, considérés à part, n'ont rien à voir avec l'univers que la globalité de la fiction réussit à créer. C'est ainsi qu'une comparaison réductionnelle peut faire croire à une parenté entre les trois romans de notre corpus, à partir de constantes thématiques, référentielles ou sémantiques. D'autres comparaisons d'ordre narratologique peuvent créer l'illusion d'une homogénéité de narration entre *L'Aveugle de la cathédrale* et *Khamsin*, alors que *L'Enfant du Liban* s'en serait écarté en raison de la narration homodiégétique qui véhicule la fiction.

³¹¹ Dans D.-H. Pageaux, *La littérature générale et comparée*, Paris, A. Colin, 1994, p. 12, nous trouvons sous le titre « une définition de la littérature comparée » : « La littérature comparée est l'art méthodique, par la recherche de liens d'analogie, de parenté et d'influence, de rapprocher la littérature d'autres domaines de l'expression ou de la connaissance, ou bien les faits et les textes littéraires entre eux [...] »

Nous pensons que c'est au niveau de « l'univers fictionnel élaboré »³¹² qu'il serait plausible de chercher les valeurs d'un roman et que ces valeurs seraient mieux cernées en confrontant, non des matériaux narratologiques, mais des modèles représentationnels. Mais une mise en œuvre méthodique de cette approche globale exige que soit prédéterminé le champ d'investigation, en tant que choix stratégique dont dépendront la démarche critique, ses objectifs et ses moyens. Sur ce plan stratégique, nos choix s'inscrivent explicitement dans le cadre de la théorie de la fiction que développe J.-M. Schaeffer dans *Pourquoi la fiction ?*, dont l'une des synthèses délimite justement les voix d'investigation en considérant qu' « on aurait intérêt à distinguer trois questions : celle du statut du dispositif fictionnel, celle de sa fonction immanente ou sa visée, et celle de ses fonctions transcendantes éventuelles »³¹³.

Au terme de l'exploration du modèle représentationnel structuré dans chacun des trois romans, il est désormais possible de formuler quelques remarques récapitulatives sur les caractéristiques du statut du dispositif fictionnel aux niveaux de l'univers fictionnel, de sa thématique, de ses enjeux et de ses modes d'immersion.

L'univers fictionnel

Nous pouvons dire que l'univers fictionnel se caractérise dans *L'Enfant du Liban* par l'abstraction, dans *L'Aveugle de la cathédrale* par la cristallisation, et dans *Khamsin* par l'expansion. L'abstraction, dans le premier roman, provient essentiellement de la prépondérance du souvenir, de l'appauvrissement de la réalité concrète et de la réduction de l'intrigue à la seule activité affective du héros. Au contraire, *L'Aveugle de la cathédrale* développe le récit anecdotique d'une situation périlleuse qui devient pivot de l'action dramatique et foyer de cristallisation.

³¹² Cf. *P.F.?*, p. 261.

³¹³ *P.F.?*, p. 319.

Loin de ces deux modèles, dans lesquels l'univers fictionnel est réduit « actionnellement » à un cas fermé et, temporellement, aux limites de quelques mois dans le premier et de quelques jours dans le second, *Khamsin* déploie la fiction pendant trois décennies, à l'échelle d'une expérience multiple d'une réalité complexe qui laisse voir le croisement du mythique, de l'historique, du social et de l'individuel. Dans le flux de ce déploiement de la vie, la dramatisation d'un cas ou d'une situation est purement épisodique, génétiquement provisoire et destinée à se résorber dans le drame éminent de l'existence. C'est aussi dans sa totalité complexe que se révèle, dans ce roman, l'individualité de l'héroïne aux niveaux affectif, imaginatif, cognitif, idéologique, moral et actantiel.

Du point de vue thématique, la guerre est dans le premier roman un fait incompréhensible dont les causes, les acteurs et le déroulement restent vagues ou inconnus. En revanche, la guerre devient dans *L'Aveugle de la cathédrale* une profanation du sacré. Elle est le Mal absolu incarné allégoriquement dans le roman par le personnage du marchand d'oracles. Représentée dans ces deux romans telle qu'elle est perçue par ses victimes, la guerre est ainsi stigmatisée comme une transgression des lois humaines et divines. Qu'elle soit dans le roman de M. Labaki l'incarnation de la folie des hommes, de leurs haines et de leurs violences, ou qu'elle soit dans le roman de F. Haïk le déchaînement des forces du Mal, la guerre instaure dans les deux cas le royaume de l'irrationnel.

Bien au contraire, *Khamsin* rationalise la guerre et « l'humanise » tout en l'incorporant dans la dynamique historico-sociale. Elle devient une œuvre d'hommes qui y adhèrent volontiers et assument, combattants et victimes, chacun son rôle sans dramatisation ni ébahissement. L'individu n'est plus alors seul en face d'une guerre dont il subit les calamités ; il en devient acteur du simple fait de son appartenance à son groupe

social, de son adhésion aux valeurs idéologiques et mythiques de sa communauté qu'il s'acharne à défendre.

L'enjeu fictionnel

L'enjeu fictionnel découle dans *L'Enfant du Liban* de la rupture que la guerre produit entre la réalité extérieure nouvelle et l'intériorité du héros qui reste engourdi dans le souvenir de son bonheur perdu. Il s'agit en effet de la représentation d'une crise psychoaffective due à la perte des parents et du refus de reconnaître la nouvelle situation et de s'y adapter. L'enjeu véritable du roman n'est donc pas la guerre ni les moyens de l'éviter ou de la confronter ; la question est plutôt de savoir ce qui, loin de la problématique de la guerre, serait capable de guérir des lésions psychiques et du mal moral qu'elle peut engendrer. Cet enjeu s'inscrit dans une perspective humanitaire selon laquelle, faute de pouvoir sauver la vie aux victimes de la guerre, il reste une tâche à entreprendre, celle de sauver l'existence des infortunés. Et c'est en rapport avec cette charité chrétienne que la fin du roman devient promesse d'espérance : on peut rendre aux déshérités de la guerre le salut et le goût de vivre en leur dispensant un amour authentique et désintéressé.

Par contre, l'espoir s'écroule dans le deuxième roman à l'instar de la cathédrale, et les violences se perpétuent momentanément, sans pitié ni répit, au point que la guerre crée l'irréversible devant lequel l'amour s'avoue impuissant, et la vie, dépourvue de ses valeurs transcendantes, perd son sens et ne vaut plus d'être vécue. Quoiqu'il s'agisse apparemment de la vie et de la mort des protagonistes exposés aux dangers immédiats d'une situation abominable, l'enjeu véritable est celui des structures éthiques (symbolisées par le triptyque de la cathédrale, du curé et du luth) assaillies par la fureur de la guerre. Cet enjeu implicite a d'autant d'envergure si l'on songe que les conflits meurtriers qui

déchirent le Liban mobilisent les groupements confessionnels, brandissent des enseignes religieuses et versent du sang au nom de la plus sacrée des causes : Dieu. En d'autres termes, les valeurs morales, et spécifiquement religieuses, peuvent-elles coexister avec la guerre qui incarne le Mal absolu ?

Dans *L'Enfant du Liban*, comme dans *L'Aveugle de la cathédrale*, ce qui est mis en jeu par la guerre, ce n'est pas la vie de l'individu ou sa survie physique. C'est notamment son impact sur l'intégrité du monde intérieur, de l'image que l'on se fait de soi-même et de l'univers. Les deux fictions postulent la préexistence d'un équilibre premier et d'une plénitude que la guerre, contingente et imprévue, vient menacer ou détruire. Ce rapport est renversé dans *Khamsin* qui pose la crise de l'être, préalablement à la guerre, comme un conflit impitoyable entre les choix individuels et les déterminations sociales. Ce qui constitue l'enjeu de cette fiction, c'est la question angoissante de l'identité et du salut intérieur, disputés féroce­ment entre l'individu et la communauté. Cette quête de l'identité jette l'individu dans l'action à travers laquelle il se manifeste tout en explorant le monde et les entités sociales et communautaires. Parmi ces réalités, la guerre occupe une place privilégiée en tant qu'intensification de l'expérience personnelle et de la découverte de soi, et en tant que manifestation d'une réalité sociale et historique de la communauté et de l'identité collective, elle-même tiraillée entre la communauté nationale et la communauté confessionnelle et ethnique.

Les modes d'immersion

Au niveau des modes d'immersion dans la fiction et des rapports que le lecteur entretient avec celle-ci, les différences sont grandes entre les trois fictions et en particulier entre les deux premiers et le troisième. En effet, orienté dans *L'Enfant du Liban* vers l'identité du narrateur-personnage, ce mode restreint les représentations mentales du

lecteur à celles de ce narrateur et favorise l'adhérence à son affectivité et à son univers intérieur. Différent est le mode de narration hétérodiégétique qui oriente l'immersion dans *L'Aveugle de la cathédrale*, mais l'adoption quasiment constante du point de vue d'un personnage (la fille) réduit l'accès à la réalité fictionnelle aux perceptions de ce personnage. De même que la superposition d'un autre mode d'*états mentaux* oriente l'immersion unilatéralement vers les interprétations que le héros élabore de cette réalité. En dépit de la dissemblance des modes d'immersion qu'ils assignent, ces deux dispositifs fictionnels prédisposent à une immersion univoque qui aboutit à l'identification au personnage et par suite à une adhésion totale à son point de vue. L'univers fictionnel fermé construit dans chacune de ces deux fictions développe une vision irréversible du monde et de l'existence, un parti pris inflexible dont l'expérience du personnage constitue la validation. Et c'est, pragmatiquement, à travers l'association entre l'activité cognitive du personnage et celle du lecteur que celui-ci est censé adhérer à ce parti pris : condamnation de la guerre et appréciation des valeurs morales et religieuses.

Loin de ces évidences, l'univers fictionnel de *Khamsin* est celui du doute, du questionnement de soi et de l'existence, de la multitude et de la relativité des vérités humaines, individuelles et sociales. A cette multiplicité correspondent une variété de modes d'immersion et une diversité de points de vue qui mettent à la disposition du lecteur des sources d'informations et de connaissances plus grandes que celles de tous les personnages. Aussi met-il en cause les certitudes d'un personnage en les confrontant à celles d'un tiers, ou interroge-t-il les attitudes et les convictions irréductibles des uns en les mesurant à celles des autres. C'est de cette façon que l'incertitude du lecteur est dialectiquement le produit des certitudes représentées dans la fiction, et que la tolérance qui émane du roman est justement le contrecoup des intolérances fictionnelles ou plutôt la

convergence de tous les acharnements et tous les fanatismes régénérés symboliquement par les vents du khamsin.

Il ressort de l'exploration du modèle représentationnel édifié dans les trois œuvres deux conclusions. La première concerne le fonctionnement de la fiction qui s'offre au lecteur comme l'ensemble autonome et indissociable d'un univers fictionnel dans lequel tout élément formel ou sémantique n'acquiert sa valeur que, pragmatiquement, par sa pertinence et son intégration dans le système global. G. Genette résume cette caractéristique de la fiction en affirmant que « le tout (...) est plus fictif que chacune de ses parties »³¹⁴. Aussi pouvons-nous dire que l'originalité qui spécifie la globalité d'une fiction littéraire s'associe l'infinité des valeurs génériques des éléments et des assemblages qui entrent dans sa composition ; c'est-à-dire que l'originalité de la fiction s'approprie les originalités particulières de ses constituants et assimile pragmatiquement la convertibilité de ces derniers et leur capacité à dissoudre leurs spécificités dans le modèle représentationnel. Dans cet univers multiple et unique, le contenu sémantique –entités réelles, historiques et fictives- est inséparable des matériaux linguistiques, stylistiques et narratologiques qui, d'une part, organisent sa modélisation et, d'autre part, déterminent *l'aspectualité* par laquelle la fiction se dévoile au lecteur. Ainsi, à chaque univers fictionnel correspondent des modes d'immersion qui induisent chez le lecteur des types appropriés d'activités cognitives selon lesquelles celui-ci n'est guère un récepteur passif, puisque la reconstruction du modèle représentationnel est une opération mentale sous-tendant l'imagination et l'entendement.

³¹⁴ G. Genette, « les actes de fiction », in *Fiction et diction*, Paris, Du Seuil, 1991, p. 60 (cité dans *P.F.?*, p. 244).

La fonction esthétique

A partir de cette activité cognitive, nous pouvons formuler notre deuxième conclusion. C'est, à notre avis, dans l'activité cognitive que s'actualise la *fonction immanente* de chaque fiction littéraire, sa visée esthétique³¹⁵ ; et c'est, supposons-nous, proportionnellement aux types de cette activité que se constituent, au fil de l'immersion, les modalités de la satisfaction du lecteur. L'analyse de cette relation dépasse le cadre de notre thèse et pourrait instituer, par les résultats de recherches visant les interactions cognitives, un chapitre nouveau dans l'esthétique de la fiction littéraire. Mais nous trouvons utile de signaler à cet égard quelques observations concernant la *fonction immanente* des trois romans de notre corpus.

Comme fiction homodiégétique, *L'Enfant du Liban* développe le modèle d'une expérience affective à laquelle l'accès n'est possible que par les modalités de la voix narrative univoque du héros-narrateur. De cette façon, l'activité représentationnelle du lecteur passe nécessairement par l'identification au personnage et opère en particulier au niveau de la prise de conscience des *perceptions affectives* et au niveau de la hiérarchisation des valeurs. Ce type d'identification est également soutenu par le style poétique qui caractérise les œuvres du père Labaki. Quant à *L'Aveugle de la cathédrale*, l'immersion se réalise par la combinaison de trois types de représentations ; celles d'une narration événementielle dont la perception et l'interprétation sont modelées par la perception d'un personnage médiateur ; celles des perceptions affectives de ce personnage et enfin celles de la hiérarchisation des valeurs qui se manifeste à travers les conflits affectifs et moraux que connaît le héros. Nous présumons que la satisfaction de l'attention esthétique se réalise dans ces deux œuvres par la *réactivation imaginative* de l'univers

³¹⁵ Nous adhérons pour ces concepts à la théorie de J.-M. Schaeffer. Nous trouvons dans op.cit. p. 327 : « Mon hypothèse est que la fiction n'a qu'une seule fonction immanente, et que cette fonction est d'ordre esthétique. »

fictionnel selon des modalités prescrites dans le dispositif représentationnel en fonction des affections, des convictions et des perceptions d'un personnage central.

En revanche, la multiplicité qui caractérise le *modèle représentationnel* dans *Khamsin* génère une diversité de voies d'immersion susceptibles d'accroître les choix de modes de lecture et de promouvoir la liberté du lecteur. Le plaisir de la *réactivation imaginaire* que nous croyons commun à toutes les fictions, à toutes les feintises ludiques, est soutenu dans le roman de J. Awad de plusieurs autres types de satisfaction dont nous citons, à titre d'exemple, le plaisir de la *connaissance* qui s'acquiert par la vérification ou la découverte d'entités réelles plus ou moins connues, historiques, géographiques ou socioculturelles soient-elles. En outre, ressource d'un mode de satisfaction supérieure est celle de *l'activité mentale* et intellectuelle intense mobilisée par le questionnement permanent et la mise en cause des certitudes individuelles et communautaires qui sont confrontées tout au long du parcours fictionnel. C'est ainsi que la régulation de *l'aspectualité* de l'univers fictionnel parvient à combler l'attention esthétique et à doter la fiction d'un potentiel élevé de charge esthétique quels qu'en soient le profil ou la posture du lecteur.

Puisque le système fictionnel n'impose pas à ce dernier un jugement préétabli, puisqu'il lui propose, non des réponses fermées, mais des questions ouvertes, et puisqu'il lui relègue le privilège d'interpréter et de juger, ce système favorise, conjointement à *l'imaginaire* et à *l'affect*, une *activité cognitive* d'entendement et de comparaison. Il déclenche aussi des activités mentales plus élevées, comme la *métacognition* que le lecteur est amené à élaborer en se questionnant sur ses propres représentations de la fiction, de la réalité et de lui-même ; comme aussi *l'évaluation* qu'il a à entretenir des faits, des relations, des attitudes et des croyances autant fictionnels que réels, évaluation qui lui permettrait de reconstruire l'univers fictionnel en se référant à sa propre expérience du

monde réel. Ainsi, pouvons-nous émettre l'hypothèse que la relation esthétique tend à devenir optimale dans la mesure où le lecteur devient lui-même producteur de sens, où il assume un rôle dans la réorganisation du modèle représentationnel.

La fonction transcendante

Chacun de ces trois romans dresse l'expérience singulière d'un combat entre l'âme et la réalité, entre UNE réalité intérieure et le monde extérieur. Et c'est, pensons-nous, au niveau de cette relation qu'il faudrait dégager les fonctions transcendantes de ces romans³¹⁶. M. Kundera reformule la conception lukacsienne du roman comme expérience de l'existence : « Le roman n'est pas une confession de l'auteur, mais une exploration de ce qu'est la vie humaine dans le piège qu'est devenu le monde »³¹⁷. Il semble qu'il s'agit, dans *L'Enfant du Liban* comme dans *L'Aveugle de la cathédrale*, du rétrécissement d'une âme qui se referme sur une représentation unique et permanente qu'elle se pose comme étant sa réalité achevée, celle d'un sublime qui ne tolère ni doute, ni contestation, ni négociation, ni la complexité d'une réalité extérieure disloquée par l'effet de la guerre³¹⁸.

Psychologique dans le premier roman, *éthique* dans le second, ce rétrécissement aboutit, en face de la guerre, à la solitude, au désespoir et à plus de reniement de la réalité. Par contre, l'expansion de l'âme jette l'héroïne de *Khamsin* vers le monde extérieur, dans *l'action* contestataire qui devient source de révélation et d'éducation de la vérité d'une âme qui aspire à une totalité transcendante, étant donné que cette vérité est posée, non comme une certitude, mais en tant qu'objet de quête en perpétuelle formation. *Ce piège*, ce paradoxe de la conscience et de l'action ne sont-ils pas, phénoménologiquement, le

³¹⁶ D'après J.-M. Schaeffer, le nombre de ces fonctions est indéfini aux deux niveaux individuel et collectifs. Il les définit dans *P.F. ?*, p. 320, comme étant « l'ensemble des relations que les fictions sont susceptibles d'entretenir avec nos autres modes d'être, ou encore l'ensemble des manières dont elles peuvent interagir avec notre vie « réelle » ».

³¹⁷ M. Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 2007, p. 319.

³¹⁸ Cf. dans G. Lukacs, *La théorie du roman*, op.cit., p. 91-144, le développement de la thèse des deux types d'inadéquation entre le monde et l'âme, et, p. 91 : « selon qu'elle est plus étroite ou plus large que le monde extérieur qui lui est assigné comme théâtre et comme substrat de ses actes, l'âme s'étrécit ou s'élargit. »

propre de l'existence ? Cette existence, affirme M. Merleau-Ponty, « c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation sociale et physique qui devient son point de vue sur le monde »³¹⁹. Ajoutons que, dans les trois romans libanais de notre corpus, cette relation au monde est d'autant plus conflictuelle qu'elle s'inscrit plus précisément dans le cadre des bouleversements profonds de la guerre qui abolit toute possibilité de conciliation entre les valeurs humaines et la réalité vécue. Et d'autre part, cette relation devient de plus en plus complexe et problématique si l'on songe au contexte socioculturel dans lequel s'accomplit l'expérience du monde, celui du monde arabe et en particulier du Liban qui est, d'après Amin Maalouf, « Un pays où l'on est constamment amené à s'interroger sur ses appartenances, sur ses origines, sur ses rapports avec les autres, et sur la place qu'on peut occuper au soleil ou à l'ombre »³²⁰.

Nous constatons que l'enjeu véritable des trois fictions pose une *nostalgie de la totalité*³²¹, celle d'une harmonie entre le mythique, l'historique, le social et l'individuel, celle d'une concordance entre la vie concrète et les valeurs, entre la vie réelle changeante et l'image stable qu'on en fait. Une telle recherche est-elle immanquablement vouée à l'échec ? Les trois romans francophones que nous analysons donnent trois réponses différentes à cette question, tout en modélisant, face à la même réalité historique et sociale, des expériences, des actions et des attitudes qui dévoilent des visions particulières de la vie et de ce qui fait le sens de l'existence. C'est par l'exploration de ces visions que nous tenterons, dans la deuxième partie de notre essai, de dégager la *valeur transcendante* des romans, puisque la fiction, ainsi que le conclut J.-M. Schaeffer, « nous donne la possibilité de continuer à enrichir, à remodeler, à réadapter tout au long de notre existence le socle cognitif et affectif originaire grâce auquel nous avons accédé à l'identité personnelle et à

³¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, op.cit., p. 125.

³²⁰ A. Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p. 24.

³²¹ Titre donné dans M. Zérafra, *Roman et société*, op.cit., à un chapitre qui reprend les théories de G. Lukacs et Cl. Lévi-Strauss.

notre être-au-monde »³²². En tant que sondage de l'énigme du moi et du sens de l'existence, et en tant que modélisation représentationnelle d'un univers fictionnel autonome, *L'Enfant du Liban*, *L'Aveugle de la cathédrale* et *Khamsin* témoignent de l'authenticité de leur affiliation à la tradition littéraire française. Par la cohérence de leur structure globale et en raison de l'union pragmatique de toutes leurs données constitutives, ces fictions marquent leur inscription dans ce que G Genette appelle « une poétique ouverte [...] liée à la modernité de la littérature »³²³. Nous pouvons clore cette récapitulation de la première partie en formulant les observations suivantes :

En premier lieu, en tant que fictions littéraires, *L'Enfant du Liban*, *L'Aveugle de la cathédrale* et *Khamsin* s'inscrivent dans la tradition romanesque française et européenne. L'analyse détaillée des « matériaux » choisis a montré l'incorporation des différentes ressources dans un modèle représentationnel cohérent orienté pragmatiquement selon l'intention ou « le point de vue » de l'auteur qui, d'après R. L. Stevenson, « revêt une importance capitale dans les œuvres de fiction – car non seulement il modifie les faits mais encore il les choisit, non seulement il transforme mais il *forme* l'ouvrage »³²⁴. A cette appréciation de la fictionnalité des trois romans, sa capacité à inventer, selon les termes de J.-M. Schaeffer, « une feintise ludique partagée », il faut ajouter que leur structure se conforme à l'ordre traditionnel de l'intrigue, des personnages et des agencements spatiotemporels qui marquent la fiction depuis le XIX^e siècle.

En outre de ces correspondances « formelles », notre exploration du *modèle représentationnel* a permis de dégager des choix thématiques privilégiés. Et d'abord, les deux thèmes de *l'amour* et de la *guerre* qui constituent le sujet des trois romans étudiés, avec un troisième qui caractérise *Khamsin*, celui de *l'Histoire* à laquelle est subordonnée, d'une ou d'autre manière, la guerre. Mais, il faut noter que ces thèmes ne sont pas

³²² J.-M. Schaeffer, op. cit., p. 327.

³²³ *F.3*, p. 11.

³²⁴ R. L. Stevenson, « La moralité de la profession d'écrivain », in *Essais sur l'art de la fiction*, op.cit., p. 130.

exclusifs à ces trois romans ni à la production romanesque francophone libanaise des années 1985-1995. Ce sont des sujets qui interpellent les préoccupations de l'imaginaire humain depuis longtemps et ne cessent de susciter des interrogations que la fiction continue de débattre jusqu'aujourd'hui. W. Asholt constate « cette grande présence de l'Histoire dans le roman contemporain »³²⁵ et, un peu plus loin, en analysant le roman de J. Rouaud, il ajoute : « L'amour et l'Histoire sont donc les deux grands sujets du roman »³²⁶. R. Godard tire à son tour une conclusion pareille : « Certes, et c'est une évidence, aucun thème ne saurait être novateur même s'il témoigne d'un rapport de l'évolution des mœurs et de la société. Ainsi l'amour reste-t-il un thème majeur tout comme la guerre auquel il est parfois et même souvent associé »³²⁷.

Cependant, l'évocation de l'Histoire est loin d'exprimer des soucis historiographiques : elle prend dans *Khamsin* la forme de faisceaux d'éclairage qui aident à mieux comprendre des situations fictionnelles déterminées ou à interpréter des attitudes individuelles ou collectives, tout en les rattachant au contexte historico-social qui expliquerait les conditions de leur préservation. C'est ainsi que la dimension historique s'intègre dans une approche plus large, d'ordre anthropologique, qui cherche à saisir, dans le narratif, les traces et les moyens d'une meilleure compréhension des actions des hommes et de leurs cultures.

Si le retour au passé est un axe principal selon lequel se construit la fiction dans les trois romans, il faut pour autant distinguer les deux orientations différentes qui investissent ce retour et déterminent son rôle dans l'aventure fictionnelle. La première est celle qui, dans *Khamsin*, donne au passé l'ampleur des faits historiques et sociaux dans lesquels viennent s'inscrire l'histoire familiale et individuelle. Néanmoins, cette approche

³²⁵ W. Asholt, « Jean Rouaud et l'invention de l'histoire », in W. Asholt, M. Dambre (éds), op.cit., p. 133.

³²⁶ Ibid., p. 142.

³²⁷ R. Godard, « Quelques caractéristiques de la littérature d'aujourd'hui », in R. Godard (dir.), *Itinéraires du roman contemporain*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 255.

ne marginalise pas l'individu ; elle le met au centre des interactions multiples qu'il lui incombe de comprendre et d'entretenir. La deuxième orientation, qui prévaut dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale*, est, au contraire, celle du retour obsédant et nostalgique au passé individuel, marqué par l'influence exclusive d'une personne idéalisée –le prêtre dans *L'Aveugle de la cathédrale*– ou du souvenir d'une enfance édénique –le « chez nous au village » dans *L'Enfant du Liban*– qui engendre le reniement de la réalité vécue. On dirait que la première orientation envisage l'Histoire comme une progression continue dans laquelle se profile la vie des groupes et des individus, alors qu'elle est découpée, selon la deuxième orientation, en îlots dispersés et clos.

En second lieu, comme entité globale d'ordre pragmatique, le *modèle représentationnel* implique une multitude d'interactions, internes et externes, qui se réalisent entre les différents constituants du dispositif fictionnel, entre celui-ci et la réalité physique et socioculturelle, vis-à-vis de laquelle s'élaborent à la fois les représentations et les codes de l'auteur et du lecteur. C'est sur la base de ces interactions que la fiction littéraire se confirme comme *phénomène* humain, comme expérience de l'existence, non moins valide que toutes les épreuves authentiques de la vie des individus et des collectivités. En offrant des références infinies à la « perception » de la réalité humaine et à la compréhension de soi, les expériences fictionnelles enrichissent sans cesse *l'anthropologie imaginaire*³²⁸ de nouveaux modes d'agir, de sentir et de penser. La « qualité » de la fiction littéraire est ainsi redevable, non seulement de son potentiel de modélisation, mais encore de sa capacité à dévoiler, au-delà de la représentation fictionnelle, un type particulier de relation transcendantale que l'être entretient au monde.

³²⁸ Expression proposée par Claude Bremond et Thomas Pavel, citée dans *P.F.?*, p. 241.

Deuxième partie

L'ÊTRE-AU-MONDE

Du prédéterminé et du construit

AU PREMIER ABORD

L'étude de la globalité du modèle représentationnel a été susceptible de restituer les trois univers fictionnels construits dans les trois romans. Loin de juxtaposer les différents résultats de l'analyse, cette restitution, d'ordre synthétique, ne pouvait s'élaborer que sur une base pragmatique selon laquelle tout élément, toute structure et toute composante trouvent leur valeur dans leur pertinence et leur capacité à s'intégrer dans un univers fictionnel irréductible.

Cette étude suscite quelques remarques. La première concerne la place incontournable qu'occupe, dans la critique de la fiction littéraire, l'étude du dispositif fictionnel en tant que moyen d'identification des enjeux de la fiction et de sa structure. En second lieu, cette identification s'avère être utile à la vérification de la cohérence du *modèle représentationnel* et des *voies d'immersion* qui semblent être deux facteurs déterminants de la satisfaction du lecteur et de la valeur esthétique immanente du roman. Enfin, cette découverte de l'univers fictionnel correspondrait à une étape d'observation à partir de laquelle on peut émettre des hypothèses sur la signification du roman, mais qui reste incapable en elle-même de révéler des valeurs transcendantes. On peut supposer, par exemple, que l'expérience développée dans *L'Enfant du Liban* est celle de la solitude morale et affective que la guerre impose à l'individu ; que cette crise est suscitée par la rupture entre le temps et l'espace, ou par l'inadéquation survenue entre les structures intérieures de référence et la réalité extérieure, etc. La vérification de telles hypothèses aurait, certes, à donner plus de relief à tel ou tel aspect du monde propre à l'œuvre. Toutefois, elle apporterait moins de réponses sur la vie d'un personnage que de questions sur l'existence : celles des fondements et des modes de constitution de la conscience, du sentiment de sa place dans le monde qui nourrit les attitudes de l'être et ses dispositions,

de la place qu'occupent les autres dans sa connaissance du monde et de soi et enfin celle de la relation de « l'âme » au monde tant naturel que social.

Perspective phénoménologique

Partant de l'unicité et de la totalité de toute fiction littéraire, ces questions sur le sens de l'expérience du monde reportent nécessairement la valeur transcendante de chacun des trois romans à un plan philosophique, et plus précisément à une *philosophie phénoménologique ou existentielle* qui considère, tel que l'affirme M. Merleau-Ponty, que « la conscience métaphysique n'a pas d'autres objets que l'expérience quotidienne : ce monde, les autres, l'histoire humaine, la vérité, la culture »³²⁹. Transposant cette perspective générale à la fiction littéraire en tant que *phénomène* humain, nous pouvons dire que la valeur de celle-ci n'est point d'expliquer le monde, ni de comprendre la nature humaine, ni de découvrir des vérités absolues et générales extérieures à l'œuvre. Elle devient la vérité particulière et inextensible de chaque œuvre, sa propre manière de formuler les relations de l'être avec les choses et les hommes telles qu'elles se manifestent, à l'être lui-même, par et dans l'univers fictionnel lui-même.

Nous chercherons donc à découvrir le sens particulier de l'expérience du monde en suivant une méthode phénoménologique³³⁰, c'est-à-dire en interrogeant cette expérience elle-même, mais justement telle qu'elle se manifeste dans l'univers fictionnel déjà délimité, sans intermédiaire et sans référence à aucune vérité extratextuelle telle que la vie du romancier ou d'autres déterminations étrangères à la fiction. Celle-ci devient ainsi *phénomène*, au sens de ce qui est « absolument indicatif de lui-même »³³¹. Cette méthode

³²⁹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, op.cit., 1966, p. 165.

³³⁰ Dans M. Heidegger, *E.T.*, p. 44, nous trouvons : « L'expression phénoménologie désigne en premier lieu un concept de *méthode*. Il ne caractérise pas le contenu réel des objets de la recherche philosophique, mais la manière dont procède celle-ci. [...] Le mot « phénoménologie » exprime une maxime que l'on peut formuler ainsi : « retour aux choses elles-mêmes ! » » Et p.53 : « appeler phénoménologie toute recherche qui montre l'étant tel que celui-ci se manifeste de lui-même. »

³³¹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 12.

sera logiquement comparative-descriptive. La recherche sera essentiellement fondée sur la pensée *existentialiste* développée par Heidegger, mais aussi nuancée et débattue par Merleau-Ponty et Sartre, et contestée par Gabriel Marcel. Ne visant à défendre aucune thèse existentialiste, nous recourons également à tous les concepts qui s'aviseront utiles à notre propos, sans pour autant adopter dans sa globalité l'une ou l'autre analytique existentialiste, ni utiliser des concepts insuffisamment clairs ou qui prêtent à équivoque.

Une précision s'impose ici parce que nous adoptons *l'approche existentielle* selon son acception la plus large et, plus précisément, *phénoménologique*. M. Merleau-Ponty explique l'étendue de cette conception : « Une bonne part de la philosophie phénoménologique, ou existentielle, consiste à s'étonner de cette inhérence du moi au monde et du moi à autrui, à nous décrire ce paradoxe et cette confusion, à faire voir le lien du sujet et du monde, du sujet et des autres [...] »³³². Bien différente est la problématique *existentialiste* telle qu'elle est développée dans la philosophie sartrienne, en tant qu'interrogation des négations qui constituent l'existence, et des rapports de l'être au néant et à la liberté. Cette perspective exclut les transcendances toutes faites et « préhumaines ». Sartre oppose à ces transcendances qui « viennent de Dieu, de la nature, de « ma » nature, de la société », une conception de l'être selon laquelle « l'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au cœur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se faire au lieu d'être »³³³. Pour sa part, Heidegger confirme la valeur du *souci* comme être de *l'être-là*. Il met en garde, de « confondre une description ontique et existentielle avec une interprétation ontologique et existentielle »³³⁴.

Notre choix de ce fondement existentialiste n'exclut aucunement les apports d'autres sciences humaines, comme le cognitivisme et les sciences sociales, dont le

³³² *Sens et non-sens*, op.cit., p.105.

³³³ *L'être et le néant*, op.cit., p. 495.

³³⁴ *E.T.*, 227. Pour les développements du concept de *souci*, cf. p.234-244.

concours aidera à mieux comprendre l'expérience de l'existence. Les trois principes de l'existentialisme qui serviront de base à notre réflexion seront: la notion de la *totalité de l'être* qui ne peut ni être fractionné ni recomposé par l'addition de ses modes d'être³³⁵ ; la notion de l'existence comme *conscience situationnelle*³³⁶ et la *subjectivité* radicale, mais interactive, de l'expérience de *l'existence*³³⁷.

L'être-au-monde

La visée de cette deuxième partie de notre essai, que nous avons esquissée comme étant la compréhension de *l'être-au-monde* ou de l'expérience du monde, nous pouvons, désormais, la cerner avec plus de précision tout en la reformulant « existentiellement ». Cette visée est, en effet, l'homme, *l'être-au-monde*, en tant que « constitution fondamentale »³³⁸ et globale qui détermine les possibilités et les manières d'être de la personne, et qui comprend les innombrables modes d'être sur tous les plans de la vie « extérieure » et intérieure. La méthode qui délimitera ce qu'il faut interroger ou omettre dans cette expérience multiple et complexe qu'est la vie d'une personne, sera celle que Heidegger énonce de la manière suivante:

Lorsqu'on s'interroge sur le sens de l'être, il ne s'agit donc pas de transformer la recherche en une spéculation obscure et factice qui tenterait de découvrir un au-delà de l'être, mais il s'agit d'une interrogation sur l'être lui-même, pour autant que cet être s'affirme dans la compréhension de l'être-là. Le sens de l'être ne peut jamais se mettre en opposition avec l'étant ou avec l'être en tant qu'il serait le « fondement » qui porte l'étant, car le « fondement » n'est accessible qu'en tant qu'il a un sens, ce sens fût-il le comble de la privation de sens.³³⁹

³³⁵ Dans M. Heidegger, *E.T.*, p. 222, nous trouvons: "L'être-au-monde est une structure globale et qui ne cesse pas d'être totale. »

³³⁶ Cf. ici, cité p. 34, la définition de l'existence telle que la formule M. Merleau-Ponty.

³³⁷ Dans M. Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 165, l'auteur insiste sur l'ouverture à la diversité et la valeur morale et profondément humaine de cette conception de la subjectivité qu'il résume par cette formule : « Ma vie m'apparaît absolument individuelle et absolument universelle. »

³³⁸ Dans M. Heidegger, *E.T.*, p. 74, le titre du chapitre II est : « L'être-au-monde en général comme constitution fondamentale de l'être là ».

³³⁹ *Ibid.*, p. 189.

Si *l'être-au-monde* inclut tous les modes possibles d'être et tous les *étants* parmi lesquels figurent les modes concrets de la vie et des occupations quotidiennes³⁴⁰ –modes dépourvus de sens–, c'est au niveau de *l'être-là* que s'articule la compréhension de soi et de tout autre *étant*. M. Heidegger conclut : « L'être-là est seul à pouvoir être ou doué ou privé de sens »³⁴¹. Il correspond au *savoir-être* authentique et inaliénable et, réservé à l'homme, il désigne le mode d'être de cet *étant* plutôt que sa réalité. Et, puisque l'existence est considérée, ontologiquement, comme conscience, non comme chose, nous pouvons dire que *l'être-là* est le seul *étant* qui ait ou soit une existence, justement parce qu'il est le seul *étant* doué d'une compréhension de l'être. Ainsi toute connaissance du monde et de l'autre devient constitutive de *l'être-là* pourvu qu'elle s'accompagne d'une prise de conscience de la place que l'être occupe par rapport à ce monde et auprès de cet autre³⁴².

Valeurs transcendantes

Il est vrai que *l'existentialisme*, dont nous adoptons des concepts utiles à notre recherche, se pose, à partir de la compréhension de *l'être-là*, la question du sens et de l'essence de *l'être* de cet *être-là* en général³⁴³. En revanche, le but de notre recherche se restreint à la découverte du *phénomène de l'existence*, tel qu'il se dévoile dans les trois romans de notre étude. Notre analyse-reconstruction de l'univers fictionnel a démontré que, dans les trois fictions, la guerre ne constitue pas en elle-même – comme *étant*

³⁴⁰ Ces modes renvoient à ce que Heidegger appelle « étants subsistants », correspondant à la réalité et se présentant à l'homme, non dans leur « substantialité », mais en tant qu' « étants disponibles ». Cette communication avec l'extérieur s'accomplit alors selon un mode particulier propre à l'homme qui est « l'étant intramondain ». Nous trouvons dans *ibid.*, p. 88 : « Quant à l'adjectif « mondain », il vise un mode d'être de l'être-là et non un mode d'être de l'étant subsistant « dans » le monde. Nous appelons ce dernier étant « inhérent au monde » ou « intramondain ». »

³⁴¹ *Ibid.*, p. 188.

³⁴² J.-P. Sartre soutient dans *op.cit.*, p. 18 que : « la conscience est positionnelle du monde [...] toute conscience connaissante ne peut être connaissance que de son objet. »

³⁴³ J.-P. Sartre dans *ibid.*, p. 658, déclare : « Je cherche derrière le phénomène à posséder l'être du phénomène. » Et P. 29, il l'appelle : « l'être transphénoménal ». D'autre part, M. Heidegger conclut dans *E.T.*, p. 276 : « On ne pourra s'interroger concrètement sur ce que signifie que l'être « est », tout en devant être distingué de tout étant, que lorsqu'on aura éclairci le sens de l'être et la portée de la compréhension de l'être en général. »

subsistant et comme mode de *l'étant intramondain* – le véritable enjeu, que celui-ci réside dans l'interrogation du rapport de l'homme au monde et dans la quête d'une unité (perdue ou recherchée) que la guerre met en péril ou rend de plus en plus difficile.

Nous pensons que cette problématique *existentielle* est à la base des trois romans de notre corpus et nous supposons qu'au travers de la *feintise ludique* se manifestent les structures philosophiques et idéologiques qui constituent, à notre avis, la valeur transcendante de la fiction, son « point de vue » sur l'homme et la vie. R. L. Stevenson a consacré ce concept de « point de vue », tout en lui associant ce qu'il appelle « la nature de la performance » d'une fiction, sa valeur : « Le point de vue qui détermine et contrôle l'invention matérielle comme la sélection des éléments significatifs peut être de différentes sortes : il peut être moral, pittoresque, humoristique, romantique ou philosophique [...] Mais les plus hautes conceptions de l'art sont morales ou philosophiques »³⁴⁴.

En l'occurrence, l'étude du dispositif fictionnel a montré que les « points de vue » qui structurent les trois fictions de notre corpus expriment des choix existentiels, tout aussi bien au niveau des attitudes particulières à l'égard de soi-même, de la vie, de l'amour et de la guerre, qu'à celui de la conscience de ses rapports à l'Histoire. Ces romans racontent les illusions et les désillusions d'une conscience individuelle en quête d'une régulation de ses rapports au monde ; ils n'en restent pas moins représentatifs de tendances collectives (non exhaustives) d'une population que la guerre passionne et meurtrit. Le roman s'affirme ainsi en tant que lieu de lecture et de relecture de la réalité humaine, et en tant que plateforme d'échange d'expériences, de points de vue, de prises de position, d'espoirs et de désespoirs, bref, ce qu'on pourrait résumer par

³⁴⁴ R. L. Stevenson, « De la littérature considéré comme un art », in *Essais sur l'art de la fiction*, op.cit., p. 197,198.

« phénoménologie de la conscience »³⁴⁵. Ici encore le roman francophone libanais affirme sa place dans le panorama romanesque contemporain, non seulement par sa construction et ses sujets, mais aussi par ses fondements profonds et ses significations. L'une des caractéristiques de la littérature d'aujourd'hui est, selon R. Godard, cette nouvelle forme d'humanisme selon laquelle « rendre compte d'une perception de la société ne consiste pas seulement à évoquer les conflits sociaux ou les crises sociétales mais à dire l'homme tel qu'il est aujourd'hui, porteur d'un héritage, d'empreintes psychiques, à la fois objet et sujet inscrit dans une époque »³⁴⁶.

C'est cette orientation qui fonde pour nous la pertinence de l'orientation existentielle de notre recherche et dicte sa visée. Nous pouvons donc reformuler la visée de notre recherche comme suit : dégager systématiquement les structures essentielles de *l'être-là* tout en adoptant comme point de départ l'analyse des modes d'être de *l'étant disponible intramondain*, qui seront saisis dans son expérience quotidienne d'*être-au-monde*. Sans perdre de vue la totalité indivisible de l'être, nous aurons à expliquer les fondements de *l'être-là* sur les deux plans du *sentiment de la situation* et de la *compréhension*³⁴⁷. Cette conception commandera l'architecture de la deuxième partie de notre recherche.

Le sentiment de la situation

Les 3 romans de notre corpus, *L'Enfant du Liban*, *L'Aveugle de la cathédrale* et *Khamsin*, se caractérisent par le type exclusif de relations que le héros tient avec lui-même et avec le monde. La torpeur de Nassim et sa réclusion, le mysticisme de l'aveugle et son

³⁴⁵ Expression utilisée par Mathilde Barraband, « Le défi romanesque de Pierre Bergounioux », in W. Asholt, M. Dambre, op. cit., p. 237.

³⁴⁶ R. Godard, « Quelques caractéristiques de la littérature d'aujourd'hui », in R. Godard (dir.), *Itinéraires du roman contemporain*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 273.

³⁴⁷ Cf. dans M. Heidegger, *E.T.*, p. 168-205, l'exposé sur la « constitution existentielle du là » que le penseur allemand résume ainsi, p. 198 : « Les existentiels fondamentaux qui constituent l'être du « là » et la révélation de l'être-au-monde sont le sentiment de la situation et la compréhension. La compréhension implique en elle la possibilité de l'explicitation, c'est-à-dire de l'appropriation de ce qui est compris. »

« héroïsme », les violences de la « fille tarée » et ses incertitudes que laisse voir l'étude de la première partie de notre essai, ne sont rien que l'expérience particulière de chacun d'eux. Et cette expérience est avant tout celle d'un accord tacite avec soi-même et avec autrui, ou plutôt celle d'un type de relation subjective qui fonde la vérité de chaque personne³⁴⁸ et les structures des valeurs qui font l'authenticité de son expérience³⁴⁹.

La vérité de l'être, son *être-là*, sera donc à rechercher dans les manifestations dispersées de *l'étant intramondain* que l'on rencontre, au travers de son expérience du monde, dans les situations susceptibles de révéler au lecteur une combinaison secrète de la conscience, ou de dévoiler à l'être lui-même une relation inhérente à son *être-là*. M. Merleau-Ponty soutient qu'« on ne peut nier que la conscience soit toujours en situation »³⁵⁰. Et c'est, en effet, à partir des situations vécues que nous pourrions, en tant qu'êtres humains, accéder à une meilleure connaissance de nous-mêmes. Mais ajoutons que, d'une part, la situation est, de par sa contingence, insignifiante si elle n'est pas associée à un acte de conscience ; et que, d'autre part, les deux pôles de l'action et de la connaissance ne se conjuguent nullement sur le mode d'une causalité fortuite, mais interfèrent dialectiquement d'une manière originale qui implique la totalité de l'être.

Ainsi, le premier mode constitutif de *l'être-là*, de *l'existence*, est cette dialectique de l'action et de la connaissance que Heidegger appelle *sentiment de la situation* : « Le sentiment de la situation implique *existentialement* une orientation vers le monde, qui révèle celui-ci et à partir de laquelle il devient possible de rencontrer un étant capable de

³⁴⁸ Le titre de la 1^{ère} partie de notre essai « La globalité du modèle représentationnel » met en lumière nos choix théoriques qui, au-delà de l'imitation, considèrent la fiction littéraire comme une modélisation authentique et cohérente de la réalité factuelle (Schaeffer, dans *P.F.?*, p.218, soutient qu' « un modèle fictionnel est de facto toujours une modélisation de l'univers réel. ») De même, P. Ricœur atteste dans *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.175 que « La personne, comprise comme personnage du récit, n'est pas une entité distincte de ses expériences. » Par conséquent, visant dans cette deuxième partie l'expérience de l'être-au-monde, nous ferons abstraction de la différence conceptuelle entre « personne » et « personnage ».

³⁴⁹ Merleau-Ponty trouve que, loin de prétendre à trouver dans une expérience « l'évidence absolue », l'essentiel est de comprendre et d'assumer nos paradoxes. Il affirme, op.cit., p.167, que « vérité et valeur ne peuvent être pour nous que le résultat de nos vérifications ou de nos évaluations au contact du monde, devant les autres et dans des situations de connaissance et d'action données ».

³⁵⁰ Ibid., p. 126.

nous concernent »³⁵¹. Précisons dorénavant que le terme *sentiment* est, selon la terminologie heideggérienne, loin d'être rapporté à un simple état d'âme ou à un pur phénomène psychique. Il n'est pas non plus le fait d'une introspection ni d'une expérience perceptive, contemplative ou spéculative, c'est plutôt le mode par lequel l'être saisit son *être-là*, phénomène qui tient plus de la révélation et de l'appropriation de soi que de réflexion et d'affectivité.

Nous adoptons, comme orientation phénoménologique de la totalité de la deuxième partie de notre essai, cette conception de l'existence. Notre but sera la découverte de la vérité de *l'être-là* en tant que constitution et que révélation du *sentiment de la situation*. Ce qui fait la pertinence de ce concept, tel que l'a défini Heidegger, c'est, pensons-nous, son aptitude à embrasser la globalité de l'expérience du monde et à confirmer l'authenticité de la conscience de l'existence comme foyer de convergence de l'être, du monde et d'autrui. L'adoption de ce concept exclut toute dissociation entre le sujet et l'objet, entre l'être et le monde extérieur.

Cependant, étant prédéterminée -par sa nature, ses finalités et ses moyens- à l'investigation des rapports du roman au monde, notre recherche pourra, quand il le faut, s'écarter de la méthodologie « existentialiste » parce qu'elle ne se servira pas de l'ensemble du dispositif conceptuel préconisé par Heidegger, à savoir *la disposition, la déréliction, la déchéance, la peur, le souci et l'aigreur*³⁵². Or, nous pensons que c'est l'expérience elle-même, telle qu'elle est structurée dans un modèle représentationnel déterminée, qui commandera le recours aux concepts théoriques nécessaires à la compréhension du *sentiment de la situation* qui lui est propre.

Ainsi chaque expérience sera considérée, en elle-même, d'après les propres modalités de formation qu'elle assigne au *sentiment de la situation*. Celui-ci, quoiqu'il

³⁵¹ *E.T.*, p. 172.

³⁵² Cf. le développement des caractéristiques et des modalités du sentiment de la situation, dans *E.T.*, p.168-178.

transcende le factuel et le contingent, reste néanmoins insaisissable en dehors de l'environnement qui prête à sa constitution ou à sa révélation. Selon Heidegger, c'est « une saisie compréhensive portant sur la révélation entière de l'être-au-monde, au travers de tous ses moments constitutifs essentiels. L'étant existant ne « se » voit que si, d'un même coup, il se saisit dans la transparence de son être auprès du monde et de son être avec autrui, en tant que ceux-ci forment des moments constitutifs de son existence »³⁵³.

Il est clair, d'après cette citation, que Heidegger insiste d'une part, sur le caractère global et indivisible de la révélation de *l'être-au-monde* et, d'autre part, sur l'unicité de *l'être-auprès-du-monde* et de *l'être-avec-autrui*. Cependant, tout en développant notre propos sous l'égide de ce principe de totalité, nous serons amené, sous les contraintes de l'analyse, à organiser l'investigation du *sentiment de la situation* qui se révèle dans chaque fiction en trois sections successives que nous intitulerons : *l'être-auprès-de l'univers*, *l'être-avec-autrui* et *l'être-soi-même*. Correspondant à l'étude de la révélation de ce sentiment que Heidegger dénomme *Compréhension*, la troisième section développera les modes particuliers de révélation de ce sentiment, sans que cela implique la moindre dissociation possible entre ce sentiment et sa *compréhension*. Selon cette perspective, la réalisation du *sentiment de la situation* –à l'égard de l'univers et à l'égard d'autrui– ne peut ni précéder la *compréhension* ni s'y succéder. Elle en est inséparable puisqu'il n'y a pas de *sentiment de la situation* sans *compréhension* et il n'y a pas de *compréhension* sans sentiment de la *situation*.

³⁵³ E.T., p. 182, 183.

Deuxième partie (II)

Première séquence (A)

Le sentiment de la situation

dans *L'Enfant du Liban*

de Mansour Labaki

Ou

LE RÈGNE DE L'ORDRE

D'après l'analyse de l'univers fictionnel déployé dans *L'Enfant du Liban*, il ressort que l'enjeu véritable de cette fiction littéraire est loin d'être la guerre. C'est en effet la crise de l'existence qu'elle déclenche et qui se perpétue comme un conflit irréductible entre deux représentations incompatibles de la réalité, ou plutôt entre deux mondes inter-exclusifs³⁵⁴. Le premier monde est détruit à jamais sous l'effet de la guerre, alors que le second lui inflige l'implacable sentiment de sa déréliction. Cette confrontation génère un conflit existentiel parce qu'elle met en cause l'identité du « moi » en ébranlant les représentations permanentes de soi-même et du monde. La meilleure preuve de « l'existentialisme » de ce conflit est le redressement final de l'être, qui se produit indépendamment de la situation qui, d'ailleurs, perdure telle qu'elle est tout au long de la fiction. Il est vrai que le « partenaire » a eu son rôle dans la modification du héros, mais celle-ci n'en est pas moins intérieure et ne serait intelligible qu'en fonction du sentiment de la situation qui la rend possible.

Tout en gardant son unicité, ce sentiment se forme selon la dialectique de *l'être-auprès-du monde* et de *l'être-avec-autrui*. Ainsi, nous chercherons dans la première section à comprendre les spécificités de l'expérience du « monde » telle qu'elle est développée dans *L'Enfant du Liban* et à travers l'interaction spontanée entre la conscience et l'entité physique et naturelle que nous désignons par *l'univers*. La deuxième section sera consacrée à l'explicitation de l'autre dimension constitutive de l'existence, celle des interactions humaines, de *l'Autre* par et avec lequel on s'identifie et se reconnaît. La troisième section sondera les modes de *compréhension* selon lesquels l'être s'approprie son *être-là* et s'y projette.

³⁵⁴ Le monde est considéré ici, dans une perspective phénoménologique, comme la globalité des « réalités » de tout ordre qui font l'univers vécu par un être et telles qu'il les appréhende. C'est ce que Paul Ricœur appelle « l'horizon d'une expérience totale » dans J.P. Changeux et P. Ricœur, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2000, p.101.

L'être-auprès de-l'univers

Dans *L'Enfant du Liban* de M. Labaki

L'ORDRE INFINI DES FINITUDES

L'univers fictionnel élaboré dans le roman du père Labaki se meut par une opposition irréductible entre le passé et le présent. Cette rivalité témoigne de la crise de l'existence qui se manifeste à travers les deux modes de la *reconnaissance* et du *refus*³⁵⁵. La « prépondérance du souvenir » et « l'appauvrissement de la réalité concrète », sur lesquels nous avons conclu l'étude du dispositif fictionnel, trouveraient leur explication dans ces deux modes du sentiment de la situation : le *refus* du présent devient ici un mode *existentiel* d'ordre ontologique parce qu'il est justement loin d'exprimer une réaction pragmatique et situationnelle contre une réalité factuelle menaçante. C'est, au contraire, le refus fondamental et catégorique d'un monde qui met en péril la totalité de l'être et son intégrité, parce qu'il s'impose en tant qu'abrogation de l'autre monde de référence auprès duquel cet être se reconnaît et se définit. C'est ainsi que le *sentiment de la situation* aura à être recherché dans le passé auquel se réfère l'être et auprès duquel il se situe.

Heidegger affirme que « L'être de l'être-là se caractérise par l'historicité »³⁵⁶. Et, en effet, c'est à travers la négation de *l'être-là* que le présent peut, dans *L'Enfant du Liban*, offrir des éléments de compréhension de cet *être-là*, alors que la constitution originale du sentiment de la situation ne serait détectable que dans l'expérience du monde évanoui du village. Mais la première remarque concernant ce rôle du village est paradoxale : au rôle

³⁵⁵ Ces deux modes du sentiment de la situation sont développés dans *E.T.*, p. 170.

³⁵⁶ *E.T.*, p. 241.

déterminant du village dans l'institution de la conscience s'oppose, en effet, l'appauvrissement de la réalité concrète qui en rétrécit les ressources.

Réduction « quantitative »

Le rétrécissement de l'expérience apparaît notamment dans la réduction du contenu réel immédiat et vécu tel qu'il s'offre communément à l'activité perceptive d'un enfant de six ans. Ainsi sont absents des configurations de ce monde les innombrables petits objets et endroits desquels se compose l'univers quotidien qui suscite et satisfait à la fois la curiosité, l'intérêt et les « préoccupations » d'un enfant. Le village se présente alors comme une totalité si dépourvue de la consistance perceptive du détail que l'expérience du monde environnant semble ignorer les « coins », les « nids » et les « coquilles » qui fondent dans la conception de Bachelard l'intimité de l'être³⁵⁷.

Cette absence d'un « dedans » qui puisse abriter l'être laisse à penser que le sentiment de la situation ne trouve pas dans l'œuvre labakienne à s'investir dans un monde réduit aux dimensions d'un asile, d'une maison ou d'un village. De cette manière, le village devient un « ici » incapable de révéler l'être ; il ne peut plus constituer, pour *l'être-là*, son « là ». Ce n'est pas le monde de l'enfant, celui auquel il s'identifie ; il en fait partie. Le village n'est ni l'objet de la révélation ni sa destination ; il en est le point de départ qui rappelle le rocher à partir duquel la Vérité se dévoile à Hugo dans « Ce que dit la Bouche d'ombre »³⁵⁸.

Compensation sentimentale

Il faut noter que cette réduction d'ordre quantitatif est compensée par l'intensité de la perception dont l'effet dépasse la reconnaissance de l'identité objectale des choses. En

³⁵⁷ Cf. G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957, p. 92-130.

³⁵⁸ Cf. V. Hugo, *Les Contemplations*, Paris, Bordas, 1974, p. 220.

effet, la première caractéristique de la perception dans *L'Enfant du Liban* est qu'elle est entièrement commandée par la perspective du sujet. Non dans le sens d'une posture corporelle du percevant dont résulte nécessairement une limitation de la « connaissance » des réalités du monde ; non seulement une limitation qui renvoie à « la finitude propre à la réceptivité, cette finitude propre [qui] s'identifie à la notion de point de vue ou de perspective »³⁵⁹. Mais c'est encore une perspective psychologique selon laquelle l'accent est déplacé des déterminations objectives de « l'étant » perçu en soi aux prédispositions affectives que la perception génère dans l'âme du percevant. C'est ainsi qu'est accueillie, par exemple, la pluie qui « donnait un sentiment de liberté et de légèreté »³⁶⁰ ; c'est avec la même délectation qu'est « aspiré, ce bleu parfum de lavande, empreint de soleil et de bourdonnement d'abeilles »³⁶¹.

Senteur familière particulièrement puissante, celle de la lavande est perçue, non seulement dans sa réalité physique immédiate, mais aussi et surtout comme émergence de tout un cortège de sensations dans lequel s'associent le visuel-tactile « soleil », l'auditif « bourdonnement », et l'olfactif qui devient lui-même coloré dans l'imagination perceptive de ce « bleu parfum ». Cette image ne manque pas de rappeler le mariage des sensations dans les *Correspondances* de Baudelaire et d'évoquer l'unité profonde du monde. L'image du parfum de lavande est davantage ancrée dans l'espace du village comme signe d'autres concordances comme celle des saisons :

Avec ma mère et mes sœurs, raconte le narrateur, nous en cueillions des brassées que nous égrenions comme épis de blé, sur des plateaux d'osier. Maman renouvelait alors le contenu des sachets qu'elle nichait dans les armoires, et c'est ainsi que nous humions l'été en plein cœur de l'hiver.³⁶²

L'évocation de cette coutume répandue chez les montagnards libanais a certes sa valeur représentative ; néanmoins, en accordant à la senteur la capacité de relier les temps,

³⁵⁹ P. Ricœur, *Finitude et culpabilité I*, Paris, Montaigne, 1960, p. 41.

³⁶⁰ *E.L.*, p. 32.

³⁶¹ *E.L.*, p. 35.

³⁶² *Ibid.*

l'image labakienne en fait un rite en l'honneur de la vie et de la concordance de l'univers. Il semble alors que cette orientation de la réception du monde dépouille les objets de leur caractère physique distinctif et leur confère des attributs relatifs à la sensibilité du sujet, comme si la découverte du milieu ambiant, en se dispensant d'en reconnaître les spécificités, ne se réalise que sur le mode d'une médiation sentimentale entre deux êtres.

Précisons, d'une part, que la découverte du monde ne passe pas nécessairement par la saisie de la substantialité d'objets et d'outils abordés sur le mode de la préoccupation pratique et utilitaire. « L'être-au-monde banal et quotidien »³⁶³ de Heidegger semble ne pas être, dans le roman du père Labaki, un passage obligatoire pour la connaissance du monde ni pour la révélation de soi. D'autre part, la compensation que cette perspective constitue à l'égard du rétrécissement du champ perceptif est d'ordre narratologique, car la perspective affective pallie à la réduction de la représentation du réel par le développement de la feintise d'actes mentaux. Par contre, au niveau de l'expérience du monde, cette perspective restreint encore davantage la perceptibilité de la réalité en la soumettant à l'arbitraire de la sensibilité.

Symbolisme du village

La restriction de l'expérience perceptive du village a pour contrepartie le déploiement de l'espace illimité. Les rares endroits évoqués du village ne sont que des repères, des observatoires à partir desquels on communique sans rupture avec, en haut, les montagnes, les bois, les nuages, les étoiles et, en bas, le rivage, les villes « où les maisons [...] se massaient comme des troupeaux de moutons »³⁶⁴ ; et de là, la mer immense et l'horizon infini. Cet espace est saisi sous tous les angles de vue, tantôt en *angle normal*, tantôt en *plongée* et *contre-plongée*. Mais cette émancipation de l'être vers l'infini ne se

³⁶³ *E.T.*, p. 90.

³⁶⁴ *E.L.*, p. 12.

réalise qu'à partir du point-repère que le corps du percevant occupe dans l'espace du village. Cette fonction « d'observatoire » qu'assume le village est explicitement marquée dans le roman qui commence ainsi : « De ma montagne, lorsque j'étais enfant, j'apercevais la mer, tout au fond à l'ouest, belle, immense mystérieuse »³⁶⁵. Et un peu plus tard, nous lisons : « nous grimpâmes jusqu'au sommet de cette colline et, ô surprise, je découvris des vallées et encore d'autres montagnes [...] »³⁶⁶. Ainsi, le village constitue, en effet, la *place* en fonction de laquelle s'organisent la disposition, l'ordre et la visibilité des objets observés. Corrélativement, il n'est pas étonnant que la conscience associe la manifestation de l'univers infini à la place restreinte qui en a assuré l'accès. Cette association pourrait avoir, d'après J.-P. Sartre, une signification symbolique : « constituée à la lumière de ma fin, ma place me rappelle symboliquement cette fin »³⁶⁷. C'est grâce à ce symbolisme d'ordre spatial que le village devient dans l'imagination de l'enfant figuration de l'univers auquel tend son être.

L'universel cosmique

La première caractéristique de cet univers est l'étendue du monde sensible qui fait écho à l'exaltation d'un enfant si ébloui que « l'univers est égal à son vaste appétit »³⁶⁸. Le déploiement progressif de l'espace évoque une autre image de Baudelaire, celle d'*Élévation* :

Au-dessus des étangs, au-dessus des vallées
Des montagnes, des bois, des nuages, des mers

Mais notons que ce rapprochement ne prétend insinuer aucune identité idéologique entre le romancier et le poète. C'est plutôt une association d'ordre esthétique qui vise, d'une part, à mettre en relief le rôle prioritaire de l'ampleur dans le monde labakien et, d'autre

³⁶⁵ *E.L.*, p. 11.

³⁶⁶ *E.L.*, p. 13.

³⁶⁷ J.-P. Sartre, *op.cit.*, p. 550.

³⁶⁸ Ch. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, Paris, Livre de Poche, 1972, p. 169.

part, à souligner l'aspect *poétique* du roman et le rôle de l'imagination dans la modélisation du réel perçu.

Par l'effet de cette dilatation vers l'extérieur, vers le « plus loin », l'espace cesse d'être la succession d'entités géographiques. Or, l'ampleur de la vision atténue les lignes de séparation des plans de sorte que la valeur du « détail » ne provient pas d'un relief particulier qu'il prend, mais se confirme grâce à son intégration dans l'universel cosmique. Simultanément, le glissement de la perception à la sensibilité et à l'imagination ouvre les voies d'un passage souple du perceptible à l'imperceptible, du monde fini et observable au monde infini de l'au-delà. C'est au travers de cette révélation de l'immensité que se forme le sentiment de la situation d'un enfant « prenant lentement conscience qu'au-delà de ce que nos yeux pouvaient voir, il existait d'autres mondes, des mondes qui semblaient rejoindre le ciel »³⁶⁹.

Ainsi, l'expérience du monde semble s'accomplir dans *L'Enfant du Liban* sur le mode d'une découverte progressive, linéaire dirait-on, de deux réalités. La première est la réalité physique qui s'offre au percevant comme une multiplicité d'éléments ayant chacun, certes, ses spécificités ; mais des spécificités atténuées et souvent estompées, dans la conscience, en faveur d'une unité profonde et souveraine qui résorbe tout ce qui est particulier, distinctif et fragmentaire. En outre, la cohérence de cet ensemble que manifeste le monde écarte naturellement toute contradiction et tout conflit entre ses termes qui, au détriment de leurs variations, s'accordent et se répondent au rythme d'un ordre foncier infaillible. Par ailleurs, l'ampleur, l'union et l'ordre qui caractérisent cette première réalité concrète ne peuvent qu'évoquer la présence d'autres mondes, d'une réalité invisible qui devient aussi évidente que la première par la force de l'intuition et de

³⁶⁹ *E.L.*, p. 13.

la sensibilité ; le narrateur s'en aperçoit : « L'horizon n'était jamais fin de quelque chose, mais toujours commencement d' « ailleurs ». »³⁷⁰

L'ordre imperceptible

Dans cette perspective, la corrélation des éléments sensibles d'un monde cohérent et ordonné laisse sentir l'émergence d'une corrélation non moins intrinsèque entre cet ensemble perceptible et le monde spirituel. L'ampleur du perceptible se convertit alors en ouverture vers l'imperceptible ; l'ordre qui unit le multiple fini dévoile l'ordre transcendantal qui unit ce fini à l'infini. Ce type de relation correspond à la conception chrétienne du monde et de l'être telle qu'elle est explicitée, par exemple, par Louis De Raeymaeker qui soutient que « l'idée transcendantale d'être ne signifie pas seulement une multitude d'êtres isolés ; elle vise en même temps l'absolu dans lequel ces êtres trouvent leur unité radicale et à raison duquel chacun possède sa propre consistance »³⁷¹.

Cette conception se fonde sur la nature double de l'homme, physique et spirituelle. La première implique sa *participation* à *l'ordre des êtres*, ensemble ordonné de la réalité. La deuxième, sa nature spirituelle, renvoie à l'identité absolue, à l'ordre fondamental de l'être, Dieu. Selon cette perspective, la découverte de l'ordre universel serait, ontologiquement, une étape nécessaire à la saisie de l'ordre absolu. Et c'est cette vision du monde qui s'élabore à travers l'expérience développée dans le roman du Père Labaki : l'être ne se connaît qu'en saisissant la totalité de l'existence et qu'en reconnaissant la place qu'il occupe dans l'ensemble des réalités, autrement dit, en se situant dans l'ordre des choses qui n'est que le prolongement de l'ordre fondamental absolu.

³⁷⁰ E.L., p. 15.

³⁷¹ L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être*, Louvain, Nauwelaerts, 1970, p. 71.

Disons que le *sentiment de la situation* devient, dans cette perspective, le fruit d'une reconstruction du monde ou, tel que le formule Gabriel Marcel en expliquant l'émerveillement d'un enfant au contact des choses :

Si l'enfant recrée le monde, c'est en un sens bien plus intime et d'ailleurs plus difficilement exprimable pour autant que le monde devient pour lui un chez soi. Il s'agit en réalité ici, ajoute-t-il, d'une double incorporation : car on peut dire à la fois que l'enfant traite de plus en plus le monde comme un prolongement de son propre corps, mais aussi qu'il en vient à se considérer lui-même d'une certaine manière comme le corps d'un monde qui serait son âme.³⁷²

Ce sentiment de « chez soi » est le mode selon lequel l'être accède à son « là », mais cet accès n'est possible dans *L'Enfant du Liban* que par la rêverie qui prend la forme d'une « contemplation aimante »³⁷³.

Par conséquent, le sentiment de la situation se fonde sur une double intégration de l'être dans l'ordre sensible et dans l'ordre absolu. Et c'est précisément à la lumière de cette intégration que devient plausible le symbolisme du village qui assure l'essor de la vision et l'accès à cet ordre. Mais ce symbolisme de la spatialité au niveau de la révélation, ontique et ontologique, reste incapable d'expliquer la consistance du « chez nous au village » comme paradis perdu et centre de référence dans les représentations de l'enfant. Or, ce village n'est pas seulement un promontoire et une place ; c'est un milieu humain et social, foyer d'une expérience relationnelle et terre natale d'enracinement et de condensation des épreuves et de la culture des générations. *Le sentiment de la situation* d'une réalité physique ne devient valide que dans la mesure où il est reconnu par le partage avec l'autre de cette même réalité. Et, à l'inverse, ce sentiment serait détraqué et mis en cause si *l'être-avec-autrui* ne concourait pas à cette unité d'ordre, d'équilibre et de concordance. C'est dans cette dimension humaine et sociale que pourrait se confirmer la structure du sentiment du monde sensible et c'est, probablement, dans cette expérience de l'humain que réside la sublimation du village.

³⁷² G. Marcel, *L'Homme problématique*, Paris, Montaigne, 1955, p. 56.

³⁷³ Ibid., p. 186.

L'être-avec-autrui

Dans *L'Enfant du Liban* de M. Labaki

L'AMOUR TRANSITIF

Le rôle du village dans la révélation du monde perceptible s'astreint à sa fonction de *place* et de point de départ vers l'immensité. Il est vrai que son souvenir peut être associé, dans la conscience de l'enfant, à cette révélation et qu'il en acquiert une signification symbolique incontestable. Mais il n'en est pas moins vrai que le village, en tant que réalité physique, n'est pas « vu » en lui-même, pour lui-même. Il est fenêtre ouverte sur l'extérieur, sur le monde infini dans lequel s'estompent les frontières et se confondent les particularités en faveur d'une concordance souveraine ; le narrateur constate :

Je n'étais qu'un petit garçon parmi tant d'autres et il n'était qu'un petit village parmi tant d'autres. Mais comme moi, il avait un nom, comme moi, il avait sa place dans l'univers, comme moi, il était aimé, comme moi, il était vivant.³⁷⁴

La banalisation des spécificités du village, explicitée dans la première phrase par la répétition de l'adjectif *petit*, est davantage accentuée par l'effet de la négation restrictive. De même, l'infini « un » ôte à ce village –et à l'enfant– leur notoriété en introduisant « un objet ou un être pris dans un ensemble de même espèce, et non encore totalement précisé ou identifié »³⁷⁵. Considéré comme réalité *physique* et, en dépit de sa beauté et de l'ouverture au monde qu'il assure, le village n'a qu'une valeur de *place*, un statut de configuration géographique et spatiale « parmi tant d'autres ». Cette banalisation ne sous-tend pas, cependant, une dévalorisation des spécificités du village, mais vise à survaloriser

³⁷⁴ *E.L.*, p. 15.

³⁷⁵ C'est la définition de l'article indéfini dans : G. Mauger, *Grammaire pratique du français d'aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1968, p. 99.

son intégration dans l'ordre universel et le rôle déterminant qu'elle assume dans la découverte de cet ordre.

Par contre, ce qui rend ce village « vivant » et lui assigne sa « place dans l'univers », c'est le fait qu'il est « aimé » ; c'est la présence humaine qui dote l'espace naturel d'une vie et d'une identité. Dans cette perspective, le naturel et l'humain se prêtent à la connaissance de l'enfant comme une multiplicité d'êtres par rapport auxquels il se situe et reconnaît son être propre. C'est *l'affirmation de l'être* qui se manifeste à soi-même dans le contact immédiat avec les réalités du monde extérieur que Louis De Raeymaeker appelle le « non-moi »³⁷⁶. Et, en effet, l'explication que le philosophe donne de ce contact pourrait aider à comprendre le fondement du *sentiment de la situation* tel qu'il se développe dans *L'Enfant du Liban* :

[...] pour se connaître en toute vérité, l'être particulier doit saisir son individualité, et donc remarquer ses limites : il doit reconnaître qu'il est un être entre beaucoup d'autres ; il doit se voir, mais à la place qu'il occupe dans l'ensemble des réalités, se « situer » exactement dans l'ordre des êtres.³⁷⁷

D'autre part, cette primauté de l'humain dans la représentation du village est confirmée par l'usage récurrent du signifiant « chez nous au village » par lequel l'accent est mis sur la fonction humaine du village qui renvoie alors, métonymiquement, moins à la détermination géographique qu'à la communauté sociale et aux relations qui l'animent. C'est à partir du mode selon lequel sont tissées ces relations que se définit l'*identité* du village ; c'est par le dévoilement de la *coexistence* que pourra se manifester la manière selon laquelle l'enfant se situe vis-à-vis d'autrui.

³⁷⁶ L. De Raeymaeker, op.cit., p. 25.

³⁷⁷ Ibid., p. 240.

La participation

La saisie de la concordance des réalités sensibles qui s'offrent à l'enfant est en corrélation avec la découverte du milieu humain que constitue le village. Loin d'être ordonné par la causalité, le rapport entre ces deux révélations est celui d'une dynamique et d'une complémentarité qui ne tolèrent ni antagonisme ni dissension. Cependant, d'un point de vue chronologique, nous constatons que le contact avec la réalité quotidienne, familiale et sociale, précède l'ouverture à l'univers et que la révélation de ce dernier s'accomplit comme confirmation et expansion d'une réalité déjà instituée dans la conscience à partir du dévoilement de *l'être-avec-autrui* qui est selon M. Heidegger, « un constitutif existentiel de l'être-au monde »³⁷⁸. L'expérience de complétude universelle de *l'être-auprès de-l'univers* est dans *L'Enfant du Liban* le couronnement du sentiment de plénitude de *l'être-avec-autrui*.

« Mon village aussi était fantastique, dit le narrateur. Et c'est parce qu'il me comblait de beautés et de certitudes que les nuages m'étaient si merveilleusement accessibles »³⁷⁹. La première de ces certitudes est la contiguïté qui unit des villageois partageant la vie paisible du village selon le mode de *l'assistance* mutuelle la plus spontanée et la plus désintéressée, « tout comme les mains se lavent l'une l'autre »³⁸⁰. Plus profonde et plus subtile qu'un sentiment de solidarité qui nourrit l'appartenance à un groupe social, plus autonome et plus épanouie qu'un instinct grégaire, l'assistance est ici un élan naturel vers la vie, un acte de foi en l'autre. Elle est l'expression d'une joie de vivre qui n'est pleinement sentie que dans la mesure où elle est symétrique et transitive. Le rapport à autrui correspondrait ici à ce que M. Heidegger considère comme « une projection dans l'autre. L'autre est un doublet de soi »³⁸¹.

³⁷⁸ E.T., p. 157.

³⁷⁹ E.L., p. 23.

³⁸⁰ E.L., p. 117.

³⁸¹ E.T., p. 157.

Mais précisons que ce rapport se manifeste dans *L'Enfant du Liban* sous la forme d'une assistance pure et aimante qui est l'expression spontanée d'une bienveillance naturelle embrassant l'humanité tout entière. Elle est mue par un sentiment profond de similitude et d'égalité entre de vrais *doublets*, qui n'a rien à voir avec les formes déficientes de l'assistance qui, selon l'auteur de *L'Être et le Temps*, « peut aboutir à mettre autrui en dépendance et en sujétion »³⁸². L'assistance est dans le « chez nous au village » l'acte mutuel par lequel l'assistant et l'assisté éprouvent, au même titre, leur nature d'hommes et, partant, leur égalité, de sorte que le premier ne tend nullement ni à étaler sa supériorité vis-à-vis du second ni à se distinguer de lui. Par conséquent, si dans l'analytique existentialiste « l'être-en-commun existe sous le signe du distancement »³⁸³, il ne peut exister dans le monde labakien que sur le mode de la contiguïté et de la connivence.

C'est pourquoi la rivalité, la jalousie et le conflit sont étrangers au village dans lequel il est tellement impossible de distinguer entre le public et le privé, entre l'intimité et l'altérité que chacun ne se sent vraiment vivre que par et pour la collectivité. Selon cette manière de se situer à l'égard d'autrui, nous pouvons dire que, dans ce roman, le verbe *exister* ne se conjugue jamais au singulier et qu'il devient synonyme de *partager*. Ce rapport est explicité par le narrateur :

C'est que nous aimions prier, nous aimions nous réunir, nous aimions les foules en lisses, nous aimions rire, danser et pleurer avec ceux qui pleurent, nous aimions offrir des douceurs et en recevoir, offrir la lumière de nos foyers et goûter à celle des autres.

Nous aimions le bonheur simple, celui qui naît d'un rien, parce qu'il est en nous.³⁸⁴

Ainsi, l'accomplissement de l'être et la plénitude de l'existence sont-ils révélés et confirmés dans les tendances et les goûts communs ; ils sont constamment investis et

³⁸² *E.T.*, p. 154.

³⁸³ *E.T.*, p. 158.

³⁸⁴ *E.L.*, p. 75.

sentis à travers des actes en eux-mêmes insignifiants, « un rien », de telle sorte que la banalité quotidienne devient un simple support, une situation temporaire et changeante dans laquelle s'accomplit l'activité authentique et significative, celle de la participation. Néanmoins, la vie commune –la prière, les réunions, les rires, les échanges,... – met au premier plan les occupations des villageois et les formes ontiques de la participation, alors que la vérité du « chez nous au village », sa valeur ontologique, réside dans les préoccupations qui animent autant chacun que la communauté tout entière.

En plus de cette *participation*, la *contiguïté* implique aussi la *tolérance*. Mais il ne s'agit pas dans *L'Enfant du Liban* du sens courant de la tolérance ni de toutes les connotations négatives de blâme, de désapprobation et de malaise qui lui sont d'habitude associées. Personne ne tend dans ce « chez nous au village » à juger l'autre ni à lui reprocher ses convictions, ses attitudes ou ses actes. Et, si chacun perçoit lucidement les faiblesses de l'un ou les maladresses de l'autre, il le fait sur le mode d'un constat, d'une observation d'un état de fait qu'il accueille jovialement et avec complaisance. Les craintes injustifiées d'une mère, les affolements exagérés d'un époux, la naïveté d'une voisine et les rivalités amoureuses, tout est considéré, le plus naturellement du monde, comme des manifestations familières des particularités de tout un chacun. Cet esprit de tolérance et d'empathie est presque absent dans le monde implacable de *Khamsin* où les relations avec les plus proches (une grand-mère, une tante, un père, un époux ou un voisin) sont régies par la crainte, la méfiance et l'autorité. Au contraire, la tolérance n'est pas dans *L'Enfant du Liban* une réaction d'ordre social ou moral qui nous pousse à accepter l'inévitable ; elle devient un acte spontané d'ouverture à la différence, une attitude naturelle qui projette vers autrui tout en gardant à chacun sa place.

Toutefois, cette place n'est pas celle d'un territoire réparti entre des bénéficiaires ayant chacun sa part exclusive. Elle est celle d'un espace de participation grâce à laquelle

se confirment l'originalité de l'individu et la perfection de l'ensemble. Ainsi l'unité de base du « chez nous au village » n'est-elle ni spatiale ni fondamentalement sociale. C'est l'unité spirituelle selon laquelle, affirme Gabriel Marcel, « chacun de nous doit se reconnaître ou se retrouver dans tous les autres, sans rien perdre pour cela de ce qui constitue son originalité intime »³⁸⁵.

Le fondement éthique

La contiguïté qui caractérise le sentiment du « chez nous au village » et qui se manifeste par la participation, l'altérité et la tolérance, ne peut perdurer que grâce à ses fondements éthiques inébranlables qui se reproduisent d'une génération à l'autre et dont la clef de voûte est *l'amour*. Le narrateur l'affirme : « J'entendis la voix de maman : « la paix, lumière de ma vie, c'est l'amour et le respect de la vie » »³⁸⁶. En raison de sa corrélation avec l'amour, *le respect de la vie* devient plus fondamental qu'une injonction morale dépendant d'une norme sociale et acquiert un sens éthique inhérent à l'être. Il est, de par sa genèse, jaillissement spontané d'une bonté naturelle par laquelle l'être s'accomplit et accède au sentiment de plénitude. Au lieu d'être obéissance à une obligation morale, la bienveillance, l'amitié, la complaisance et la sympathie émanent d'un fondement éthique de l'être selon lequel l'estime de soi ne se réalise qu'au sein de l'estimation d'autrui et l'amour propre ne s'épanouit qu'en embrassant le monde tout entier. Cette conception de l'amour développée dans l'œuvre de M. Labaki est semblable à celle que nous retrouvons dans les essais de Gabriel Marcel :

L'amour, en tant que distinct du désir, qu'opposé au désir, que subordination de soi à une réalité supérieure –cette réalité qui est au fond de moi plus moi-même que moi-même–, en tant que rupture de la tension qui lie le même à l'autre, est à mes yeux ce qu'on pourrait appeler la donnée ontologique essentielle [...].³⁸⁷

³⁸⁵ G. Marcel, *L'Homme problématique*, op.cit., p. 67,68.

³⁸⁶ *E.L.*, p. 163.

³⁸⁷ G. Marcel, *Etre et avoir I*, Paris, Montaigne, 1968, p. 210.

Selon cette éthique, chaque personne est paradoxalement unique et semblable aux autres. Unique, puisqu'elle a sa propre expérience qui ne peut se réduire à aucune autre et puisqu'elle est irremplaçable dans ses relations interpersonnelles, dans ses interactions affectives et dans l'estime qu'elle est susceptible de solliciter chez toute autre personne. Mais chaque personne est simultanément semblable aux autres, étant donné qu'elle est, comme les autres, digne d'estime et que l'estime de soi est dialectiquement interdépendant de l'estime des autres. C'est le sentiment éthique d'*équivalence* auquel Paul Ricœur accorde une grande importance dans les déterminations éthiques et morales : « Deviennent ainsi fondamentalement équivalentes l'estime de *l'autre comme un soi-même* et l'estime de *soi-même comme un autre* »³⁸⁸.

Cette prédisposition originelle au bien et au bonheur s'incarne par une attitude d'admiration et d'ouverture au monde matériel et humain, à la vie que l'être reçoit et apprécie comme un cadeau. C'est la *piété* qui est, selon G. Marcel, « le sentiment de vénération qui s'empare de l'âme en présence de l'universelle harmonie »³⁸⁹. Ce *respect de la vie* est aussi orienté vers l'intérieur qu'à l'extérieur puisqu'il est inconditionné et illimité, qu'il est le lieu de rencontre où le soi et l'autre partagent à égalité le même désir, voire le même besoin, de vivre ensemble :

Là-bas, les gens vivaient ensemble, d'un bout à l'autre de la vie. Là-bas, la vieillesse n'était jamais solitude et l'enfance, peur et incertitude. Un geste, un mot, une caresse, un sourire, une porte ouverte, une écoute, une place à table [...]. Parce que vivre ensemble c'était se couler dans mille tendresses et que la tendresse, c'était le soleil de la vie.³⁹⁰

L'éthique du *valoir*, celle de l'égalité et de l'équivalence, se confirme donc dans sa polarité avec une autre éthique du *pouvoir* qui caractérise ce vivre-ensemble. De cette manière, la finitude propre à l'individu, la restriction de ses moyens et sa vulnérabilité sont suppléées par l'assistance collective. La faiblesse d'un enfant, la maladie d'un

³⁸⁸ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 226.

³⁸⁹ G. Marcel, *Etre et Avoir II*, Paris, Montaigne, 1968, p. 92.

³⁹⁰ *E.L.*, p. 132.

vieillard, le besoin et les troubles de la vie quotidienne ne sont *là-bas*, dans le « chez nous au village », que des événements contingents liés à la nature physique de l'être, à la loi de sa nature, et sont acceptés comme tels. Ils ne peuvent ni engendrer le mal moral qu'ils génèrent dans *Khamsin* ni remettre en question la vie et l'être puisque celui-ci n'en ressent ni *solitude*, ni *peur*, ni *incertitude*.

C'est justement le sentiment d'être inconditionnellement assisté et aimé d'*un bout à l'autre de la vie* qui raffermi les certitudes de l'enfant: le Bien est le principe de la vie ; la bonté est une orientation fondamentale de l'être ; l'amour est le penchant naturel qui projette l'homme vers l'autre et dans la communauté. Cet amour est, dans *L'Enfant du Liban*, plus profond qu'un sentiment, plus constant et plus spontané qu'une attitude ou une disposition conjoncturelle et passagère : l'amour, immanent à l'homme, est une vérité essentielle et illimitée qui lui donne sa valeur d'être, le relie aux autres et l'intègre dans l'ordre des êtres : c'est *le soleil de la vie*³⁹¹. La fiction confirme ce rôle de l'amour à travers l'« anti-cas » de Ramzi, un enfant de l'orphelinat à l'humeur belliqueuse, « perdu » à cause de la séparation de ses parents. Le narrateur l'évoque et lui assure la valeur de « cette tendresse dont le manque t'empêchait de t'aimer toi-même »³⁹². Nous pouvons dorénavant dire que cet amour transcendantal condense le sens de l'existence, définit le principe de cohérence du « chez nous au village » et constitue dans le roman labakien ce que T. Todorov considère « à la fois le principe moteur et le sens général »³⁹³.

L'irrationnel

Plus fondamental qu'une manière d'être particulière et relative, plus pérenne qu'une exigence sociale et morale, l'amour est, dans *L'Enfant du Liban*, un principe

³⁹¹ Rappelons qu'au terme de l'étude du système représentationnel de *L'Enfant du Liban*, nous nous sommes posé la question sur la nature de l'amour qui joue un rôle actantiel décisif. cf. ici, p. 70.

³⁹² *E.L.*, p. 54.

³⁹³ T. Todorov, *Poétique de la prose*, Paris, Du Seuil, 1971, p. 152.

fondamental de l'être, sa vérité et sa valeur absolue. Dans cette perspective, tout est si évident et si clair qu'il serait superflu de se questionner sur l'essence de son être, de s'interroger sur le sens de sa vie ou de mettre en cause son existence. Le monde est là ; il existe réellement et l'enfant en prend conscience tout en découvrant perceptivement ses montagnes, ses bois, ses mers et son espace. Le village est une réalité ; les autres sont la communauté avec laquelle il vit et partage les mêmes préoccupations et le même amour. L'assurance de son existence et l'affirmation de son être n'ont pas à être recherchées ; elles s'imposent naturellement et spontanément par leur présence immédiate et indéniable. D'où, la conscience de l'existence ne se fonde-t-elle, dans le roman labakien, ni sur un raisonnement ni sur des spéculations ; elle est le corollaire de la réalité et sa consistance spirituelle est tellement grande qu'elle ne tolère aucun doute. Cette affirmation univoque relie l'auteur de *L'Enfant du Liban* à la conception de l'existence et de la foi telle que la développe Louis De Raeymaeker. Celui-ci accorde à la spontanéité de la conscience (la foi) la nature d'une « affirmation incontestable : il y a manifestement une identité entre le moi existant et le moi conscient, et cette absence d'intermédiaire et même de distinction exclut toute possibilité de déformation et d'erreur »³⁹⁴.

Ainsi, le moi s'affirme du moment où il reconnaît son insertion dans une réalité universelle qui le dépasse et dans laquelle, simultanément, il se situe. Mais cette saisie double du monde et du moi n'est à aucun moment ni l'objet ni l'aboutissement d'une quête. Elle est vécue et intégrée comme une évidence que l'être reçoit et accueille, au même titre que l'existence, dans une attitude d'admiration et de confiance. Le narrateur de *Kfar Sama* assure que « Cette confiance n'a rien de commun avec celle que les hommes ressentent lorsque tout va bien [...] Non ! Elles plongent dans la confiance absolue. Celle

³⁹⁴ L. De Raeymaeker, op.cit., p. 31.

du cœur »³⁹⁵. Cette attitude rappelle la ferveur évoquée par les poèmes les plus exaltés d'un Verlaine converti :

Quelqu'un en nous qui sent la paix immensément.
Une candeur d'une fraîcheur délicieuse ...

Mais chez M. Labaki, l'état de grâce n'est ni contingent ni étonnant. Il est reçu a priori et reconnu, grâce à l'affectivité et à l'intuition, par des gens simples qui se contentent de vivre en bonheur. Pour eux, nul n'est besoin de raisonner, de vérifier ni de prouver leurs convictions ancestrales puisqu'elles sont évidentes.

Cette insouciance du « chez nous au village » est caractéristique du Libanais, d'après *Mon pays au passé simple* de M. Labaki. Voici la conclusion à laquelle aboutissent toutes les tentatives de *Raysetna*³⁹⁶ :

Rationaliser les libanais était aussi impossible que de philosopher avec un nouveau-né. Ils en avaient la candide béatitude et ce sourire en gazouillis qui signifiait tout ce que vous vouliez sauf qu'ils comprenaient quelque chose.³⁹⁷

Cet irrationnel n'a pourtant pas comme corollaire la rudesse ni la méfiance. C'est, au contraire, la satisfaction *candide* et la joie de se sentir vivre qui reflètent une sérénité inébranlable selon laquelle s'installe le sentiment de l'existence dans le monde labakien. Cette sérénité est aux antipodes de l'angoisse existentialiste considérée « en tant que mode fondamental du sentiment de la situation et en tant que révélation privilégiée de l'être-là »³⁹⁸. Mais ce qui rend accessible et évidente cette sérénité, c'est en premier chef la simplicité vécue et ressentie de « ce qui ne peut se dire, [...] ces sentiments de « chez nous » [...], le lien mystérieux qui relie les êtres à leurs terres et ce langage au-delà des mots entre les êtres d'une même terre, et les couleurs et les senteurs qui mettent l'âme en fête »³⁹⁹. Sentiment d'être dans un monde accueillant et en harmonie, communion et

³⁹⁵ M. Labaki, *Kfar Sama*, Paris, Pierre Téqui, 1983, p. 107. C'est la première publication de M. Labaki dont le titre signifie «village du paradis».

³⁹⁶ La supérieure française de l'école catholique du village, dans l'une des nouvelles de l'ouvrage cité.

³⁹⁷ M. Labaki, *Mon pays au passé simple*, Paris, Fayard, 1992, p. 95.

³⁹⁸ *E.T.*, p. 226.

³⁹⁹ *E.L.*, p. 131.

partage avec ses semblables, confiance et certitudes éthiques, tels sont les fondements du *sentiment de la situation* dans *L'Enfant du Liban*. L'irrationnel n'est pas dans cette perspective la cause de la sérénité ; il en est la conséquence et le témoignage.

L'irrationnel des libanais est perçu par *Raysetna* comme une bizarrerie, un outrage au bon sens. Elle s'étonne qu'ils soient si insensés que leurs contradictions les plus extravagantes leur passent inaperçues :

Ces gens-là avaient-ils la conscience cuirassée ? Chez eux, contre toute logique, contre tout bon sens, contre toute fidélité aux enseignements du Christ et aux préceptes de l'Église, la foi et la superstition, loin de former un mélange explosif, s'imbriquaient en parfait équilibre, pire : en parfaite sérénité.⁴⁰⁰

Explicité dans *Mon pays au passé simple* à travers le discours indirect libre de la Supérieure française, l'irrationnel s'étale dans *L'Enfant du Liban* sous la forme d'un factuel et d'un quotidien se déroulant sous le signe de la jovialité, de l'insouciance et de la quiétude. Prières et vœux sont dus au Saint-patron du village dont les « prodiges dépassent en nombre et en qualité tous les saints du paradis réunis »⁴⁰¹. Ces certitudes et cette confiance absolue en la bienveillance du Saint-patron sont tellement ancrées dans l'imagination collective qu'il est impensable de vivre les expériences quotidiennes comme une réalité historique détachée de toute référence. Pour ces villageois, la foi d'être sous la protection d'une puissance surnaturelle n'est pas que source de tranquillité et de sécurité psychologique ; elle correspond, tel un mythe, à un système social qui s'affirme, en tant qu'ordre et permanence, grâce aux liens qu'il établit entre le quotidien et le divin. C'est ainsi que l'irrationnel est nuancé dans le roman de toutes les couleurs du surnaturel et c'est à partir de sa valeur mythique que le Saint-patron occupe sa place dans la vie des villageois, puisque « Sans lui le village manquerait de quelque chose d'essentiel, quelque chose d'impossible à définir, mais d'aussi indispensable que le pain quotidien »⁴⁰².

⁴⁰⁰ M. Labaki, *Mon pays au passé simple*, op.cit., p. 57.

⁴⁰¹ *E.L.*, p. 70.

⁴⁰² *E.L.*, p. 71.

La concordance

Cette solidarité et ces échanges entre l'humain et le surnaturel expriment la concordance entre l'individuel, le collectif et l'universel. Et c'est la certitude d'une telle concordance qui assigne à l'individu sa place dans l'univers et fonde le *sentiment de la situation*. Mais la concordance qui caractérise ce sentiment est nécessairement totale et illimitée de sorte qu'elle s'étend infiniment dans le temps et l'espace. Temporellement, le « chez nous au village » transcende l'actualité vécue pour devenir une entité culturelle et spirituelle pérenne dont les générations successives sont les témoins. C'est, dit le narrateur, « la vie de tous les villageois, d'avant et d'après moi, déployée autour de moi, vaste et profonde comme une forêt qui s'étire vers les étoiles »⁴⁰³. Les correspondances baudelairiennes se reproduisent ici en manifestation de l'unité *vaste et profonde* qui relie ce qui est sensible à l'imperceptible et ce qui est relatif à l'absolu. Mais à ces deux plans de la concordance est associée, dans le système du père Labaki, une troisième dimension historique qui met en relief la pérennité d'une vérité infinie que le fini humain, loin de réfuter, vient confirmer et illustrer.

D'autre part, cette concordance de l'univers s'étend aussi à tous les niveaux de la vie de sorte qu'aucune exception ne semble troubler la cohérence de la conscience ni remettre en question ses structures. Une chenille, une tortue, un arbre, un scarabée sont des êtres doués d'une conscience et d'une sensibilité, d'une vie ordonnée qui s'inscrit dans l'ordre global de l'univers :

Pourquoi les arbres fleurissent au printemps ? Comment savent-ils que c'est le printemps ? A cause de la douceur du temps et de mille autres signes. Eh bien, je suppose que c'est pareil pour ta tortue. Elle SAIT et elle SENT, voilà tout.⁴⁰⁴

A travers leurs caractéristiques et le comportement particulier relatif à chacun d'eux, une plante ou un animal offrent ainsi des témoignages d'une réalité définitive et d'une valeur

⁴⁰³ *E.L.*, p. 25.

⁴⁰⁴ *E.L.*, p. 19.

absolue. C'est la certitude que tout l'univers est régi par le même ordre supérieur et que l'être humain occupe dans cet ordre une place privilégiée. A l'instar des villageois, l'enfant se construit la conscience de soi et du monde sur le mode de la constatation admiratrice, non sur celui d'un questionnement angoissé et indécis. C'est selon ce type de relation que, d'après L. De Raeymaeker, « le moi se manifeste à soi-même comme un moi réel et existant : il constate son propre *être* ainsi que son contact immédiat avec *l'être* du non-moi »⁴⁰⁵.

Ce *sentiment de la situation* est justement générateur de paix intérieure puisqu'il repose sur la conviction d'une complétude de laquelle on participe, d'une cosmogonie mythique infaillible qui hiérarchise le monde et les êtres au sein d'un ordre universel préétabli. Dans cette perspective, la conscience de l'existence n'est ni hypothétique ni conditionnelle. Elle est le corrélatif du sentiment d'intégration dans un système et de l'adhésion spontanée à une structure mythique qui, soutient M. Zérafra, « divinise l'humain et humanise le divin. Elle fait d'une divinité le double supérieur de l'homme, et, symétriquement, de l'animal ou du végétal les doubles inférieurs de l'humain »⁴⁰⁶. Tout règne, humain, animal ou végétal, a certes ses traits distinctifs et à l'intérieur de chaque règne les individus se diversifient infiniment, mais tous ces êtres sont infiniment solidaires. La solidarité est, en effet, due à leur participation à l'ordre supérieur infini, à l'accueil qu'ils font à la vie et à la plénitude d'être qui caractérise le monde labakien et la vision du monde qui s'y élabore.

La Vérité absolue

Selon cette vision, une concordance totale et une équivalence illimitée régissent les rapports avec les autres et se manifestent par l'intégration de l'être dans la collectivité si

⁴⁰⁵ L. De Raeymaeker, op.cit., p. 31.

⁴⁰⁶ M Zérafra, op.cit., p. 94.

bien que l'individu semble ne pouvoir se reconnaître qu'en s'identifiant à l'ensemble des êtres avec lesquels il partage les mêmes préoccupations, les mêmes mythes et les mêmes idéaux. Cependant, ce n'est pas tant la dimension sociale et relationnelle qui détermine l'intégration au groupe, car la cohérence de ce dernier est elle-même déterminée par une vérité supérieure, celle d'appartenir à la même famille humaine qui *voit la vérité invisible* cachée derrière le perceptible. Le narrateur n'hésite pas à rompre le charme de la narration pour insister sur ce type de fraternité humaine: « Oh frère étranger, moi comme toi je vois, parce qu'il est un point de la terre qui m'a offert le réel comme un avant-goût de l'éternel »⁴⁰⁷.

Cette contiguïté fraternelle nourrie de bienveillance est solidement bâtie sur une confiance inébranlable en la bonté fondamentale de l'homme, de sorte que le Bien devient l'essence de l'être. Celui-ci, en dépit de ses particularités, tire sa valeur et son sens d'une vérité qui le dépasse, et cette Vérité absolue est celle d'un au-delà suprasensible, inaccessible par les voies rationnelles. Qu'il soit associé à la joviale insouciance des montagnards libanais, à leur naïveté ou à leur foi imperturbable, l'irrationnel se développe sous diverses formes et est souvent apprécié dans les romans du père Labaki. Pourtant, nous pensons que ce développement tend, non à faire l'éloge de l'irrationnel en tant que tel, mais plutôt à discréditer le rationnel en tant que voie d'accès à la vérité. Cette éthique qui se dégage à travers les variations des fictions littéraires de M. Labaki, nous en trouvons le discours explicite dans la *préface* de son premier roman, *Kfar Sama* :

Le Père Antoine Chevrier faisait remarquer que c'est le raisonnement qui tue l'Évangile... et c'est parce qu'il y a tant de raisonneurs qu'il a si peu de saints ; « Dieu, à en croire Quohelet, a fait l'homme simple ; et c'est lui qui cherche bien des calculs » (7 :29).

Où sont les raisonneurs de ce siècle ? se demande Saint Paul en contemplant le mystère de la Croix.

Oui, le raisonnement tue l'Évangile et, avec lui, la Vie, toute vie. »⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ *E.L.*, p. 24.

⁴⁰⁸ Père Karam Kazah, Préface de *Kfar Sama*, op.cit., p. 13.

Il n'est nul besoin de raisonner ni de faire des *calculs* pour cerner les vérités *simples* et évidentes de la *vie*, pour découvrir le sens de l'être ou pour accéder à la plénitude d'être. Aucun effort de la pensée n'est nécessaire puisque le monde, autant naturel qu'humain, est là, devant nous, autour de nous, qui nous invite à reconnaître la Vérité absolue qui est source du Bien et de l'Ordre. Il suffit à l'être de recevoir les présents de Dieu et d'accueillir sa grâce pour obtenir le salut et la sérénité. A l'instar de l'irrationnel dont nous avons trouvé l'explicitation dans un autre roman, cette concordance sous-jacente dans la fiction est explicitement formulée dans un autre roman du père Labaki, *Deux maisons pour rien* :

La plénitude d'être [...], la liberté est avant tout AMOUR, avec tout ce que cela comporte de regard, d'accueil, de respect, d'apprentissage du beau, du vrai et du bon, d'entraide, de foi, de conscience, d'être avec soi-même, les autres et le monde, d'être habité de grâce pour recevoir, donner, célébrer, et aller vers toujours plus de clarté, toujours plus de vie.⁴⁰⁹

Finalité impersonnelle

A la question que nous avons posée, lors de l'analyse du modèle représentationnel, sur la nature et le rôle de l'amour, nous pouvons désormais affirmer que c'est le mot d'ordre de l'œuvre labakienne et le principe organisateur de l'existence. L'Amour est l'incarnation de la grâce divine en tant qu'il condense toute l'éthique chrétienne et en tant qu'il réalise l'unité de l'ordre humain, *être avec les autres*, qu'il dévoile la cohérence de l'univers, *être avec le monde*, et qu'il fonde la sérénité de la conscience, *être avec soi-même*. C'est grâce à cet Amour que s'ordonne le dynamisme interne qui fait que nous nous sentons puissants et *libres* en raison même de notre dépendance externe, « horizontale », aux autres et au monde, mais aussi en raison de notre dépendance interne, spirituelle et « verticale », à l'égard du pouvoir suprême de Dieu.

⁴⁰⁹ M. Labaki, *Deux maisons pour rien*, Paris, Fayard, 1991, p. 167,168.

En l'occurrence, si la dépendance au monde matériel est loin de devenir aliénation, si la subordination aux autres ne génère pas la dictature du « on », c'est justement parce que l'expérience « horizontale » sensible est considérée comme un moyen, comme un passage obligé vers une fin mystique et éthique qui est, a priori, l'orientation fondamentale de l'être. Cette relation au monde et à soi-même est en effet celle d'une totalité qui ne tolère aucune faille et d'une cohérence selon laquelle les éléments n'ont de valeur que dans la mesure où ils s'intègrent dans l'ensemble. Dorénavant, l'homme perd de sa consistance individuelle au profit d'une finalité naturelle et impersonnelle à laquelle il est voué. Mu par la conscience de la totalité mythique à laquelle il tend à s'assimiler, l'homme n'a besoin ni de chercher, ni de quêter ; il n'a qu'à se laisser emporter par et dans la symphonie universelle qui se perpétue infiniment aux rythmes concordants des valeurs et du sublime.

Cependant, cette totalité cohérente est inévitablement incompatible avec l'historicité. S'il est vrai que la conscience de l'intégration à l'ordre absolu s'accomplit, dans *L'Enfant du Liban*, à travers la relation authentique et sensible au monde et aux autres, il n'en est pas moins vrai que cette même réalité mouvante, disloquée et fragmentaire remettrait incessamment en question l'intégrité de la conscience et ébranlerait l'évidence d'un salut assuré, a priori, grâce au sentiment de cette intégration. Par l'effet de la guerre, le héros labakien devient un être problématique du fait de la rupture brutale entre la réalité intérieure et le monde extérieur. Cette inadéquation est, selon M. Zérafra, caractéristique du genre du roman de sorte que « l'individu romanesque voit l'impossible se dresser devant lui, alors que le possible existe toujours en lui »⁴¹⁰.

La destruction physique du village, la perte des siens et l'expatriation de l'enfant sont d'autant plus graves qu'elles portent atteinte à l'image sublimée du « chez nous au

⁴¹⁰ M. Zérafra, op.cit., p. 110.

village » qui se vide désormais de sa signification symbolique et transcendante. C'est ce type d'opposition entre la réalité et les idéaux qui, d'après Georges Lukacs, confère à l'individualité son caractère problématique :

Lorsque l'individu n'est pas problématique, ses fins lui sont données dans une évidence immédiate. [...] Le danger n'apparaît qu'à partir du moment où le monde extérieur a perdu son contact avec les idées.⁴¹¹

Face à ce danger, le héros labakien est en butte à l'épreuve la plus dure qui met en cause les fondements de son être et la totalité du *sentiment de la situation* qu'il s'est approprié. Tirailé entre le non-sens de la réalité vécue et le souvenir d'une plénitude évanouie, il ne peut que se poser des questions sur son identité, ses références et le sens de son étrange expérience. Et nous pensons que c'est à partir des réponses données à ces questions que se confirme l'originalité la plus profonde de cette expérience du monde ; ou plutôt, c'est au niveau de l'être livré à soi-même que de telles questions sont débattues, de manière à mettre en jeu le *savoir-être* fondamental duquel dépend le mode de compréhension de soi-même en tant qu'*être-au-monde*. C'est l'exploration de ce *savoir-être* qui fera l'objet de la prochaine section de notre essai, que nous intitulerons : *L'être-soi-même*.

⁴¹¹ G. Lukacs, op.cit., p. 73.

L'être-soi-même

Dans *L'Enfant du Liban* de M. Labaki

L'AMOUR UNIVERSEL

L'analyse narratologique de la fiction dégage l'aspect temporel qui fonde explicitement « la cohérence du récit sur la confrontation de deux temps divergents, voire même inconciliables »⁴¹². Mais rappelons que ces oscillations entre les deux passés, celui d'avant la guerre et celui d'après la guerre, commandent aussi bien la structure du dispositif fictionnel que celle de *l'être-au-monde*. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'assertion de Merleau-Ponty, pour ne citer que lui, qui prévoit qu'à l'époque moderne « le roman et le théâtre seront de part en part métaphysiques, même s'ils n'emploient pas un seul mot du vocabulaire philosophique »⁴¹³. Le roman du père Labaki ne propose pas seulement une feintise ludique, il porte un discours « moral » sur l'homme et une vision philosophique de ses rapports au monde. Dans un chapitre intitulé « Philosophie du roman », J. Villani incite à identifier des « aspects particuliers de la démarche narrative [qui] prennent en charge un discours sur l'homme et le monde ; mais aussi sur le roman lui-même en tant que production humaine destinée à des hommes »⁴¹⁴.

Nous venons de voir s'ébranler, dans *L'Enfant du Liban*, la sérénité de l'être et son assurance, par l'effet du conflit entre le non-sens de la réalité présente et la plénitude du passé révolu. Actant narratologique et fictionnel indéniable, la temporalité n'en a pas moins d'impact sur la formation du sentiment de la situation et son devenir. En tant que révélation de *l'être-après du-monde* et de *l'être-avec-autrui*, ce sentiment est, dans

⁴¹² Cf. ici, p. 55.

⁴¹³ Op.cit., p. 49.

⁴¹⁴ J. Villani, *Le Roman*, Paris, Belin, 2004, p. 146.

L'Enfant du Liban, inséparable du passé et de l'enfance. Mais cette compréhension de *l'être-là* à partir du monde extérieur, tant naturel qu'humain, semble incapable de soutenir ontologiquement les fondements de l'être quand ils sont secoués par les dérèglements historiques. C'est désormais que cette compréhension prétendument stable est mise à l'épreuve de la mobilité de la réalité, et que l'être, confronté à soi-même, pourrait reconsidérer ses possibilités d'être et son devenir. C'est se comprendre dans son *savoir-être* original qui, seul, serait en mesure de redresser l'être, non en l'associant seulement à un passé foncièrement irrécupérable, mais en le projetant vers l'avenir comme possibilités d'être en vue de lui-même.

La contingence de la crise

L'évidence de la concordance infaillible qui fonde le sentiment de la situation porte en elle-même, paradoxalement, les éléments de sa faillibilité. Son corollaire, le sentiment de plénitude et du Bien immanent à la nature humaine ne peut qu'être traqué continuellement par les bouleversements et les heurts qui sillonnent la vie des individus et des sociétés. Et voilà le « chez nous au village », paisible et sécurisant, brusquement assailli par l'atrocité de la guerre :

Et que savions-nous de la mort, avant la guerre, cette mort qui était devenue synonyme de violence, de haine, de maisons éclatées, de corps déchiquetés ou brûlés, de fleuves de sang ? Cette mort qui prenait tout à la fois et ne vous laissait que la peur, le désespoir et ce sentiment d'impuissance aussi paralysant que les cauchemars ?⁴¹⁵

Imprévue dans sa survenue, inimaginable dans ses effets, la guerre vient ébranler les certitudes et la sérénité aprioriques en contestant les structures profondes de *l'être-là* : à la bienveillance elle oppose la violence, à l'amour la haine et à la confiance la peur. Rappelons que la fiction se passe des descriptions des scènes de guerre et en estompent le déroulement de sorte que ses enjeux soient restreints à l'intériorité. Et, en dépit du

⁴¹⁵ E.L., P. 124.

pathétique de la situation réelle de l'enfant démuné, la narration est majoritairement orientée vers les états mentaux ou plus précisément vers les actes de conscience que génère cette situation. L'interrogation « Que savions-nous de la mort, avant la guerre » porte, non sur la réalité de la guerre, mais sur ses répercussions dans l'être. Celui-ci accomplit ainsi une nouvelle prise de conscience de la précarité et de la contingence des conditions de son existence.

Dans cette perspective, l'origine de la contestation est extérieure, factuelle et occasionnelle. Elle trouble, certes, l'être et l'inquiète ; elle met en suspens l'image qu'il s'est faite du monde, des autres et de lui-même, sans toutefois remettre en cause les fondements de son être. Le questionnement ne vise pas alors la compréhension de l'être en soi mais pose le problème de la contingence et de sa discordance par rapport au système apriorique des concordances. Ce type de problématique que G. Marcel préfère appeler *pensée interrogative* est, par son origine et par sa visée, bien différent de la problématique existentialiste générée par l'immanence de *l'angoisse*⁴¹⁶. Selon Heidegger, « En tant qu'il fonde l'unité originelle des structures [de l'être-là], le souci est existentiellement et aprioriquement « antérieur » à tout « comportement » et à toute « situation » factuels de l'être-là [...] »⁴¹⁷. D'une manière tout à fait différente, la crise de l'être est, dans *L'Enfant du Liban*, déclenchée de l'extérieur, par le factuel de l'impitoyable guerre qui le déracine physiquement et moralement. Le narrateur dit : « Elle m'a pris mon village, ma maison, ma famille. Elle m'a jeté, moi et combien d'autres, sur les chemins de nulle part »⁴¹⁸.

On ne peut pas nier que le *village*, la *maison* et la *famille* constituent la réalité vécue et sentie, sans laquelle le sentiment de la situation n'aurait pas été institué de la

⁴¹⁶ Dans *L'Homme problématique*, op.cit., p. 70-75, G. Marcel renie toute tendance existentialiste et explique son opposition à la philosophie de l'angoisse, en tant que fondement de l'être, que nous trouvons dans J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op.cit., p. 37-81.

⁴¹⁷ *E.T.*, p. 236.

⁴¹⁸ *E.L.*, p. 27.

même façon. Ces réalités, autant naturelles et spatiales qu'humaines, perpétuent, tant qu'elles perdurent, la sérénité et la plénitude qui caractérisent *l'être-au-monde*. Cependant, il faut noter que le vrai pays dans lequel s'enracine *l'être-là* est en effet le « chez nous au village », en tant que transcendance qui dépasse les réalités ontiques du village, de la maison et de la famille, et en tant que représentation métonymique de la totalité physique et spirituelle du monde. Le « chez nous au village » serait, selon la perspective chrétienne, une représentation du paradis perdu que l'être déchu ne pourra récupérer qu'en regagnant, par l'amour, le royaume de Dieu.

La vulnérabilité de l'être

La compréhension du monde, comme totalité d'ordre infallible, est inévitablement associée au contexte spatio-temporel à partir duquel s'est accomplie la révélation de *l'être-au-monde*. Mais, ce contexte détruit par la guerre donne la place à un autre qui constitue une dénégation de l'ordre et menace de faillite cet *être-au-monde* et ses certitudes. Démuni, au point que sa vie lui est devenue un non-sens, l'enfant s'affaisse sous le poids de cette « incompréhension », de cette rude expérience du néant. Le refus de cette nouvelle réalité est ontiquement, au premier degré, évitement de la souffrance, de la solitude et du désespoir. Mais, ontologiquement, ce refus de la réalité est un reniement au second degré, celui du reniement que cette réalité porte à son *être-là* symbolisé par le « chez nous au village » : « Ah ! que nous nous sentions loin de nos « chez nous », dit-il, et que tout nous paraissait « FIN ». »⁴¹⁹ Et la mise en relief du mot « FIN » n'évoque pas seulement l'intensité du sentiment ni le caractère définitif de la clôture d'une étape de la vie. C'est plutôt la fermeture de l'horizon de l'existence et la défaite de l'être qui s'avoue impuissant à donner du sens à sa vie et à son *être-au-monde*. Ainsi, le maintien de l'être

⁴¹⁹ *E.L.*, p. 86.

ne peut se réaliser que par le reniement de la réalité de la guerre et par le recours ultime au souvenir de plénitude du « paradis perdu ». Mais cette tentative de protéger, par le biais de la dissimulation, l'intégrité de *l'être-là* est vouée à l'échec pour plusieurs raisons.

Le recours au passé acquiert, dans l'enjeu fictionnel, la valeur d'un refuge qui abrite l'enfant et préserve son équilibre mental et psychologique. « Allah, que cet autrefois resplendissait dans mon rêve extasié »⁴²⁰, raconte-t-il. Mais cet équilibre est loin d'être authentique. Ce rêve-souvenir ne pourra pas rester intact comme une belle photographie préservée telle qu'elle est dans un album. En tant que représentations structurées, les souvenirs ne peuvent pas être statiques puisque leur construction dépend, non seulement de leur objet (la quotidienneté de la vie au village), mais aussi et surtout du contexte de leur formation et de la perspective du sujet. Les représentations sont, d'après J.-F. Richard, « des constructions circonstanciées faites dans un contexte particulier et à des fins spécifiques. [...] sont donc très particularisées, occasionnelles et précaires par nature »⁴²¹. Or, le souvenir du village ne peut être dissocié des certitudes de concordance ni de la sécurisation d'une attitude confiante vis-à-vis de l'avenir.

La représentation de cette expérience passée ne se réduit donc pas à la constatation d'une situation agréable ; elle comporte une attente qui a à être perpétuellement confirmée et qui risque de paraître mensongère si l'actualité vient la démentir. C'est en ce sens que G. Marcel envisage « la contamination du passé par le présent [qui] devient possible et peut-être inévitable »⁴²². Et c'est ainsi que le souvenir est remis en cause sous la pression de l'actualité : comme moyen de protéger *l'être-là* contre l'altération de la réalité, le souvenir s'avère inefficace, puisqu'il est lui-même contaminé de cette réalité qu'il est supposé combattre. Non seulement, en tant que moyen, le souvenir reste impuissant à redresser l'être, mais le recours au passé porte en soi atteinte à l'unité de l'être puisqu'il

⁴²⁰ *E.L.*, p. 64.

⁴²¹ J.-F. Richard, *Les Activités mentales*, op.cit., p. 10,11.

⁴²² G. Marcel, *L'Homme problématique*, op.cit., p. 42.

l'assujettit à la fragmentation et qu'il tend à enfermer *l'être-là*, tout transcendantal et inconditionnel qu'il soit, dans une tranche de vie dont la précarité est désormais incontestable.

La contradiction entre les deux réalités vécues par l'enfant pourrait être la cause de la crise existentielle, mais elle ne peut guère en expliquer ni les raisons ni les enjeux. C'est au niveau ontologique, celui des représentations de ces réalités que se situe le vrai conflit, plus précisément, au niveau de la systématisation par laquelle la cognition transforme l'expérience contingente en stabilité conceptuelle. La vie réelle est faite des événements les plus disparates et les plus contraires, des accidents les moins attendus et les moins explicables, des futilités les plus étranges et les plus absurdes. L'inconscience de ces bouleversements est peut-être caractéristique de l'enfance, mais c'est dans cette inconscience que germe le conflit qui la surprendra à tout tournant de la vie. C'est le cas de Nassim :

Douillettement perché au bord du large, je vivais un TOUJOURS bienheureux, englobant un AUJOURD'HUI rayonnant de tendresse et un DEMAIN plus prometteur et chantant qu'une source printanière.⁴²³

Dans l'expérience de L'enfant, le « chez nous au village » n'est pas vécu comme une situation de la vie ; il est aussitôt dépouillé de sa matérialité pour devenir symbole, pour se métamorphoser en idéaux valables *toujours* et partout. Mais la guerre et ses monstruosité viennent démentir ces idéaux et mettre en péril les certitudes d'un salut infini et d'une concordance totale. G. Marcel appelle ce sentiment *nihilisme* et le compare à une *convulsion* : « cette unité qu'on croyait indissoluble entre la vie et la confiance dans la vie était mensonge ; dès lors il en est de même des valeurs [...] »⁴²⁴. Fragmentation d'une vie, l'actualité est sentie comme détraction de la cohérence de l'être. C'est pourquoi l'individu la fuit vers une autre « réalité », celle du « chez nous au village », qui cesse dorénavant

⁴²³ E.L., p. 23.

⁴²⁴ G Marcel, op.cit., p. 44.

d'être « un TOUJOURS » puisqu'elle ne peut se perpétuer en « un DEMAIN », et qu'elle se trouve dégradée à son tour en un fragment de vie.

La fragmentation du Temps et de la vie est due essentiellement à l'inadéquation entre le passé et le présent. Cependant, elle altère gravement l'unité de l'être dans la mesure où elle produit une rupture entre son *être-là*, son *toujours*, et son *demain*. Plus fondamentale qu'une incohérence d'ordre temporel, elle perturbe les structures de l'être en lui ôtant toute possibilité de se projeter, c'est-à-dire en lui interdisant, en tant qu'*être-là*, de pouvoir être plus qu'il n'est en réalité. Cette extirpation de son pouvoir-être est encore plus cruelle, pour l'enfant, que la guerre et aussi dure que la perte de ses parents ; il reconnaît explicitement cet effet :

A sept ans, cependant, reconnaît-il, je ne supportais pas d'être devenu le fils de personne, noyé dans une masse confuse d'enfants en parcage, qui ne savaient même plus s'ils étaient en droit d'attendre autre chose.⁴²⁵

Perdant ses références, l'enfant est menacé dans son être profond qui s'intégrait sereinement dans un monde de plénitude, d'ordre et de Bien absolu dont le ressort est l'amour. L'expérience du désordre, du mal et de la haine que constitue la guerre est certes une lésion qui trouble cette plénitude et la met en question. Mais elle ne pourra détruire les fondements de *l'être-là* que si elle parvient à supprimer les possibilités de son redressement futur, si elle réussit à extirper en lui « l'aspiration d'un moins-être vers un plus-être »⁴²⁶. Et c'est selon cette orientation prospective de l'être que le plus périlleux, pour les enfants de la guerre, est de ne pas savoir s'ils étaient *en droit d'attendre autre chose*.

Prenant naissance dans l'expérience passée du monde, que le narrateur symbolise par le « chez nous au village », le *sentiment de la situation* est en effet reçu de l'extérieur, en tant qu'épreuve spontanée des réalités physiques et en tant qu'adhésion aux

⁴²⁵ E.L., p. 84.

⁴²⁶ G. Marcel, op.cit., p. 186.

représentations collectives de la communauté. Pourtant, les idéaux n'en deviennent pas moins impersonnels puisque le passage de la réalité à la transcendance semble être accueilli comme tel, par l'effet de l'identification aux parents et au groupe social. Ce sentiment reste indemne tant que les circonstances extérieures s'y prêtent ; mais, ébranlé par la contingence, il aura à être validé ou invalidé par sa soumission à la difficile épreuve de la subjectivité. Comme projection de l'être dans ses possibilités, cette épreuve peut accréditer le sentiment de la situation tout en l'individualisant, de sorte que la transcendance puisse devenir immanence, dépassement du factuel et compréhension du sens caché des absurdités de la vie réelle et de soi-même. Ce *pouvoir-être* affecte, selon M. Heidegger, les trois niveaux du sentiment de la situation : « L'être essentiellement possible de l'être-là concerne les modalités déjà décrites de sa préoccupation à l'égard du « monde », de son assistance à autrui, et, d'emblée à travers toutes ces modalités, son savoir-être à l'égard de soi, son être-en-vue de lui-même »⁴²⁷.

Dans cette perspective, tout sentiment d'intégration au monde et toute conscience de soi restent illusoire et condamnent l'homme au *moins-être* s'ils ne peuvent lui laisser entrevoir les possibilités de surmonter sa déchéance, de décroisonner son avenir et *d'attendre autre chose*. J.-P. Sartre affirme que « L'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur »⁴²⁸. Frappé de stupeur et de mutisme, perdu sur *les chemins de nulle part*, et trouvant enfin que ses « souvenirs n'étaient plus que séparation infinie »⁴²⁹, Nassim devra, dès lors, se frayer un chemin vers l'avenir et prendre conscience des possibilités du redéploiement de son *être-là*.

⁴²⁷ E.T., p. 179.

⁴²⁸ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 30.

⁴²⁹ E.L., p. 169.

Le redressement

Si l'expérience de la guerre et de ses atrocités déstabilise l'être et menace l'intégrité de son *être-là*, cela est dû essentiellement au caractère réceptif des représentations de plénitude universelle et d'amour qui fondent *l'être-là*. Il est compréhensible que l'image de soi et du monde soit, à l'âge de sept ans, le reflet de celle des parents et des conditions réelles qui ont prévalu lors de sa constitution. Le héros s'adresse à Dieu : « Pour vous, par vous, je crois que l'amour est la lumière du monde et que la prière rassemble le ciel et la terre »⁴³⁰. Mais, étant un reflet venu de l'extérieur, cette image, foncièrement fragile et vulnérable, est aussitôt contestée par la déconcertante expérience de la haine et de la violence déchaînées et par la perte des parents qui lui ont révélé ses certitudes.

Le narrateur explicite lui-même les raisons profondes de cette crise de son être, et il le fait avec une clairvoyance étonnante :

Seulement je ne savais pas encore différencier une présence visible d'une présence abstraite. Tout cela était assez confus dans mon esprit d'enfant, et tout comme je parlais à mes parents absents, j'avais l'impression de prier un Dieu absent. [...] Eux absents de la terre, Dieu l'était aussi. Et le ciel ayant déserté mon cœur, ce qui se passait, là-haut, au dessus des nuages, me devenait incompréhensible.⁴³¹

Précisons que la prise de distance narrative qui caractérise la réflexion du narrateur exprime sa clairvoyance et montre qu'il se livre à un examen rétrospectif du désarroi du héros. Cette « démarcation d'identités »⁴³² que nous avons dégagée sur le plan narratologique entre le « je narrant » et le « je narré » trouve sa pertinence et sa signification en tant que manifestation de l'activité mentale dont l'objet est la *compréhension* de l'existence. Or, si le monde « devenait incompréhensible » pour le héros, c'est justement dû à une difficulté d'ordre cognitif que la maturité du narrateur

⁴³⁰ *E.L.*, p. 82.

⁴³¹ *E.L.*, p. 170.

⁴³² Cf. ici, p. 52.

réussit à surmonter. Ce statut du narrateur homodiégétique sous-entend, dans cette perspective, un choix *existentiel* selon lequel le problème de l'être est temporaire puisqu'il surgit sous l'effet de la contingence (la mort des parents), et qu'il se nourrit de l'incompréhension de l'enfant. Cet aspect temporaire est évoqué d'ailleurs dans le passage susmentionné par l'usage de l'imparfait et de la négation temporelle « pas encore ».

Plus fondamentalement, le problème de l'être est ici loin d'être assimilé à la *déchéance* heideggérienne selon laquelle « L'être-là choisit de lui-même en lui-même, dans l'inanité et la nullité de la quotidienneté inauthentique »⁴³³, car le héros labakien rejette en bloc la réalité commune au lieu de s'y perdre et s'y plaire. Il est encore plus étranger à *l'interrogation métaphysique* qui porte chez Sartre sur les « rapports de l'être avec le non-être et de ceux du non-être humain avec le non-être transcendant »⁴³⁴. Bien au contraire, le désarroi n'est pas conditionné dans, *L'Enfant du Liban*, par l'absence du sens de la réalité humaine, ni par la mise en cause du système de valeurs inhérent à l'être. C'est plutôt l'inadéquation de la situation de guerre par rapport à ce système et l'incapacité à la comprendre.

Se localisant au niveau des activités mentales, *l'incompréhension*, telle qu'elle se développe dans la fiction, résulte de la difficulté de résoudre le « conflit entre valeurs incompatibles »⁴³⁵. Mais ce conflit ne fait que confirmer la validité et la hiérarchisation du système de valeurs, car l'incompréhension porte sur la guerre et les valeurs de haine et de mépris de la vie qui lui sont associées ; le narrateur l'affirme : « Je ne comprends pas, je ne comprendrai jamais la guerre »⁴³⁶. Autrement dit, et d'un point de vue cognitiviste, le problème de l'être ne porte pas atteinte aux *structures cognitives permanentes*. Il se situe au niveau du *traitement* des nouvelles données afin de les comprendre à la lumière de ces

⁴³³ E.T., p. 219.

⁴³⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op.cit., p. 40.

⁴³⁵ L. D'Hainaut, *Des fins aux objectifs de l'éducation*, Bruxelles, Labor, 5^{ème} édition, 1988, p. 407.

⁴³⁶ E.L., p. 147.

structures profondes. La fonction de l'activité mentale correspondrait dans ce cas à ce que J.-F. Richard appelle « la production d'inférences à finalité épistémique »⁴³⁷. L'incompréhension devient alors l'échec dans la tentative de se construire une représentation de la guerre qui soit compatible aux convictions de complétude, d'ordre infini et d'amour.

Ce conflit cognitif actualise l'inadéquation *existentialiste* entre le *sentiment de la situation* et la *compréhension*. Le premier impact de cette inadéquation et de ce conflit est de générer chez le héros labakien, non une angoisse sartrienne, mais le genre de trouble que G. Marcel dénomme « inquiétude en tant que celle-ci porte sur les événements extérieurs »⁴³⁸. Ce genre d'inquiétude est lié à l'inaction et dans lequel l'être se sent emprisonné au point qu'il risque de se laisser aliéner. G. Marcel dit : « Aliéner, c'est rendre étranger. Or effectivement l'inquiet tend à se rendre étranger même aux plus proches ; entre eux et lui se creuse un intervalle de plus en plus infranchissable »⁴³⁹. La mutité de l'enfant serait, selon ce point de vue, l'aspect pathologique d'une telle inquiétude ou plutôt le rempart que l'être inquiet et méfiant dresse devant la réalité et contre les autres. Ne pouvant réconcilier ses idéaux et la réalité, il renonce à la compréhension et se complaît dans la binarité « Ego-Objet »⁴⁴⁰ selon laquelle il est fait abstraction de la réalité historique et sociale qui pourrait affecter la quiétude de l'être livré factivement à son sentiment de la situation.

⁴³⁷ J.-F. Richard définit dans *Les activités mentales*, op.cit., p.12, six grandes fonctions de l'activité mentale. La première est « La conservation des structures cognitives permanentes (connaissances et convictions) ». La quatrième est « La production d'inférences à finalité épistémique (représentations) ou pragmatique (décisions d'action) ».

⁴³⁸ G. Marcel, *L'Homme problématique*, op.cit., p. 184.

⁴³⁹ *E.L.*, p. 88.

⁴⁴⁰ Cf. infra.

L'autre médiateur

La binarité « Ego-Objet », exclut, dans le roman, autant la réalité vécue que les autres et crée le cycle clos du « chez nous au village », nostalgique et irrécupérable. Mais le « chez nous au village » n'est qu'une manifestation symbolique de la vérité supérieure d'ordre et d'amour qui organise le monde et *l'être-là*. Le cycle est fatalement clos tant que l'enfant confond entre la Vérité et son symbole, tant qu'il ne dissocie par les valeurs transcendantes de leurs témoignages concrets. Ce cycle ne pourrait être rompu que si le héros discernait entre l'unicité de cette Vérité et la multiplicité de ses formes réelles, mais cela exige, paradoxalement, qu'il soit prédisposé à communiquer avec la réalité. Le narrateur le constate : « A force de se croire, de se penser seul, on ne sait plus connaître le cœur des autres »⁴⁴¹. Ainsi est-il difficilement imaginable que *l'être-là* puisse se redresser ou se transformer dans la solitude, loin des interactions avec les autres. Si nous nous rappelons que notre monde est plein de malheureux que la guerre ne cesse de traîner tous les jours au précipice de la détresse et de l'incurable solitude, nous pouvons alors affirmer que la fiction littéraire sous-tend un mode de connaissance de soi et du monde.

Cette dimension humaine condense, selon R. L. Stevenson, la « moralité » de l'écriture, sa *valeur humaine*, indépendamment de la vision qu'elle donne de la réalité. Il l'a admirablement exprimée, déjà en 1881 : « Il n'est probablement pas de point de vue qui ne contienne une part de vérité et qui, dans un contexte adéquat, ne puisse être profitable au genre humain »⁴⁴². Cette part de vérité est, dans *L'Enfant du Liban*, la variable humaine qui semble nécessaire à ce moment-clé du développement cognitif de l'enfant, et qui pourrait aider à mieux comprendre les mécanismes de la construction de ses représentations. Il s'agit alors de ce que le sociocognitivism considère comme « une lecture ternaire (Ego-Alter-Objet) et non pas une lecture binaire (Ego-Objet) qui est celle

⁴⁴¹ *E.L.*, p. 197.

⁴⁴² R. L. Stevenson, « La Moralité de la profession d'écrivain », in *Essais sur l'art de la fiction*, Paris, Payot, 1992, p. 132.

de la quasi-totalité des théories psychologiques de l'apprentissage et du développement intellectuel »⁴⁴³.

De cette manière, nous pouvons dire que la dimension *humaine* est indispensable, dans *L'Enfant du Liban*, à la conservation et à l'émancipation de *l'être-là* qui, à l'inverse, s'altérerait s'il restait prisonnier de lui-même. Or, les réminiscences solitaires d'un paradis perdu ne sont que des « chemins de nulle part » si elles restent incapables d'engendrer l'avenir et d'ouvrir à ce paradis des horizons nouveaux. Ces horizons, teintés des mêmes couleurs de plénitude, de participation et d'amour, ne sont récupérables qu'à travers un projet d'avenir qui inclut *l'autre*. Le narrateur finit par reconnaître cette vérité en adressant son discours à son ami Jad : « J'avais besoin de toi [...] de tout toi pour échapper à l'enlèvement sournois des chemins de nulle part et réengager mes pas sur les chemins de la vie »⁴⁴⁴. Selon cette vision, *l'être-soi-même* ne peut se reconnaître ni trouver « son chemin » en l'absence de l'autre, c'est-à-dire séparément de *l'être-avec-autrui*.

Se formant à partir de la réalité physique de l'univers, le *sentiment de la situation* risque d'être ballotté dans le désarroi s'il n'est pas soutenu par un témoignage humain, par la reconnaissance, en l'autre, du principe de cohérence du monde et de *l'être-là* qu'est l'amour. Tout comme l'accès à l'ordre universel se réalise, grâce à l'une de ses manifestations symboliques, le « chez nous au village », de même, il suffit que le héros perçoive l'amour de son ami Jad et du père de ce dernier pour qu'il accède à la transcendance. Aussi reconnaît-il : « Ils m'aimaient, lui et Jad. C'était immense. C'était recommencement « d'être », c'était mon village qui revenait un peu à moi »⁴⁴⁵. La confirmation de l'être, sa *métamorphose* qui prend dans cette fiction la dimension d'une renaissance, ne requiert plus, pour être accomplie, un monde exempt de guerre, de violence et de haine. Elle est dorénavant comblée par la découverte d'un amour individuel

⁴⁴³ M. Gilly dans A.-N. Perret-Clermont, M. Nicolet, *Interagir et connaître*, Cousset, Del Val, 1988, p.21.

⁴⁴⁴ *E.L.*, p. 199.

⁴⁴⁵ *E.L.*, p. 154.

qui devient symbole de l'Amour infini et de la vérité absolue en dépit de tous les malheurs qui chargent la vie réelle. C'est cette dissociation entre *l'existence* vécue et la vérité de l'être qui fonde le *sentiment de la situation* dans la fiction du père Labaki.

Dissociation être / existence

En tant que projection vers la vie, confiance et participation à l'ordre universel, la révélation de l'être soi-même est inséparable de la *compréhension* à laquelle aboutit l'expérience labakienne. Mais cette compréhension ultime ne consiste pas, dans *L'Enfant du Liban*, en une reconstruction de l'image de soi et du monde. Elle est la confirmation de la compréhension initiale qui jaillit spontanément lors du premier contact avec la réalité physique et sociale. La concordance de l'univers et des êtres dans un ordre suprême et surhumain est déjà dévoilée par le « chez nous au village ». Les certitudes et les valeurs de Bien, de participation et d'amour sont les mêmes au début de l'expérience et à son terme.

Ce qui est nouveau, c'est l'interprétation des manifestations du monde comme symboles. Au début de la fiction, l'enfant imagine une similitude de sens et de nature entre le réel vécu et la Vérité absolue de telle sorte que le « chez nous au village » n'était que le double de l'harmonie providentielle. Sa douloureuse expérience n'a pas altéré l'image de cette harmonie ; elle en a modifié la relation au réel. A l'issue de cette expérience, la nouvelle *compréhension* du monde comme symbole consiste à écarter toute illusion de similitude et à y discerner un double sens. Evoquant Goethe, T. Todorov rappelle que

L'allégorie signifie directement, c'est-à-dire que sa face sensible n'a aucune raison d'être que de transmettre un sens. Le symbole ne signifie qu'indirectement, de manière secondaire : il est là d'abord pour lui-même, et ce n'est que dans un deuxième temps qu'on découvre aussi qu'il signifie⁴⁴⁶.

⁴⁴⁶ T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris, Du Seuil, 1977, p.238.

L'enfant comprend enfin que les sens littéraux sont aussi multiples et diversifiés que les faits naturels et humains qui chargent l'existence, alors que le sens figuré, et plus précisément spirituel, est unique, inaltérable, absolu. *Comprendre*, c'est selon le narrateur lui-même, savoir « différencier une présence visible d'une présence abstraite »⁴⁴⁷, c'est-à-dire voir la vie et le monde selon une dialectique de dissociation-association du symbole et du symbolisé.

Seuls des faits particuliers et spécifiés peuvent avoir une valeur symbolique transcendante, contrairement à d'innombrables faits qui restent prisonniers de leur littéralité et de leur contingence, comme la guerre, la mort et la haine. D'une part, le mal, la peur, le désespoir. D'autre part, salut, lumière et espoir infini. La misère est un trait de la nature physique de l'homme et c'est justement par son biais qu'il reconnaît la voie de sa délivrance, la transcendance et le sens spirituel de son être. La compréhension de l'être et du monde reste, d'après l'œuvre labakienne, incomplète et faillible si elle est exempte de l'expérience de la souffrance, si elle est le fruit d'un passage prématuré de la contemplation à la foi. Cette conception de la souffrance comme un fondement de la religion chrétienne rejoint la pensée de Pascal:

Elle [la religion chrétienne] enseigne donc ensemble aux hommes ces deux vérités : et qu'il y a un Dieu, dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature, qui les en rend indignes. Il importe également aux hommes de connaître l'un et l'autre de ces points ; et il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir.⁴⁴⁸

Et, en effet, c'est la coexistence de ces deux vérités qui constitue la clef de la conception existentielle de l'œuvre de M. Labaki dans laquelle le héros finit par reconnaître son *savoir-être* profond, son *être soi-même*, au moment où il comprend que les voies de la vie

⁴⁴⁷ *E.L.*, p. 170.

⁴⁴⁸ Pascal, *Les Provinciales / Pensées*, Lausanne, Rencontre, 1967, p. 456.

et du salut restent toujours accessibles, en dépit de la guerre et, même, en faveur de la guerre. Il l'annonce clairement : « [...] alors que la guerre grondait dehors, je sus d'une manière profonde et définitive, que dans la vie, je ne voulais être que vie...vie...vie... et cœur sur la paume comme mon père et ma mère, comme mon village, comme Jad et son merveilleux papa [...] »⁴⁴⁹. En contrepartie des faits abominables de l'existence, des faits particuliers s'associent, symboliquement, aux vérités profondes grâce aux attributs spécifiques dont ils sont dotés. Cette spécificité qui procure aux faits et aux hommes leur puissance symbolique, c'est l'amour de la vie, l'amour de l'autre, l'amour-médiateur entre la terre et le ciel.

La valeur de l'être

Autobiographie fictive, *L'Enfant du Liban* focalise sur l'expérience du narrateur tout en se développant comme une feintise d'*actes mentaux* qui favorise l'identification du lecteur à l'intériorité subjective du personnage. Corrélativement, l'âge des personnages, la restriction de leur nombre et la réduction de l'événementiel baignent dans une atmosphère de simplicité la fiction que nourrit la confusion des sentiments et des affects de l'enfant-héros. L'expérience partagée avec le lecteur n'est donc pas celle de la réalité, mais celle de l'existence ; non pas la découverte du monde physique et humain, mais l'exploration de l'énigme du moi et du sens de la vie.

Si l'enjeu « narratologique » de la fiction consiste en un conflit qui revêt l'aspect d'une opposition qui se perpétue tout au long du roman entre deux contextes spatio-temporels inter-exclusifs, l'enjeu fondamental, « métareprésentationnel », est celui de la conquête de l'être mis devant une situation existentiellement critique et incontournable. Ainsi l'enjeu « narratologique » généré par la guerre en tant qu'opposition entre les deux

⁴⁴⁹ *E.L.*, op. cit., p. 198.

contextes spatio-temporels, semble-t-il ne constituer que l'un des deux termes de l'enjeu profond ; il représente la situation existentielle qui déclenche l'interrogation sur l'être et sur ses valeurs transcendantes. Confronté à cette situation, le héros labakien abdique et, se retirant loin de la réalité et des hommes, toute son activité intérieure est absorbée par son existence piégée, dans le labyrinthe de sa problématique existentielle. Celle-ci ne se pose pourtant pas comme une interrogation sur la vérité de l'être puisqu'il n'existe qu'une vérité prédéterminée à laquelle participent tous les hommes. L'individu n'a pas à forger lui-même son identité ni le sens de sa vie. Il les accomplit dans la mesure où il adhère aux transcendances préexistant également dans sa propre nature et dans le monde, et il lui suffit d'accueillir cette vérité universelle dont lui-même, les autres et le monde physique sont des témoins toujours disponibles.

Cependant, ce qui rend problématique la reconnaissance d'une vérité si évidente, c'est la constitution double de l'homme qui est à la fois un être physique et spirituel. L'existence corporelle de l'individu se déroule inmanquablement sous l'emprise de sa relativité et de sa finitude ; elle est en proie au changement, à la temporalité et à la contingence. Elle est source d'inquiétude et de confusion tant que l'homme n'a pas accédé à la globalité de son être, c'est-à-dire à la compréhension et à l'acceptation de sa double dépendance à l'ordre physique et à l'ordre absolu. Selon cette philosophie de l'être, la guerre et la mort sont des désordres, des aspects de la dégradation qui affecte nos modes d'être et qui s'impose à nous au même titre que tous les maux et toutes les contraintes intrinsèques de l'existence substantielle des humains. Ceux-ci ne peuvent rejeter ni leur nature d'êtres vulnérables assujettis aux normes de leur matérialité, ni leur nature d'être spirituel doté d'une valeur absolue. Multiplicité de modes contingents d'être d'une part, unicité d'être transcendantal d'autre part. La reconnaissance de cette double

nature est un passage obligé vers la conquête de l'être puisqu'elle incite, dialectiquement, à considérer la vie terrestre comme une étape orientée naturellement vers la vie éternelle.

Cette orientation dépouille la conscience de son caractère individuel en la subordonnant à une nature humaine irrévocable dont l'accomplissement est l'intégration de l'existence individuelle à une vérité universelle absolue. Chacun a, certes, un parcours différent de vie, mais cette multiplicité ne fait que confirmer l'unicité de l'être et sa valeur transcendante à laquelle il ne peut accéder qu'en dépassant son individualité et les contingences de sa matérialité. Si le *pro-jet*⁴⁵⁰ existentialiste est fortement individualisé, il est par là même multiple, puisqu'il puise ses possibilités de choix dans le monde réel des disponibilités. Par contre, la compréhension de l'être est univoque dans le monde labakien puisqu'elle le projette, au-delà de soi-même et loin des limites de son existence physique, vers une vérité supraterrrestre unique. Aussi, *l'authenticité* de la conscience existentielle développée dans *L'Enfant du Liban* dépend-elle de sa conformité à l'ordre universel préétabli dont la compréhension se produit sur le triple mode de la réceptivité, de l'accueil et de la participation. L'être reçoit sa nature double au même titre que son existence propre ; le sens de sa vie lui est donné et il lui suffit de le reconnaître à travers les innombrables témoignages que lui offrent la nature et les hommes.

C'est en accueillant la vie telle qu'elle est que l'homme s'approprie la totalité de son être. Pourtant, il est libre et ses choix peuvent l'asservir à la finitude corporelle ou l'élever vers la conquête de la valeur spirituelle infinie de l'être. D'après cette philosophie de la *totalité* et de la *binarité* qui fondent l'expérience labakienne, la guerre et les misères sont des désordres intrinsèques au monde physique. Elles ne seraient irrémédiables que si elles arrivaient à ébranler *l'être-soi-même* et à se transmuier en désordre moral et en angoisse. En la présence de la guerre, l'homme serait acculé à l'impasse de ses conditions

⁴⁵⁰ E.T., p. 179-182.

physiques s'il n'arrivait pas à raffermir ses relations transcendantales à l'ordre total auquel il aura accès par la seule voie de l'amour. Cet amour de soi-même, des autres, de l'humanité entière, de la vie et de Dieu devient dans *L'Enfant du Liban* la forme suprême de participation à l'ordre des êtres et à la valeur de l'être.

Deuxième partie (II)

Deuxième séquence (B)

Le sentiment de la situation

dans *L'Aveugle de la cathédrale*

de Farjallah Haïk

Ou

LE MYSTICISME

Se référant à l'Être absolu, l'être se repose sur les certitudes de sa vérité prédéterminée et se délecte dans l'assurance de sa participation à un ordre total pétri d'équilibre, de Bien infini et de salut inaltérable. Cette référence constitue le fondement de la conscience de l'existence telle qu'elle se développe également dans la fiction de M. Labaki et dans celle de F. Haïk, selon lesquelles il n'est jamais question de la « nature » de l'être ni de ses valeurs transcendantes ni de la vérité d'un Dieu unique, principe premier et Providence universelle. On dirait que, sans la guerre, rien n'aurait pu troubler la sérénité de l'enfant et sa joie de vivre avec l'autre, ni affecter la quiétude de la méditation solitaire de l'aveugle.

La problématique de l'être est déclenchée, dans les deux romans, par l'éclat de la guerre qui met à l'épreuve, non la solidité de ses structures profondes, mais plutôt sa capacité à concilier ses certitudes d'ordre total avec l'extrême désordre que constitue la guerre. Le paradoxe qui déconcerte l'âme est désormais celui qui surgit entre la conscience d'une seule vérité transcendante et la multiplicité des vérités contradictoires que la réalité impose. La quête du moi devient, à partir de la problématique existentielle de ces deux fictions, une recherche angoissée à comprendre une réalité objective et menaçante qui le dépasse, une tentative de retrouver la cohérence du monde et de l'être que la guerre menace de détruire. La fonction que la conscience est censée assumer est celle d'intermédiaire entre l'éternel divin et l'éphémère humain ; celle de rétablir l'insolite relation entre le monde supranaturel des valeurs absolues et le monde réel sévi par le despotisme du mal.

Définissant l'être d'après les mêmes références divines et le confrontant à la même problématique, les deux fictions aboutissent, cependant, à deux issues opposées qui représentent deux choix existentiels différents. L'enfant réussit, dans *L'Enfant du Liban*, sa quête de l'unité de son *être-au-monde* puisqu'il finit par reconnaître sa nature double et

la concordance profonde de son être et du monde. Cette révélation est rendue possible grâce à *l'amour* que peut témoigner une seule personne, mais qui se transmue, symboliquement, en principe d'intégration de tous les êtres et de toutes les vérités dans la Vérité première et unique. En revanche, l'amour partagé avec l'adolescente n'arrive pas, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, à remplir ce rôle conciliateur. Echouant à surmonter la rupture entre son idéal et l'inanité du monde réel, l'aveugle semble perdre l'authenticité de son *être-au-monde* et n'hésite pas à renoncer à la vie concrète quand elle s'avère incapable de contenir son aspiration à la pureté.

Cette disparité de choix existentiels entre les deux fictions, en dépit de la référence à la même Divinité, nous incite à supposer que la saisie de l'être ne dépend pas que de la conscience qu'on se fait de sa fin et de ses rapports à une vérité métaphysique. Selon cette hypothèse, de telles transcendances ne résument guère une conception de l'être et auraient nécessairement à être complétées par la compréhension de la place qu'il s'assigne au monde, et des types de relations qu'il entretient avec les autres. Tout en se référant à la même vérité transcendantale, *l'Enfant du Liban* développe une expérience autonome de l'existence, bien différente de l'expérience originale de *L'Aveugle de la cathédrale*, qu'il faut saisir en tant que manifestation des trois modes constitutifs de l'être-au-monde : *l'être-auprès de-l'univers*, *l'être-avec-autrui* et *l'être-soi-même*.

L'être-auprès de- l'univers

Dans *L'Aveugle de la cathédrale* de F. Haïk

LE MONDE EN MINIATURE

Dénotant une *contiguïté positionnelle et sémantique* entre l'aveugle et la cathédrale, le titre du roman est notamment riche en connotations selon lesquelles ce monument saurait être l'univers auprès duquel le héros se situe et s'identifie. Cette hypothèse devient de plus en plus vraisemblable si nous nous rappelons la conclusion de l'analyse du système représentationnel concernant les rapports de l'aveugle à la cathédrale, qui dépassent en réalité la « localisation spatiale » et se situent sur le plan de la conscience de soi et de l'existence.

Une autre conclusion portant sur « le symbolisme du triptyque du prêtre, de la cathédrale et du luth » spécifie davantage l'importance ontologique de la cathédrale en tant que condensation du monde et dévoilement du *sentiment de la situation*. La cathédrale a, certes, une existence « réelle » et une configuration limitée dans l'espace. Elle est l'endroit dans lequel le héros accomplit des tâches quotidiennes coutumières qui correspondent à ses préoccupations. Néanmoins, ce qui fait sa valeur ontologique ce n'est ni sa spatialité ni ses réalités quotidiennes ni le fait que l'aveugle s'y trouve. C'est, au contraire, par elle et en elle qu'il se sent situé dans le monde auquel il se relie par un rapport d'être, capable de lui révéler son *être-là*.

Mais, si la cathédrale est une ouverture vers l'univers, il s'agira de définir les particularités de cet univers et les modes de sa révélation ainsi que celle de *l'être-là*. Si la cathédrale est un symbole, elle renvoie nécessairement à une autre réalité dont le

dévoilement est antérieur à la symbolisation ; et c'est dans cette étape antérieure, celle de l'orphelinat, qu'il serait possible de dévoiler les fondements de *l'être-auprès de- l'univers*. L'évocation de cette étape fait partie de la confidence du héros Bachir que nous avons appelée « récit métadiégétique »⁴⁵¹. Cette étape de l'orphelinat n'occupe dans la narration qu'une place minimale⁴⁵² ; cependant, elle condense l'expérience de l'existence et la formation de *l'être-au-monde* qui fondent la valeur transcendante de *L'Aveugle de la cathédrale*.

Cette disproportion est, à notre avis, significative à plus d'un titre. Premièrement, au niveau des rapports du fictionnel et du transcendantal, si la validité du *modèle représentationnel* ne peut être perçue qu'à partir de sa structure globale, nous pensons que ce principe de globalité n'est pas pertinent dans la saisie de la constitution de *l'être-au-monde*. Cette distinction devient plus plausible si on pense que l'univers fictionnel créé représente dans toute sa complexité et son déploiement une expérience de vie, alors que la transcendance de *l'être-au-monde* est détectable, non dans l'ensemble des faits contingents, mais dans les situations qui ont un sens ontologique, qui constituent un *phénomène*. M. Heidegger précise que : « Puisque, au sens phénoménologique, le phénomène est toujours et seulement ce qui constitue l'être, puisque, d'autre part, l'être est à chaque fois l'être d'un étant, le propos de dégager l'être exige qu'auparavant l'étant ait été convenablement mis en cause. Celui-ci devra donc se manifester en s'offrant selon un mode d'accès qui lui appartient originellement »⁴⁵³. Selon cette orientation, nous considérons que le court récit de la vie dans l'orphelinat a la valeur d'un *phénomène* quoiqu'il n'occupe dans le dispositif fictionnel qu'une place mineure.

Deuxièmement, au niveau esthétique et littéraire, nous remarquons la divergence des choix pragmatiques et leur impact sur la représentation de l'être dans *L'Enfant du*

⁴⁵¹ Cf. ici, p. 77-80.

⁴⁵² Cf. A.C., p. 57-59.

⁴⁵³ E.T., p. 55.

Liban et dans *L'Aveugle de la cathédrale*. Si, dans le roman du père Labaki, le narrateur évoque les petits détails du « chez nous au village », cet épanchement semble nécessaire et utile à la représentation de la plénitude de l'univers naturel et humain qui donne accès à l'être. Bien au contraire, la brièveté du récit de l'orphelinat dans le roman de F. Haïk pose avec plus de rigueur l'évidence d'une structuration symbolique de l'univers et de l'être, qui se dispense de toutes les preuves de la vie réelle. Cette interprétation peut correspondre à une caractéristique connue de la représentation du réel dans l'œuvre de Haïk, qui « se traduit souvent par la rapidité, la sécheresse et, même, la violence de la phrase de Haïk »⁴⁵⁴.

La dématérialisation des choses

L'un des épisodes de l'orphelinat qui ont joué un rôle capital dans la découverte du monde est celui de l'apprentissage de la lecture, selon la méthode Braille. Si, selon Saussure, la langue « n'arrive à se déposer dans notre cerveau qu'à la suite d'innombrables expériences »⁴⁵⁵, c'est précisément à partir de la perception des choses qu'on peut découvrir l'identité des objets de ce monde et c'est par la langue que cette découverte prend la forme nécessaire à l'intégration des connaissances⁴⁵⁶.

Il est vrai que cette connaissance est inévitablement plus ou moins subjective et qu'elle varie selon la « place »⁴⁵⁷ du sujet ou ce que Paul Ricœur appelle « perspective finie » tout en affirmant que « toute perception est perspectiviste »⁴⁵⁸. Mais, il est vrai aussi que la connaissance des objets est modulée par le rapport particulier que l'individu peut entretenir avec chaque chose, ce rapport que J.-P. Sartre formule comme étant « les

⁴⁵⁴ *La Littérature francophone du Machrek*, op.cit., p.108.

⁴⁵⁵ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op.cit., p.37.

⁴⁵⁶ Nous ferons abstraction, dans les limites de notre essai, de la distinction entre « langage », « parole » et « langue » que Saussure explicite dans *Ibid.*, p.23-43.

⁴⁵⁷ Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1944, p. 546 – 552.

⁴⁵⁸ P. Ricœur, *Finitude et Culpabilité I*, op.cit., p. 44. Cf. aussi *ibid.*, p.35-42.

coefficients propres d'adversité et d'ustensilité »⁴⁵⁹ des *choses-ustensiles*, ou tel que le développe amplement M. Heidegger sous les concepts de *l'étant intramondain* et de *l'étant disponible*, selon lesquels la découverte du *monde ambiant* s'élabore nécessairement sur le mode de la *préoccupation* qui devient le fondement de *l'être-auprès-du-monde*⁴⁶⁰.

Il serait difficile d'imaginer l'élaboration de la connaissance des choses concrètes de l'univers rien qu'à partir de la langue, comme il serait étonnant que la *perspective* puisse dissimuler la matérialité propre aux objets au lieu d'en orienter la reconnaissance. Cependant, c'est de cette manière que s'accomplit l'apprentissage de la langue et du monde dans *L'Aveugle de la cathédrale*. Evoquant son enfance dans l'orphelinat, le héros avoue à l'adolescente ses « difficultés avec tout ce qui est conventionnel »⁴⁶¹. Et le conventionnel est, dans le contexte, celui de la norme linguistique qui subit, selon la terminologie saussurienne, une *altération* du signe se manifestant par « un déplacement du rapport entre le signifié et le signifiant »⁴⁶². D'ordre individuel et dépendant de facteurs psychophysiologiques, l'altération résulte ici, au niveau cognitif, des difficultés d'associer le symbole linguistique au *concept concret* « conventionnel », renvoyant à une *catégorie* et ayant des *représentants* réels et perceptibles⁴⁶³. C'est là que réside la faille de l'apprentissage dont l'aveugle dit : « Les mots utilisés par les hommes n'habillent pas complètement l'idée que je me fais des choses. Il y avait toujours une faille »⁴⁶⁴. On

⁴⁵⁹ *L'Être et le néant*, op.cit., p. 561.

⁴⁶⁰ Dans *E.T.*, chapitre III « La mondanité du monde », p.86-143, M. Heidegger fonde les manifestations du monde physique sur le concept de la *préoccupation* en fonction duquel il explique la différence entre *l'étant subsistant*, *l'étant disponible* et *l'étant intramondain*. La *préoccupation* sous-tend l'intentionnalité et les prédispositions conscientes et inconscientes de l'être. Nous en trouvons une explication dans *ibid.*, p. 98 : « En effet, si l'outil apparaît comme inutilisable, ce découvrément ne résulte pas d'une constatation contemplative qui repèrerait en lui l'absence ou la présence de certaines qualités, mais d'une prévoyance liée à l'usage de cet outil. C'est dans ce découvrément que l'outil s'impose soudainement à l'attention. »

⁴⁶¹ *A.C.*, p. 58.

⁴⁶² F. de Saussure, op.cit., p. 109.

⁴⁶³ Sur ces concepts de la connaissance, cf. Oléron P., « les activités inductives », dans J.-F. Le Ny, M.-D. Gineste (dir.), *La psychologie*, Paris, Larousse, 1995, p. 453-474.

⁴⁶⁴ *A.C.*, p. 58.

pourrait dire que, sous un angle psycholinguistique, la faille se localise au niveau du signifié dont la représentation reste incapable de renvoyer au référent réel.

D'un point de vue phénoménologique, la faille concerne la découverte de *l'étant disponible* selon le mode de la *préoccupation* de *l'être-au-monde*. Pour l'aveugle-enfant, « la table et la chaise ne sont pas de simples assemblages de bois dont on fait tel ou tel usage. Il y a quelque chose au-delà, et ce quelque chose reste suspendu au-dessus des mots »⁴⁶⁵. Mais la *préoccupation*, en tant qu'attention particulière et intentionnelle que chacun accorde à un objet, dépasse dans le cas de l'aveugle l'ustensilité et la disponibilité des choses. Celles-ci ne répondent à la *préoccupation* de l'aveugle que dans la mesure où elles transcendent leur matérialité et se rattachant à un « au-delà ».

Cette indifférence vis-à-vis de l'aspect réel et utilitaire de ce que Heidegger appelle *outils*⁴⁶⁶, est encore plus poussée puisqu'elle se rapporte au mode de *préoccupation* qui détermine, plus largement, la fréquentation du monde ambiant. En général, le rapport avec *l'étant* de la nature n'est pas seulement d'ordre factuel ou pragmatique. Il peut s'installer à un niveau plus élevé, psychologique, intellectuel, moral, esthétique, etc. Mais ces types de communication sont étrangers à la *préoccupation* de l'aveugle-enfant. Cela se manifeste dans le récit d'une promenade dans un bosquet à travers laquelle le curé essaie de lui faire découvrir la nature. Il se demande : « Qu'avais-je à faire de la beauté des arbres, des couleurs du paysage ? »⁴⁶⁷. Ce détachement pourrait s'expliquer par sa cécité qui lui interdit tout contact direct avec l'aspect visuel des formes et des couleurs. Mais au lieu de stimuler la compensation par le développement d'autres perceptions, cette incapacité génère un processus de déplacement du perceptible de la matière vers son essence.

⁴⁶⁵ A.C., p. 58

⁴⁶⁶ Le mot « outil » est pris dans le sens large d'objet d'usage, et non pas seulement comme « instrument » ; Cf. E.T., op.cit, p.90-96.

⁴⁶⁷ A.C., p. 60.

L'opposition est claire entre cette absence de l'expérience perceptive et la grande place qu'occupe l'intensité perceptive, notamment des couleurs et des parfums, dans l'univers fictionnel de *L'Enfant du Liban*. Mais la diversité de ces choix narratologiques ne tient pas seulement de leur compatibilité avec le monde construit, leur pertinence quant au principe de cohérence du *dispositif fictionnel*. Elle dépend prioritairement d'un choix stratégique, délibéré ou inconscient, selon lequel l'union profonde des constituants de la fiction réside dans la structure idéologique qui façonne la vision de l'univers et de l'homme. Ce transfert de la *préoccupation* qu'on constate dans *L'Aveugle de la cathédrale* n'est pourtant pas inconscient et le héros paraît désillusionné quand il juge que « l'aveugle a toujours besoin d'une lucidité, d'une clairvoyance continue pour ne pas tomber dans les pièges de la vie »⁴⁶⁸. Ces pièges à éviter seraient-ils les attraits du monde réel et la familiarisation aux séductions d'une communication perceptive avec la « beauté » de la nature ? Serait-ce une interprétation originelle reliée à la structure de son *être-au-monde* ?

Il l'explique lui-même : « Il m'a semblé entendre la respiration des feuilles et le battement de la sève comme le sang. [...] Je sentais agir sur moi, à la façon d'un envoûtement, les effets conjugués du sol et de l'essence végétale. C'était la seule chose qui m'importait. Adhérer aux forces occultes »⁴⁶⁹. Nos conclusions tirées de l'analyse fictionnelle et concernant la « concentration sur la vérité intérieure », trouvent ici, non seulement leur confirmation, mais aussi leur fondement et leur signification. Or, l'interprétation phénoménologique dévoile la présence de deux intériorités, celle de l'homme et celle de la nature qui peuvent se découvrir et se communiquer sans l'intermédiaire du perceptif. A ce niveau des relations au monde sensible se localise une différence capitale dans la conception de *l'être-au-monde* entre *L'Enfant du Liban* et

⁴⁶⁸ Ibid.

⁴⁶⁹ A.C., p. 60.

L'Aveugle de la cathédrale. D'après le rapport direct établi dans ce dernier, nul n'est besoin de passer par l'expérience sensible des choses de l'univers pour accéder à leurs secrets, aux « forces occultes » qui déterminent leur « essence » et les dotent de leur vie et de leur cohérence. C'est pourquoi, la conscience que l'aveugle se fait des choses de l'univers semble se désintéresser de leur aspect matériel et de leur fonction pour cibler directement leur « nature » profonde, leur essence, leur être.

La destitution du physique

Indifférence à l'aspect utilitaire des outils, dépassement du perceptible, désintérêt vis-à-vis de la matérialité de la nature, accès direct à la transcendance, tout concourt à destituer la réalité physique de son rôle médiateur entre l'homme et la Vérité.

Il est certain que la conscience développée dans *L'Enfant du Liban* aboutit à la découverte de la même vie intérieure consciente dans les choses et à reconnaître qu'une chenille, une tortue, un arbre, un scarabée sont des êtres doués d'une conscience et d'une sensibilité⁴⁷⁰. Cependant, les voies de cette révélation sont totalement différentes, voire opposées, dans les deux fictions ; puisque la découverte de la vérité intérieure passe nécessairement, chez l'enfant, par l'observation et la perception, mode d'accès rejeté et même banni par l'aveugle en tant que facteur inhibiteur de la connaissance, « piège » de la vie. Ces changements de modes d'accès sont tout aussi repérables au niveau de l'expérience sensorielle du monde ambiant. Alors que l'aveugle « n'a rien à faire de la beauté du paysage ni du monde physique », ce sont, au contraire, l'admiration du paysage, l'exaltation des sens et la joie d'une communication sensorielle avec les éléments qui

⁴⁷⁰ Cf. ici. P. 196.

stimulent, dans *L'Enfant du Liban*, l'intégration dans le monde sensible à partir duquel il accède à l'absolu⁴⁷¹.

Les divergences entre *L'Enfant du Liban* et *L'Aveugle de la cathédrale*, au niveau de la construction du *sentiment de la situation* à l'égard de l'univers, sont encore plus marquées quand il s'agit du rôle de la spatialité. Or l'expérience du monde chez M. Labaki est, par excellence, celle de la révélation de l'immensité qui ne surgit que sur le mode contemplatif du déploiement progressif de l'espace. Bien au contraire, le grand espace et l'étendue font défaut à l'univers de l'aveugle sur les deux plans ontique et ontologique : la cathédrale, dit-il, « c'est le seul monde extérieur qui me soit familier »⁴⁷². Et c'est pourquoi nous pouvons dire qu'au déploiement de l'espace dans le premier roman, s'oppose la réduction, voire la miniaturisation du monde réel dans le roman de F. Haïk. Ainsi, la conscience de sa place vis-à-vis de l'univers se fonde-t-elle, paradoxalement, chez l'aveugle, sur le mode de reniement de cet univers et de rejet de l'activité perceptive. Cependant, deux éléments concrets conservent leur autonomie et leur relief à l'écart de la platitude de la réalité physique : la cathédrale qui tient lieu, pour le héros, de tout le « monde extérieur », et le luth, qu'il ne quitte jamais si bien qu'il est devenu « l'homme au luth »⁴⁷³.

L'apprentissage de la langue échoue à assumer son rôle d'intermédiaire entre l'enfant aveugle et le monde. Cet échec est lourd en conséquences si l'on se rappelle l'un des rôles du langage qu'E. Benveniste explique comme suit : « ce que l'enfant acquiert, en apprenant comme on dit à parler, c'est le monde dans lequel il vit en réalité, que le langage lui livre et sur lequel il apprend à agir »⁴⁷⁴. C'est cette « faille » dans la relation au

⁴⁷¹ Cf. ici, p. 179, des exemples qui montrent l'intensité de la perception dans le monde labakien, comme par exemple : l'accueil en plein visage de « la pluie » qui donnait un sentiment de liberté et de légèreté » ; c'est avec la même délectation qu'est « aspiré, ce bleu parfum de lavande, empreint de soleil et de bourdonnement d'abeilles ».

⁴⁷² A.C., p. 61.

⁴⁷³ A.C., p. 18.

⁴⁷⁴ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 24.

monde qui fait toute la valeur du deuxième épisode de l'orphelinat qui vient combler le vide perceptif et conceptuel devant lequel la langue s'avère impuissante. C'est l'épisode du luth, le seul objet « apprivoisé » par l'aveugle de dix ans, ce luth que lui achète le curé et qui devient ami, confident, miniature de l'univers et pont mystérieux entre l'âme et l'éternité. Pour la première fois de sa vie, peut-être, l'aveugle se préoccupe de découvrir physiquement un objet et d'entrer en contact avec la matière : « Avec le temps, mes mains ont appris les formes de mon luth. Je sais où il y a une courbe, où commence le creux »⁴⁷⁵. A première vue, ce n'est qu'une connaissance relative aux propriétés ontiques de cet étant pris comme une chose. Mais, en mesurant l'intentionnalité de cet acte à l'attitude de rejet radical du matériel, nous pouvons dire que cette étape d'exploration de la structure manifeste plutôt l'intérêt que l'enfant porte à cet objet, quoique l'orientation de son propre intérêt ne lui soit pas encore claire ni envisagée.

Considérée comme une interrogation sur l'être du luth et renvoyant à un désir de savoir, à un mode de *préoccupation* que l'enfant découvre en lui-même, cette connaissance a, en réalité, un caractère phénoménologique ou, selon la terminologie heideggérienne, *préontologique*⁴⁷⁶. Un autre aspect ontologique est décelé par le rapport de possession exprimé par « mon luth ». Mais ce rapport est irréductible à la simple jouissance de *l'avoir*, celle de disposer, à son gré, d'objets usuels qu'on possède. Or, la dimension phénoménale de ce rapport apparaît justement dans l'individualisation de l'objet dont la valeur n'est plus relative à ses caractéristiques objectives ni à ses usages. Ce n'est plus, dans la conscience de l'aveugle, un luth, un exemplaire tiré dans une catégorie de semblables. C'est au contraire, le luth qu'il s'est approprié, qui est là pour lui, par lui, qu'il a librement choisi de connaître et de reconnaître. J.-P. Sartre affirme à ce propos que « Posséder, c'est avoir à moi, c'est-à-dire être la fin propre de l'existence de

⁴⁷⁵ A.C., p. 58.

⁴⁷⁶ Cf. E.T., p.90 - 96.

l'objet »⁴⁷⁷. Sans cette appropriation, corollaire de la *préoccupation*, ce luth se serait dégradé à son état brut d'objet matériel aisément remplaçable. Preuve de cette relation « personnalisée » est, après la destruction de son luth, son incapacité de jouer de la musique : Se réfugiant chez un épicier et disposant d'un luth que ce dernier a emprunté à ses voisins, l'aveugle, Bachir, « a essayé de jouer et de chanter pour faire plaisir à ses hôtes. Mais c'est en lui que la musique était morte »⁴⁷⁸.

Non seulement son luth n'est pas interchangeable, en tant que propriété personnalisée ; il est unique du fait de son association à la musique. Celle-ci est loin d'être un produit fini ; elle est l'acte de création continuuel auquel se livre l'aveugle. La musique est « en lui » et c'est à l'aide du luth qu'elle s'actualise et prend forme. De cette manière la relation au luth cesse d'être celle d'un possédant à un objet possédé, pour devenir associative puisque « l'instrument se confond avec la musique »⁴⁷⁹. Ainsi, par l'effet de cette triple association, l'aveugle, la musique et le luth ont l'air de s'unir en une profonde relation d'être si évidente que l'adolescente « ne pouvait plus le dissocier de son instrument et de ses chansons »⁴⁸⁰. Si le rapport aux « choses » du monde les plus banales se place sous le signe de la dématérialisation, celle-ci prend toute son ampleur dans le cas de l'unique objet « apprivoisé » ; non seulement en raison des dimensions ontologiques de la possession, mais surtout en fonction de la relation au monde et de la valeur d'être que cette dématérialisation est susceptible de révéler.

La spiritualisation

Nous avons vu que, si l'expérience perceptive intense et la découverte de l'étendue constituent, dans *L'Enfant du Liban*, le cadre dans lequel se révèle l'harmonie de l'ordre

⁴⁷⁷ Op. cit., p. 650.

⁴⁷⁸ A.C., p. 91.

⁴⁷⁹ A.C., p. 58.

⁴⁸⁰ A.C., p. 31.

infini du monde, c'est, au contraire, la restriction du cadre perceptif et spatial qui oriente le sentiment de la situation dans *L'Aveugle de la cathédrale*. Et pourtant, cette réduction semble réussir, grâce à la puissance de la symbolisation, à déclencher la même révélation de l'infini. C'est le héros lui-même qui déclare à la fille : « Les êtres et les objets sont pour moi des symboles et non des réalités. Je crois que tous les aveugles de naissance sont comme moi. Chacun construit le monde extérieur selon sa propre humeur »⁴⁸¹. Mais cette affirmation du rôle de la symbolisation risque de remettre en cause les fondements de notre compréhension de *l'être-au-monde*, et de discréditer notre hypothèse de départ qui suppose entre ces deux romans une identité d'inspiration religieuse.

Nous constatons qu'en premier lieu, la disparité des choix ultimes des deux héros face à la guerre est la manifestation d'une différence fondamentale au niveau de la conscience de l'existence. En second lieu, si les deux êtres se reposent sur la même référence à la Providence, il se peut que la disparité soit due, non au contenu de la valeur transcendantale, mais aux configurations de *l'être-au-monde*, en tant que représentations permanentes sur le monde et sur la place que l'être occupe à son égard. Mais, en troisième lieu, il est peu probable que ces deux sentiments de la situation soient vraiment différents s'ils sont fondés sur le même rapport de symbolisation qui relie le fini et l'infini. Vu que le rôle du symbole est confirmé dans l'expérience de l'enfant, il reste à vérifier si la déclaration de l'aveugle exprime véritablement les structures profondes de son *être-au-monde* telles qu'elles se manifestent à travers son expérience et s'il est vrai que « les êtres et les objets sont des symboles et non des réalités ».

Rappelons d'abord que la dématérialisation des objets dépouille le monde de son caractère concret et de sa signification première qui est la *représentation*, de telle sorte que ces objets ne sont pas là en eux-mêmes, pour eux-mêmes. Ils n'existent, d'après la

⁴⁸¹ A.C., p. 100.

conscience de l'aveugle, qu'en tant que désignation d'une vérité cachée. Et c'est ainsi que l'accès aux « forces occultes » est directement assuré, à travers la transparence des choses qui en perdent leur autonomie propre. Cette transparence, fusion du signifiant et du signifié, montre qu'il ne s'agit nullement dans *L'Aveugle de la cathédrale* de symboles, mais d'une allégorie selon laquelle il n'y a qu'une vérité générale achevée en vue de laquelle le réel, le particulier sont là. Selon la reformulation de T. Todorov : « Le symbole représente et (éventuellement) désigne ; l'allégorie désigne mais ne représente plus »⁴⁸². Tout « objet », arbre, chenille ou horizon, jouit, dans *L'Enfant du Liban*, d'une existence propre et est perçu comme tel. C'est une réalité en soi qu'il s'agit d'abord de reconnaître pour qu'en soit assuré le passage à la réalité invisible, et c'est à travers la participation à la première réalité et par l'intuition que l'enfant accède à l'autre sens caché du monde.

Ce rapport de symbolisation est un fondement du *sentiment de la situation* tel qu'il se construit dans l'œuvre de M. Labaki. En Revanche, les objets concrets se déchargent, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, de leur consistance matérielle et ne sont que des allégories de l'invisible. L'aveugle l'atteste lui-même en estompant l'autonomie des objets et des personnes et en reniant leur réalité. C'est peut-être dans son imagination et dans son discours qu'ils sont classés comme des « symboles », et selon une acception courante assez vague du terme. Mais ce ne sont, en réalité, que des allégories n'ayant qu'une valeur et qu'une signification et qui mènent à l'imperceptible sans passer par les perceptions.

Le symbole du luth

A la différence de ces allégories, le seul objet qui occupe la vie et la conscience de l'aveugle et qui a droit de cité, en tant que symbole, est le luth. Or, tout en se substituant

⁴⁸² T. Todorov, *Théories du symbole*, op.cit., p.238. Cf. aussi p.235-259, le chapitre « Symbole et allégorie » qui met en revue le contraste des deux concepts selon le point de vue de nombreux penseurs et écrivains.

mutuellement dans leur interaction métonymique, le luth et la musique gardent leur apanage en tant que matérialité perçue, ayant son existence réelle et son déroulement temporel. Il est vrai que le luth, produit fini et achevé, se confond avec la musique qui est une production instantanée et inépuisable, mais ils n'en perdent pas pour autant leur authenticité ni leur caractère perceptif. Ce premier aspect, sensible et temporel, est d'autant plus tenace qu'il est associé, dans la conscience de l'aveugle, à une valeur intemporelle et abstraite. La confiance qu'il fait à la « fillette », Hala, explicite la coexistence de ces deux aspects dont l'un, au lieu d'exclure l'autre à l'instar des autres objets, vient l'assister et le soutenir : Ainsi, dit-il en évoquant les formes de son luth : « Mais moi, j'y ajoute une dimension que les hommes ne connaissent pas, celle de l'infini. Parce que je vois l'infini, je ne puis concevoir qu'un instrument qui donne de la musique ait des limites »⁴⁸³.

Ce rapport oppose à la fermeture du monde sur sa signification allégorique la double émancipation de la musique, intérieure et extérieure. Intérieure, puisqu'il est inconcevable que la musique « ait des limites », puisqu'elle est interminablement une production nouvelle irréductible aux cordes et à la gamme des notes, et en raison de l'infinie variété des airs qu'il est possible de composer et de jouer. Ce décroisement intérieur confère à la musique la capacité de représenter toute l'harmonie du monde sensible et de compenser les « failles » de la perception. Emancipation extérieure, l'expansion de la musique est susceptible d'évoquer l'image de l'infini absolu et d'assurer l'accès à la transcendance. D'où le rôle primordial que la *musique* assume en tant que *symbole* et mode constitutif du sentiment de la *situation vis-à-vis de l'univers*. Elle est certes pont disponible vers la transcendance ; et pourtant l'intuition d'infini qu'elle favorise n'est que le ressort de la transition qui reste incapable d'en dévoiler

⁴⁸³ A.C., p. 58.

l'aboutissement et les valeurs transcendantales qu'il serait possible de détecter dans les configurations de la cathédrale.

Le symbole de la cathédrale

La deuxième réalité physique en laquelle se condense la connaissance de l'univers est la cathédrale. C'est le seul endroit qui soit « familier » à Bachir et l'objet exclusif de ses occupations quotidiennes et de ses préoccupations. Il arrive, en dépit de sa cécité, à s'acquitter de ses tâches, à se déplacer aisément, à servir la messe, à astiquer, à remettre en ordre et à tout manier avec une adresse étonnante. Il explique : « Mais maintenant, cette sacristie, cette cathédrale font partie intégrante de moi-même »⁴⁸⁴. Mais cette relation concrète avec *l'étant disponible* relie naturellement l'ontique à l'ontologique du fait de l'impressionnante charge symbolique qui émane de ce lieu de culte où tout fait partie du rituel et de la légende chrétienne. Cependant, l'aspect matériel de la cathédrale et sa valeur symbolique et religieuse ne se confondent pas dans l'esprit de l'aveugle. Il le reconnaît explicitement en parlant des images saintes : « Dieu est représenté là de diverses façons, me dit-on. Mais aucune image ne correspond à l'idée que je me fais de Dieu »⁴⁸⁵. C'est, comme dans le cas du luth, une prise de conscience de deux réalités dont l'une renvoie à l'autre sans toutefois s'y fondre.

L'univers vis-à-vis duquel l'aveugle se situe est un univers en miniature, réduit, perceptivement, à l'échelle d'un luth et d'une église qui, pourtant, ne répondent à la *préoccupation de l'être-au-monde* que grâce aux valeurs symboliques qu'il leur attribue. Et c'est précisément par l'émancipation que lui procure le symbole que l'aveugle triomphe de sa cécité et force la restriction de son monde réel. Se référant à Goethe, T. Todorov conclut que : « [...] le sens de l'allégorie est fini, celui du symbole est infini,

⁴⁸⁴ A.C., p. 61.

⁴⁸⁵ Ibid.

inépuisable [...] ; il est actif et vivant dans le symbole »⁴⁸⁶. Si les deux symboles constituent le fondement du sentiment de la situation dans *L'Aveugle de la cathédrale* et si le sens du symbole se prête à une infinité d'interprétations, il serait pertinent de chercher, dans les relations de l'aveugle avec le prêtre, la constitution de la symbolisation, ses conditions et le sens que prennent les deux symboles dans la conscience de l'aveugle. Ce sera l'objet de la deuxième section intitulée *L'être-avec-autrui*.

⁴⁸⁶ T. Todorov, op. cit., p. 243.

L'être-avec-autrui

Dans *L'Aveugle de la cathédrale* de F. Haïk

L'ABSTRACTION DE L'HUMAIN

Amour, contiguïté, participation, tolérance et adhérence à un patrimoine socioculturel et éthique, tels sont les fondements du « chez nous au village » qui représente, dans *L'Enfant du Liban*, le symbole de l'être-avec-autrui en tant que mode constitutif de l'être-au-monde. De cette manière, l'être-au-monde ne s'accomplit que dans la collectivité, et l'identité individuelle se construit à travers son assimilation au type commun immanent de la nature humaine. Bien au contraire, l'être-au-monde semble se former, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, à l'écart de la communauté et à l'insu du groupe social, à tel point qu'une tâche communautaire, comme celle de servir la messe, n'est jamais évoquée dans son déroulement ni dans sa dimension collective.

Ostracisme volontaire

Enfant trouvé et recueilli par les religieuses, Bachir vit en marge de l'orphelinat et des occupations des autres enfants. Cependant, il n'a ni rancune contre ses parents ni contre les pensionnaires qui se moquaient de lui et de sa cécité. Plus radicalement, il renie son appartenance à « ce monde où les femmes se débarrassent de leurs enfants et les jettent aux chiens »⁴⁸⁷. Il est peut-être concevable que l'abandon de l'aveugle par ses parents ait instauré la répulsion qui caractérise ses relations avec le social, mais cette

⁴⁸⁷ A.C., p. 57.

réaction d'ordre psychosocial n'est que le *phénomène* derrière lequel il faudrait chercher les structures profondes de l'être et les modes d'élaboration de la connaissance de l'autre.

Il est à noter que l'aveugle surmonte avec l'aide du prêtre, son antipathie à l'égard du genre humain. Il déclare à la fillette : « Tous ceux avec qui j'entre en contact me semblent beaux. A tous j'attribue un regard rayonnant, un cœur plein de bonté. Mais très peu de personnes m'approchent comme si l'aveugle était un paria, un pestiféré »⁴⁸⁸. Cette confiance en la nature humaine que l'aveugle de dix ans s'approprie n'a cependant pas son origine dans l'expérience vécue. C'est un principe adopté en tant que vérité insoupçonnable à l'instar de tous les préceptes enseignés par le prêtre. Du rôle de ce prêtre dans la formation de sa conscience, il dit : « Il me parlait de choses et d'autres durant des heures. De ces entretiens, je sortais ébloui. Et j'avais l'impression que je n'étais plus aveugle »⁴⁸⁹. En effet, ce sentiment d'avoir vaincu sa cécité est dû à la découverte des vérités du monde que la vue est incapable de dévoiler.

Selon cette perspective, la connaissance n'est pas à rechercher dans les réalités perceptibles. Elle est intérieure et n'est accessible que sur le mode du recueillement et de l'admiration. De cette manière, la « bonté » qu'il attribue aux humains n'a pas à être individualisée ni à être éprouvée chez des personnes en chair et en os. C'est la Bonté fondamentale de tous les êtres humains, qui émane de Dieu. On dirait que les hommes n'existent pas, dans la conscience de l'aveugle, en tant qu'individus autonomes ayant une vie réelle et avec lesquels on communique, on interagit et on tisse toutes sortes de relations réelles ; ce ne sont que de simples échantillons de l'espèce. Exempte de la chaleur du contact humain, la connaissance devient suprahumaine, celle de l'humanité, non des hommes.

⁴⁸⁸ A.C., p. 59.

⁴⁸⁹ Ibid.

Tout aussi dématérialisée que la connaissance de la réalité physique de l'univers, celle des personnes semble se fonder sur le même rapport allégorique selon lequel la conquête de la transcendance est tributaire d'une reconnaissance de la valeur spirituelle de l'être qui demeure inaccessible par les multiples voies concrètes de la perceptivité. C'est pourquoi la découverte de la Vérité, unique et interchangeable, serait contaminée et rendue difficile par les impressions et les leurre des réalités quotidiennes, tant au niveau matériel qu'humain. Le soulagement de l'aveugle et sa sérénité sont les fruits d'une double réconciliation, celle avec les autres qui ne sont ni persécuteurs ni rivaux, ni adversaires, ni objet d'aversion ou d'envie. Et celle avec lui-même puisqu'il a désormais, non seulement la conviction d'être égal aux garçons « normaux », mais aussi la fierté d'être supérieur. Il confie à la « fillette » : « Je me disais que c'étaient plutôt les autres qui devraient m'envier »⁴⁹⁰. Cette attitude positive à l'égard d'autrui et de soi réinterprète *l'être-avec-autrui* de manière à réconcilier l'aveugle avec les humains tout en gardant sa solitude et son intimité.

C'est ainsi qu'à la participation qui caractérise *l'être-avec-autrui* dans *L'Enfant du Liban*, s'oppose l'ostracisme volontaire de l'aveugle : ouverture inconditionnée d'une part, clôture irrémédiable de l'autre, mais qui mènent cependant à la même vérité absolue. La clôture dans laquelle se retire l'aveugle ne tolère pas la présence humaine puisque les individus n'existent pas pour lui ; il ne les identifie pas, ne les ressent pas, ne les « voit » pas. Cependant, deux personnes échappent à cette dépersonnalisation : le prêtre et la « fillette », Hala. A celle-ci, il avoue : « Je te verrai comme j'ai vu le prêtre. »⁴⁹¹. Tous les deux sont perçus en tant qu'êtres réels avec lesquels l'aveugle entretient une relation sensible qui s'actualise, au niveau de la praxis, dans un cadre spatio-temporel déterminé.

⁴⁹⁰ A.C., p. 59.

⁴⁹¹ A.C., p. 59.

L'ouverture fermée

Au premier abord, le prêtre et la fillette paraissent en relief sur la masse confuse des hommes, et l'aveugle les identifie en tant que personnes authentiques. Notre propos visera ici, non les éléments constitutifs de l'identité du prêtre et de la fillette, mais la manière dont quelques-uns de ces éléments sont perçus par l'aveugle. Plus précisément, ces éléments sont considérés en tant que manifestation du mode de la *préoccupation* selon lequel l'aveugle se situe à l'égard d'autrui. En d'autres termes, ces deux « personnes » constituent tout l'univers humain auquel s'intéresse l'aveugle. Sa manière de se situer à leur égard et de les situer pourra donc révéler la structure ontologique de *l'être-avec-autrui*. Parmi tous les humains, l'aveugle n'identifie que le prêtre et la fille, et l'exploration des aspects de cette identification peut être révélatrice du mode de son positionnement vis-à-vis d'autrui ou, plus exactement, du rôle que chacun d'eux pourrait avoir dans la constitution de son sentiment de la situation.

L'individualisation de ces deux êtres se manifeste nettement à travers la reconnaissance de leur identité physique qui fait partie de ce que Paul Ricœur dénomme *identité numérique*⁴⁹². En dépit de sa cécité, l'aveugle reconnaît l'arrivée de la fillette au bruit de ses pas ; il connaît sa voix, son visage, ses cheveux noirs. Il lui dit : « Lorsque je touche tes joues et tes doigts, lorsque je cherche les battements de ton cœur, c'est seulement pour connaître les frontières de ton corps, te situer dans l'espace... »⁴⁹³. Hala se détache ainsi de l'ombre allégorique sous laquelle s'enfonce la masse anonyme des humains. Elle est là, en tant qu'être particulier et individuel qui a une manière d'être propre à lui, ou tel que le formule L. de Raeymaeker, « un être subsistant et complet, et c'est lui qui est et qui agit »⁴⁹⁴. De même que la fillette, le prêtre est perçu comme une existence autonome et réelle. Il a une identité physique bien distincte dans la conscience

⁴⁹² *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 141.

⁴⁹³ A.C., p. 99.

⁴⁹⁴ L. de Raeymaeker, op.cit., p. 38.

de l'aveugle : « Je ne connais pas son visage. Mais je peux le décrire avec sa barbe laineuse, ses joues congestionnées, ses yeux globuleux [...] Il posait sa main du haut de sa stature, m'ébouriffait, me caressait la nuque »⁴⁹⁵. C'est quelqu'un qui agit, qui mène une vie personnelle et qui a un mode d'être particulier.

L'étude du dévoilement de l'identité physique de ces deux êtres exclusifs ne prétend pas à valoriser *l'étant subsistant* au détriment de *l'étant disponible intramondain* rencontré selon le mode de la *préoccupation*. Elle vise à montrer que *l'être-avec-autrui* se construit selon deux modes antithétiques, celui de *l'indifférence* et de l'indistinction vis-à-vis du genre humain universalisé allégoriquement, et celui de *l'assistance* illimitée vis-à-vis de deux êtres qui ont l'apanage d'une existence réelle et concrète⁴⁹⁶. Fermeture irrévocable aux humains, ouverture restrictive au prêtre, et plus tard, à la fillette ; telle est l'ouverture fermée qui détermine, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, le sentiment de la situation à l'égard d'autrui. En l'occurrence, le type de *l'assistance* selon lequel sont tissées les relations avec chacune de ces deux personnes serait à explorer dans le monde ambiant de leur rencontre. Selon Heidegger, « L'être-là et l'autre qui coexiste avec lui se rencontrent de prime abord et le plus souvent –en se comprenant– à partir du monde ambiant commun de la *préoccupation* »⁴⁹⁷. Et, en effet, la rencontre avec l'autre est nécessairement situationnelle et ne peut pas être dissociée des conditions spatio-temporelles de son accomplissement.

Quant au prêtre, il occupe, comme nous l'avons vu, une place incontournable aussi bien dans la construction fictionnelle que dans le dévoilement du monde et de l'être.

⁴⁹⁵A.C., p. 57.

⁴⁹⁶D'après la terminologie heideggérienne, le mode selon lequel on découvre les objets du monde (*l'outil disponible*) est celui de la *préoccupation*, alors que le mode de la connaissance d'autrui est *l'assistance*. Celle-ci peut se manifester positivement par *l'égard* et *l'indulgence*, ou négativement par *l'indifférence* et la *déficiencia*. Nous trouvons dans *E.T.*, p. 153 : « Qu'on soit pour le prochain, contre le prochain ou sans prochain, qu'on lui soit indifférent, sont autant de modes possibles de l'assistance ». Nous adoptons quelques concepts de cette terminologie en vue de faciliter la découverte des caractéristiques de *l'être-avec-autrui* dans les fictions analysées. Nous utilisons souvent le terme *préoccupation* pour désigner les deux concepts.

⁴⁹⁷*E.T.*, p. 158.

Non seulement il appartient au *triptyque symbolique* auquel se réduit le monde du héros, mais il en constitue, supposons-nous, le cœur, la « pièce » centrale. En effet, sa présence est rattachée aux deux lieux auxquels se réduit l'univers de l'aveugle, l'orphelinat et la cathédrale qui marquent deux pôles antagonistes de l'histoire de l'aveugle et de son expérience du monde. Il est vrai que c'est dans l'orphelinat que le prêtre l'a pris en charge et lui a révélé la vérité infinie, mais il faut constater que cet endroit n'est jamais associé dans son esprit et son discours à cette révélation ni à des impressions agréables : l'orphelinat n'existe pas pour lui sur le mode de la *préoccupation*. C'est plutôt un cadre de dépaysement, de confusion et de solitude qui lui est étranger et dans lequel il vit « en marge »⁴⁹⁸ jusqu'au moment où il rencontre le prêtre, à dix ans, « l'âge où l'on prend conscience de sa personne »⁴⁹⁹.

L'apparition du prêtre scande ainsi la fin de l'obscur étape de solitude morale symbolisée par l'orphelinat et ouvre la voie à une nouvelle vie de salut et d'espoir, représentée par la cathédrale. Cette scission du temps de la vie, nous l'avons repérée aussi dans l'univers de *Khamsin*, en tant que particularité fictionnelle dotée d'une charge existentielle intense, puisqu'elle marque une prise de conscience nouvelle des possibilités de l'être et le déclin de « l'étape végétative ». Et, en réalité, les visites du prêtre à l'orphelinat ne sont jamais narrées, dans leur quotidienneté, sur le mode de la représentation fictionnelle descriptive ; c'est-à-dire que les configurations de ces lieux sont absentes dans le roman et ne se profilent pas comme étant le cadre spatial dans lequel évolue le prêtre. D'autre part, le lecteur ne sait pas exactement où se déroulent les longues séances d'initiation à la religion et d'apprentissage de la musique et de la lecture. Il peut supposer qu'elles ont lieu dans l'orphelinat ou ailleurs, mais tout en les considérant comme le terme de l'étape de l'orphelinat. C'est pourquoi, l'association apparente du

⁴⁹⁸ A.C., p. 57.

⁴⁹⁹ Ibid.

prêtre à l'orphelinat n'a aucune signification spatiale et se fonde, dans la conscience de l'enfant, sur un rapport purement temporel, celui d'une rupture avec le passé de l'orphelinat et d'une renaissance à la vie et à la révélation de l'être, semblable en cela au rôle du Chaik Chakib dans la métamorphose de la fille difforme.

En conséquence, nous pouvons restituer la vie de l'aveugle en deux étapes antithétiques, séparées par la *métamorphose* produite sous l'influence du prêtre. Pour éviter toute ambiguïté et en vue de souligner la dimension existentielle de ces distinctions, nous désignerons désormais ces étapes par celle de la *perdition* (l'orphelinat), celle de la *métamorphose* (la transition) et celle de la *plénitude de l'être* (la cathédrale). Les fondements de *l'être-au-monde* seraient donc à chercher, non dans l'étape de l'orphelinat qui correspondrait à ce que Paul Ricœur appelle le *néant de l'être*⁵⁰⁰, mais, plus précisément, dans son déclin que nous venons d'appeler la *métamorphose*, alors que l'orphelinat est repoussé au même titre que le monde matériel.

Par contre, le monde réel exclusif de l'aveugle qu'est la cathédrale est peuplé aussi exclusivement par Hala et le prêtre. Mais il faut constater que la présence de ce dernier est une *manière d'être* intrinsèque à celle de la cathédrale ; non seulement du fait de la concomitance de leur apparition et de leur survie dans l'existence de l'aveugle durant les dix-sept années de stabilité et de plénitude de son être. Le prêtre et la cathédrale sont complémentaires et forment dans les représentations de l'aveugle une *unité* indissociable. En revanche, l'association de la fille à la cathédrale est provisoire selon plusieurs points de vue. Du point de vue spatial, elle se situe en dehors de la cathédrale et sa vie se déroule ailleurs. Même ses rencontres avec l'aveugle se produisent sur le parvis devant la cathédrale et leur réclusion dans la soupente n'est qu'une contrainte passagère imposée

⁵⁰⁰Dans *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.196, 197, P. Ricœur considère que les transformations de l'identité personnelle traversent l'épreuve de ce néant d'identité qui serait selon lui « l'équivalent de la case vide dans les transformations chères à Lévi-Strauss. »

par la guerre. Du point de vue temporel, l'apparition de la fille coïncide avec l'éclatement de la guerre et la destruction de la cathédrale, et c'est pourquoi il est plus pertinent de considérer sa présence comme une possibilité d'extension de la cathédrale ou plutôt comme médiation envisagée entre la cathédrale et le monde réel extérieur.

L'alter ego

C'est en fonction du prêtre que se définit *l'être-avec-autrui* dans *L'Aveugle de la cathédrale*, alors que sont exclues les réalités historiques et sociales de la vie, avec leurs faits, leurs objets, leurs personnes et leurs conflits. Faisant abstraction de la collectivité, de ses normes, de ses valeurs et de sa culture, l'aveugle ne « voit » que le prêtre, et c'est à partir de ce partage et de cette perspective qu'il construit sa connaissance du monde physique et humain et qu'il s'approprie sa « vision » de lui-même, son identité et ses modes d'*être-au-monde*. Selon J. Bruner, ce partage de la culture est primordial dans la formation de l'esprit et il n'est pas étonnant que la conscience et les représentations de l'aveugle se soient modelées sur l'idéal métaphysique et éthique que lui offre le prêtre⁵⁰¹.

Au premier abord, le prêtre acquiert dans la conscience de l'aveugle le statut de son *bienfaiteur*. Mais au-delà de sa dénotation de donateur ou d'homme charitable, cet attribut s'enrichit, dans le roman, de trois significations qui pourraient expliquer la valeur de la strate psychologique dans la formation des représentations de l'autre. La première de ces significations, d'ordre factuel, est celle d'un *défenseur* qui prend soin de lui et le protège contre les agressions du monde ambiant. L'aveugle dit : « Il y avait des enfants cruels à l'orphelinat. Ils se moquaient de moi. Ça me faisait souffrir. Lorsque les bonnes

⁵⁰¹ Cf. J. Bruner, *Car la culture donne forme à l'esprit*, Genève, Eshel, 1997, p. 80 : « En effet, l'une des formes les plus puissantes de stabilité sociale, qui côtoie le célèbre système d'échange sur lequel Lévi-Strauss a attiré notre attention, est la propension de l'homme à partager avec ses semblables [...] et à rendre leur interprétation compatible avec les partis-pris moraux et les obligations institutionnelles divergents qui prévalent dans chaque culture. »

sœurs et le prêtre l'apprenaient, ils les grondaient, les punissaient »⁵⁰². Il faut constater que cette réaction d'assistance au plus faible est une attitude commune de bienveillance pratique qui saurait rapprocher l'aveugle également du prêtre et des religieuses. Cependant, cette protection le laisse indifférent et il n'en devient pas moins étranger à l'orphelinat, aux religieuses et au prêtre durant les dix premières années de sa vie.

Ce n'est qu'au bout de ce séjour que le prêtre se dissocie grâce à la deuxième signification attribuée à son identité, celle de *tuteur*. Or, la bienveillance commune n'a peut-être pas pu ébranler la solitude de l'aveugle à cause de son caractère commun et impersonnel. La relation avec le prêtre, comme avec les religieuses, reste distante et superflue tant qu'elle est formelle et tant qu'elle obéit aux normes institutionnelles et morales qui prescrivent la protection d'un pensionnaire faible. C'est au moment où le prêtre fait preuve d'une attention particulière à l'égard de l'aveugle que celui-ci commence à le distinguer. Il raconte : « C'est surtout le prêtre qui s'occupait de moi. Il y avait des religieuses très dévouées [...]. Le prêtre m'a choisi, cependant, pour être son pupille à lui, comme son fils »⁵⁰³. Il ne nie pas la bonne volonté des sœurs, mais c'est justement la charité dont elles sont capables vis-à-vis de tout déshérité qui dépersonnalise leurs actes et lui fait sentir qu'il est classé comme un cas et non pas comme une personne. Au contraire, le prêtre ne s'occupe pas de lui uniquement par obligation morale et religieuse : Il se préoccupe de sa personne et le choisit librement parmi tant d'autres. Au sentiment de lui être étranger, se substitue celui d'une sympathie mutuelle profonde. Et c'est peut-être par l'effet de la réciprocité de la reconnaissance que le prêtre devient la seule personne réelle qui habite la conscience et la vie de l'aveugle.

La troisième signification attribuée au prêtre est une extension de celle de *tuteur*, mais qui s'en distingue nettement. En vertu du tutorat, le partage s'établit sur le plan

⁵⁰² A.C., p. 59.

⁵⁰³ A.C., p. 57.

affectif, psychique et plus fondamentalement existentiel, du fait de la reconnaissance de l'individualité de l'autre et de soi. L'une des répercussions de cette relation sera l'éducation de l'aveugle qui se situe sur les deux plans instructif et constructif. Il est vrai que ce troisième aspect de leur communication revêt une valeur pédagogique et fonctionnelle indéniable. Pourtant, le rapport est plus personnalisé que celui qui s'établit entre un enseignant et un apprenti. Le statut du prêtre serait comparable à celui d'un *précepteur* qui s'occupe de l'éducation globale de son disciple et le guide à découvrir et à développer le meilleur de lui-même. L'aveugle raconte encore cette étape : « Le prêtre m'a appris à lire suivant une méthode spéciale, la méthode de Braille »⁵⁰⁴; et un peu plus tard, « Il m'a acheté un luth, donné une éducation spéciale »⁵⁰⁵.

Mais, plus important que l'appréciation des qualités pédagogiques du prêtre est ce sentiment, que nourrit l'enfant, d'être entouré et compris, de trouver l'autre qui s'intéresse à le découvrir, à le connaître, et à le comprendre. Cette empathie se manifeste à l'aveugle, non par un discours qui aurait à être validé, mais par la véracité de l'acte et du comportement du prêtre. La première attitude qui esquisse cette empathie est sans doute la prise en charge de l'aveugle. Celui-ci relate cet épisode :

Un jour, j'ai entendu les religieuses parler entre elles du métier à me faire apprendre. Elles voulaient faire de moi un empaillleur de chaises. Mais le prêtre s'y est opposé [...] Et il m'a pris en charge. Je pouvais avoir alors dix ans. Il s'est occupé de moi comme d'une petite plante délicate. Ayant remarqué que j'avais une belle voix, il m'a aidé à la cultiver.⁵⁰⁶

L'aveugle n'évoque jamais dans son récit les conséquences de cette prise en charge sur son mode de vie quotidienne, son habitation, ses occupations et sa survie. Il ne mesure donc pas le rôle du prêtre au rythme des facilités réelles de sa vie immédiate ; bien au contraire, c'est un impact plus profond qui, empreint d'empathie, traverse l'être et lui fait voir en l'autre son *alter égo*. Selon cet aspect interactif de l'altérité, la compréhension de

⁵⁰⁴ A.C., p. 59.

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ Ibid.

soi et d'autrui s'élabore en termes d'inférences sur les états mentaux d'autrui de manière à combiner leurs désirs, leurs intentions et leurs croyances, ou selon la formulation de J.-P. Changeux, « la compréhension de soi se développe en parallèle avec la compréhension – imaginée mais actuelle – de l'autre. Une relation évidente s'établit entre connaissance de soi et empathie-sympathie »⁵⁰⁷. C'est ce type de relation qui comble l'aveugle du sentiment d'exister, raffermi sa confiance en la personne du prêtre et le prédispose à adhérer inconditionnellement à son point de vue et à ses croyances.

L'autorité du symbole

Bienfaiteur, tuteur, précepteur et alter ego, le prêtre est si bien doté, dans l'esprit de l'aveugle, de toutes les qualités humaines qu'il parvient, à juste titre, à incarner l'humanité entière dans sa vie et sa conscience. Durant les années de *perdition*, l'aveugle se trouve dans un univers inconnu et antipathique. C'est par le prêtre, mais aussi en fonction de lui, qu'il commence à exister, qu'il prend conscience de son moi et que s'ébauche la formation de son identité personnelle. C'est aussi le prêtre qui joue le rôle déterminant dans l'instauration de la conscience transcendante de l'être sur deux plans complémentaires, celui de l'interprétation des dérèglements du monde humain et celui des vérités absolues.

C'est dans ces *structures permanentes* de la conscience de l'existence qu'il serait possible de détecter les raisons profondes de la sérénité de l'aveugle et de son intransigeance dans les situations les plus périlleuses de sa vie. Cette fermeté est due à la solidité de ses certitudes qui font justement autorité puisqu'elles émanent du prêtre. Le narrateur constate : « Les paroles du prêtre étaient pour Bachir comme une becquée céleste »⁵⁰⁸. Conformément avec la portée symbolique de cette comparaison, le discours

⁵⁰⁷J.-P. Changeux et P. Ricœur, *La nature et la règle*, op.cit., p.166.

⁵⁰⁸A.C., p. 49.

du prêtre cesse d'exprimer un point de vue personnel et des convictions humaines. Il est porteur d'une vérité divine irrécusable. Et par extension, la personne, pourvue de toutes les qualités humaines et digne d'une confiance absolue, sera elle-même nantie, dans l'imagination du disciple, de qualifications surhumaines. Il confie : « Que de fois je me le suis imaginé en colosse, ses mots tombant sur moi comme de la grêle. [...] et je croyais que cette main n'était pas de ce monde »⁵⁰⁹. L'usage des verbes « s'imaginer » et « croire » montre que le prêtre garde, dans la conscience de l'aveugle, sa nature humaine et individuelle, et qu'il ne s'agit pas de transmutation qui aurait pu engager dans des interprétations allégoriques similaires à celles du monde matériel et humain.

En revanche, l'imagination de l'aveugle qui attribue à l'être réel du prêtre une signification symbolique n'aboutit pas, cependant, à une valeur générale. A ce stade de l'association, il serait préférable de parler de « transduction » que Piaget définit comme une « inférence non réglée (non nécessaire) parce que portant sur des schèmes qui demeurent à mi-chemin de l'individuel et du général »⁵¹⁰. Mais les deux valeurs symboliques achevées seraient celles d'un sage, témoin exemplaire de la Providence, et celle de messenger typique du Christ.

L'intransigeance de l'aveugle quant à l'interprétation de la guerre qui déchire le pays est corollaire des certitudes ontogéniques qu'il tient d'une source éclairée et irrécusable. Le prêtre avait dit à Bachir que « les vieilles querelles et les vieilles haines devaient un jour se réveiller. On les avait mobilisées, postées aux coins des rues, incarnées dans un ramassis de brutes et de voyous »⁵¹¹. Les combattants sont présentés comme des personnes violentes et malhonnêtes que la haine abrutit. Pourtant ils ne sont que des subalternes et des agents d'une force obscure, celle du mal, désignée par l'indéfini « on ».

⁵⁰⁹ A.C., p. 57.

⁵¹⁰ J. Piaget, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Paris-Neuchâtel, éd. Delachaux et Niestlé, 1945, 7^{ème} édition, 1976, p.248.

⁵¹¹ A.C., p. 45.

Et voici l'aveugle reprendre en écho en s'adressant à la fillette : « Nous sommes la proie des monstres »⁵¹² ; et un peu plus tard : « Rentre chez toi, on ne sait jamais quand les fous se déchaînent »⁵¹³. Selon cette perspective, la haine que les forces du mal attisent chez les humains les transmue en *voyous*, *brutes* et *fous*, puisque la guerre ne peut avoir aucun sens d'après l'attestation du prêtre : « cette Histoire que nous faisons d'une manière absurde, en nous entretenant, en brandissant chacun dans son poing un Livre Saint différent de l'autre »⁵¹⁴.

Il est à noter que cette interprétation est aprioriste puisqu'elle est fondée sur des données et des jugements antérieurs à l'expérience. Il est vrai que, contrairement à la représentation fictionnelle développée dans *L'Enfant du Liban*, les partis belligérants sont déterminés et que des épisodes virulents de la guerre sont vécus concrètement par le héros, mais sa compréhension du vécu ne s'élabore pas à partir de cette guerre. Elle est une connaissance générale préétablie, disponible à être indifféremment projetée sur la diversité des situations et des conflits. D'après cette vérité, la guerre n'est une affaire d'hommes que d'un point de vue opérationnel, mais elle ne trouve pas sa genèse dans les conditions sociales et historiques et, étant absurde, elle échappe à la raison et aux explications humaines. Sa source est extérieure, suprasensible : ce sont les forces du mal qui déchaînent les monstres et voilà, selon Bachir, « un chant de haine s'élever de la terre. [...] Nul ne gagnera rien dans tout ça. On encourt inutilement la colère de Dieu »⁵¹⁵. On dirait que les guerres sont des reproductions continues de l'éternel conflit entre le bien et le mal et que les hommes n'y sont que des comparses. Bachir déduit : « C'est un simple mouvement d'horlogerie sertie au cœur de l'histoire. Il se déclenche et c'est tout »⁵¹⁶.

⁵¹² A.C., p. 45.

⁵¹³ A.C., p. 46.

⁵¹⁴ A.C., p. 70.

⁵¹⁵ A.C., p. 65.

⁵¹⁶ A.C., p. 45.

Du sage au messager céleste

Cependant, cette interprétation métaphysique de la guerre n'aboutit pas, pour autant, à une déculpabilisation totale des humains et de leurs institutions. Tout en restant fidèle à la *croyance* pure et authentique, le prêtre fait ouvertement le réquisitoire des faux dévots qui « étaient brusquement projetés les uns contre les autres par cette maudite dévotion »⁵¹⁷. Cette fausse dévotion, qui altère la foi d'un peuple tout entier, prend la forme d'un fanatisme religieux tellement contagieux que, tel que le prêtre l'explique à l'aveugle : « Nous sommes prisonniers de nos préjugés et de nos haines. Nous nous accrochons à des paroles vides de sens, à des idées pétrifiées »⁵¹⁸. Ces prédispositions à être fanatique dépendent de l'attachement aveugle à des religions *pétrifiées* qui deviennent facteur de stagnation de l'Orient. Le héros apprécie la sagesse du prêtre tout en rapportant à la fille ses paroles : « L'oriental ne pourra jamais s'épanouir tant qu'il se nourrit de légumes coraniques, de viande théologique et de pain évangélique. Oui, c'était bien ce que disait le prêtre. Il estimait que les hommes de Dieu sont responsables de la division du peuple en deux clans ennemis »⁵¹⁹. De cette manière, le fanatisme ancestral des orientaux semble être entièrement imputé à la religion. La véhémence de cette accusation porte atteinte également aux dogmes et à leurs officiers si bien qu'il devient raisonnable de nous demander si les religions ne sont pas le véritable référent du « on » qui mobilise les « vieilles haines ». La réponse sera à l'affirmative si l'on se réfère aux paroles du prêtre que se répète son disciple :

Il critiquait les cheiks musulmans et les curés des paroisses qui, le vendredi et le dimanche, interrompaient l'office religieux pour crier chacun sa rancœur. Dans ces joutes oratoires, le seul absent était Dieu au nom de qui ils parlaient. Il avait déserté les temples où s'étaient installés les marchands d'arabisme et de croisades.⁵²⁰

⁵¹⁷ A.C., p. 42.

⁵¹⁸ A.C., p. 70.

⁵¹⁹ A.C., p. 49.

⁵²⁰ A.C., p. 48.

Il faut distinguer, dans ce discours, les deux dimensions de la critique, celle du rôle social et historique des religieux et celle de leur relation à Dieu. Tout d'abord, constatons la généralisation de l'imputation au niveau des religions, chrétienne et musulmane, et -par l'effet de l'usage de l'article défini dans « les cheiks » et « les curés »- au niveau de l'ensemble de leurs représentants. D'autre part, la transmutation de ces derniers en combattants médiévaux (*joutes oratoires*) insinue le caractère archaïque de leurs conflits et de leurs causes, et rappelle, anaphoriquement, les « idées pétrifiées » et la stagnation de l'Orient. Cette équivoque de leur statut humain et social -de prêcheurs de paix et de combattants acharnés- est davantage scandaleuse sur le plan religieux. Or l'ironie amère du prêtre, exprimée dans l'expression « les hommes de Dieu »⁵²¹ est reprise ici plus explicitement par « le seul absent était Dieu au nom duquel ils parlaient », et cela explique le sens profond des « paroles vides de sens » auxquelles s'accrochent les croyants. Cette attaque -qui rappelle les thèses de penseurs francophones contemporains de F. Haïk⁵²²- atteint son paroxysme quand le prêtre juge « ce pays où les religions sont nées pour tuer la Religion ! »⁵²³ Il trouve que « Les minarets et les clochers se regardaient avec méfiance par-dessus les toits. Ils séparent les hommes sur la terre et les unissent au ciel »⁵²⁴. L'attitude anticléricale est alors secondée d'une invalidation de l'institution religieuse qui, tout en enseignant de fausses religions, transgresse la vraie Religion symbolisée par le prêtre.

De ce point de vue, l'opposition d'attitudes à l'égard de la religion est manifeste entre le roman de Haïk et celui du père Labaki. Ce dernier exalte l'observance des règles

⁵²¹ A.C., p. 49.

⁵²² Nous citons, à titre d'exemple et en raison de sa parenté avec les jugements de F. Haïk, la thèse de J.-P. Changeux qui déclare dans op.cit., p.278 que « Depuis la fin de l'affrontement entre capitalisme et communisme, la plupart des conflits dans le monde sont bien d'origine religieuse » ; et, un peu plus tard, p.281, que « les religions divisent l'humanité plus qu'elles ne la réunissent, en dépit de discours de paix qu'elles proclament sans résultat tangible. »

⁵²³ A.C., p. 70.

⁵²⁴ A.C., p. 48, 49.

de l'Église et des pratiques religieuses tout en les associant à l'épisode édénique du « chez nous au village ». Et même quand il évoque, non sans ironie, les superstitions populaires qui se mêlent aux croyances religieuses des villageois libanais, il le fait sur le ton admiratif de cette naïveté d'une foi pure qui fait abstraction du rationalisme. Paradoxalement, la condamnation de l'institution religieuse est explicite dans *L'Aveugle de la cathédrale*.

En tant que révélateur des vérités transcendantes, le prêtre a dans la conscience de l'aveugle la place d'initiateur de la religion de Dieu. Cette initiation est d'autant plus constructive de *l'être-au-monde* qu'elle s'accomplit comme un témoignage qui atteste la vérité, non seulement par les déclarations du témoin, mais surtout par ses actes et son existence. C'est ainsi qu'il définit lui-même son statut de prêtre : « Le prêtre est un homme traqué par Dieu. Il est né pour témoigner »⁵²⁵. Mais, plus profond qu'une tâche choisie et qu'un engagement, ce témoignage est pour lui une vocation naturelle qui condense le sens de son existence. Selon cette perspective, le sens de la vie et de l'être est prédéterminé par la Providence et il n'appartient pas à l'homme, prêtre ou enfant de chœur, de le rechercher ni de le construire.

Cette conviction oriente le statut du vrai prêtre vers celui d'un *messenger* ou d'un médiateur entre le Créateur et les humains. L'aveugle déclare : « Le Christ semble l'avoir désigné depuis deux mille ans pour présider à la destinée de cet Orphelinat et de cette cathédrale »⁵²⁶. Par sa présence et sa mission, il accomplit donc une volonté divine et c'est de sa médiation que dépend la destinée des fidèles de l'orphelinat et de la cathédrale. Le cas de l'aveugle, Bachir, est un exemple typique d'une destinée accomplie sous l'égide de ce *messenger céleste* : l'accomplissement de l'être est la connaissance de Dieu. D'après Pascal, c'est l'unique destinée réservée à tous les hommes « laissés dans un aveuglement

⁵²⁵ A.C., p. 48.

⁵²⁶ A.C., p. 58.

dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ »⁵²⁷. Mais si l'accès à cette connaissance se réalise, dans *L'Enfant du Liban*, par la médiation du monde, il n'est possible, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, que grâce à la médiation originale d'un messager qui unit en lui l'humain et le divin. C'est ainsi que le prêtre « était pour lui comme le Christ, incarnant cette loi d'amour invraisemblable et surhumaine »⁵²⁸. Et c'est pour cela que le prêtre devient symbole du Christ, de l'amour divin, tandis que les humains ne sont pas susceptibles d'un amour pur et ne peuvent pas symboliser une vérité qui dépasse les limites de leur nature humaine.

L'amour impossible

Les certitudes de Bachir, quant à l'impossibilité de l'amour terrestre, sont cependant mises à une rude épreuve. Les quelques jours passés avec Hala les unissent « dans une sorte d'idylle qui les dépouillait de leur principe terrestre »⁵²⁹. Ce dépouillement aurait pu préserver la sérénité de l'être tout en permettant l'incorporation de l'amour de la fille dans l'amour illimité de Dieu. Mais si l'amour divin, intemporel par nature, est reconnu grâce au symbole du prêtre, l'amour de Hala est problématique puisqu'étant individualisé, il est nécessairement temporel et sujet à l'évolution et à la contingence.

L'émerveillement de la découverte du sentiment amoureux crée dans l'âme de l'aveugle l'impression d'une concordance *spontanée* entre l'amour divin et l'amour idéalisé de la femme. Pourtant, la prééminence de cette idéalisation se trouve progressivement disputée par les réclamations de la nature humaine et de la réalité. Les premiers jours écoulés, Bachir commence à attendre le passage de la fillette et à éprouver le besoin et le désir de l'écouter et de lui parler. Un peu plus tard, les jours passés

⁵²⁷ B. Pascal, op.cit., p. 364.

⁵²⁸ A.C., p. 71.

⁵²⁹ A.C., p. 65.

ensemble dans la soupente et chez l'épicier les rapprochent davantage moralement et physiquement. Cet éveil de la sensibilité est, certes, porteur d'un changement d'ordre affectif et d'une modification des *préoccupations* de l'aveugle et de ses centres d'intérêt. Sa sérénité et l'équilibre premier de son *être-au-monde* s'en trouvent ébranlés et le voilà agité de ses propres questions sur la vérité des sentiments qu'elle lui voue :

Et elle, l'aimait-elle aveugle ? Ou bien n'était-ce qu'une amitié presque enfantine, une exaltation inconsciente, une sorte de pitié pour son infirmité ? Mais la pitié n'est-elle pas la forme la plus noble de l'amour ? Hala était là, réalité indéniable. Elle respirait entre ses bras, et son souffle était celui d'un ange.⁵³⁰

Mais la présence de la fille dans sa vie en tant que « réalité indéniable » porte atteinte à l'intégrité de son monde duquel sont bannis les hommes. Elle altère aussi sa lucidité et sa manière de se situer dans le monde et vis-à-vis d'autrui. C'est pourquoi l'impact de cet éveil des sensations va au-delà de l'affectif et risque de modifier les fondements de son existence. Ainsi, sa résistance à cet amour terrestre est d'autant plus grande que son attachement à la fille est plus impérieux :

Il avait peur de la mélodie de la vie qui jaillissait de ce jeune corps. [...] Cette idylle terrestre lui avait donné beaucoup de joie. Il se reprochait cependant sa faiblesse, son abandon à ce contact physique qui, quoique innocent, lui semblait dangereux et pour Hala et pour lui-même⁵³¹.

Cette résistance à l'amour charnel est récurrente chez F. Haïk. Par exemple, dans *Joumana*, le juge, narrateur *intradidégétique*, exprime le même refus de satisfaire le désir ardent du corps : « Mais, la pensée de violer la bienséance était la plus forte. Si Joumana ne voulait ou ne pouvait pas dominer ses instincts, moi, je le devais. Notre amour, s'il était vrai, n'en souffrirait pas »⁵³². Et en effet, malgré son amour passionné pour sa fille adoptive Joumana, le juge lutte contre son propre désir et contre l'exaltation de la fille aimée. Mais sa résistance est essentiellement d'ordre moral. Et, s'il est vrai que les héros

⁵³⁰ A.C., p. 76.

⁵³¹ A.C., p. 104.

⁵³² F. Haïk, *Joumana*, Paris, Stock, Paris, 1957, Liban, Hatem, (texte intégral et étude de l'œuvre par Sophie Nicolaïïdes-Salloum), 1999, p.207.

de *Joumana* « sont déchirés par l'éternel conflit entre la chair et l'esprit »⁵³³, il s'agit du même conflit dans *L'Aveugle de la cathédrale*, sans toutefois que les fondements en soient les mêmes, parce que la résistance de Bachir s'avère être plus fondamentale et plus existentielle.

La tentation de la chair et des plaisirs arrogants de la vie réelle constituent pour l'aveugle la preuve que l'amour humain est loin d'être le double de l'amour divin ; il est plutôt son détracteur et son rival. C'est cette découverte qui explique le conflit, dans l'esprit de l'aveugle, entre l'image de la fille en tant que « réalité indéniable » et celle du prêtre, en tant que symbole de l'amour divin. Le narrateur explicite ce conflit : « Le prêtre, relayait l'image de la jeune fille. Il la bousculait avec un peu de violence comme pour lui faire comprendre qu'elle n'avait pas droit de cité dans ce cerveau, dans ce cœur qu'il avait formé lui-même, qu'il avait ouvert à l'appel du divin »⁵³⁴. On dirait que la rupture entre le matériel et le spirituel est si bien irrémédiable que l'amour de la femme devient déchéance de l'être dans les « pièges » de la réalité. L'amour idéalisé des premières rencontres, qui subit la dégradation des séductions passagères, n'a qu'à récupérer sa pureté originelle pour pouvoir se réintégrer dans l'amour infini. C'est pourquoi l'aveugle se montre de nouveau si placide quand il explique à la fille aimée son ultime choix et son état : « Je passe toutes mes nuits à te désincarner, à l'état de veille comme dans mes rêves. Comprends-tu ?... Que ferais-je de cette coulée de chair promise aux félicités terrestres ? »⁵³⁵

Nous pouvons dire que l'expérience perceptive et affective intense des plaisirs d'un amour particulier aboutit paradoxalement à raffermir « l'ostracisme volontaire » apriorique à l'égard des hommes, en tant que mode fondamental de *l'être-avec-autrui* ; et c'est en cela que l'amour de Hala est un moment crucial dans la révélation de l'être. Or,

⁵³³S. Nicolaïdes-Salloum, *ibid.*, p.232.

⁵³⁴A.C., p. 76.

⁵³⁵A.C., p. 99.

l'indifférence aux autres se nourrissait à l'origine d'insouciance et même d'une ignorance obstinée de leur existence physique et objective que l'aveugle se dissimule selon une interprétation allégorique. En revanche, l'expérience des « félicités terrestres » et leur rejet postérieur revêtent l'attitude envers les autres d'un ascétisme nouveau qui manifeste un choix existentiel et une volonté délibérée de s'abstenir des plaisirs des sens afin de sauvegarder l'équilibre et l'autonomie de l'être.

Cette abnégation du corps sous-tend une conviction spiritualiste selon laquelle le salut de l'être est exclusivement celui de l'âme que les réalités de la vie mettent en péril. G. Marcel explique cette conception : « c'est que mon être est quelque chose qui est menacé dès le moment où je vis, et qu'il s'agit de sauver, que mon être est en enjeu »⁵³⁶. Et c'est d'après cet enjeu que l'aveugle procède à la désincarnation de la fillette pour pouvoir l'intégrer dans son monde métaphysique. Il l'annonce en toute lucidité : « Quelques instants de joie, ce n'est pas de l'amour. L'amour est un sentiment merveilleux qui a sa racine en Dieu. C'est cet amour-là que j'ai pour toi. Tu peux être sûre qu'il ne périra pas »⁵³⁷. Il est à noter que la fillette n'en acquiert pas pour autant une valeur symbolique qui pourrait l'élever au rang du prêtre, d'un vrai symbole. C'est l'amour que l'aveugle a pour elle qui est sublimé en tant que signe de l'amour éternel.

En revanche, l'expérience vécue par les deux amoureux est sublimée dans l'imagination de l'aveugle, tel que le montre son monologue intérieur : « Oui, Hala et lui étaient deux symboles. [...] Symboles ? Plutôt le jaillissement d'une source nouvelle devant ce peuple meurtri par le fanatisme. Ils marcheraient dans les rues, la main dans la main, couronnés de feuilles d'olivier »⁵³⁸. Mais cette symbolisation est bien différente de celle du prêtre qui symbolise le Christ, le divin, alors que Bachir et Hala sont des

⁵³⁶ G. Marcel, *Avoir et Etre II*, op.cit., p. 44

⁵³⁷ A.C., p. 98

⁵³⁸ A.C., p. 71.

symboles de l'humain, de la paix établie entre Chrétiens et Musulmans et d'une réconciliation imaginaire, fondée sur la tolérance et l'amour entre les communautés.

Le rétrécissement de l'existence s'effectue dans *L'Aveugle de la cathédrale*, suivant un mode de réduction selon lequel l'univers perceptible est substitué par deux représentants, la cathédrale et le luth, de même que le monde humain est remplacé par deux personnes, le prêtre et la fillette. A cette restriction des représentants de la réalité correspond l'essor de la symbolisation qui tend à résorber tous les paradoxes dans une vérité universelle absolue. Cependant, cette plénitude est constamment mise en péril par la réalité tyrannique qui lui impose l'épreuve la plus agréable de l'amour et simultanément les lésions inguérissables de la guerre.

L'être-soi-même

Dans *L'Aveugle de la cathédrale* de F. Haïk

L'IDÉALISME ABSOLU

L'exploration *du sentiment de la situation* développé dans *L'Aveugle de la cathédrale* a dévoilé les éléments constitutifs de *l'être-auprès de- l'univers* et de *l'être-avec-autrui*. Pourtant ces éléments ne prennent du sens que d'après leur mode d'intégration dans l'unité totale de *l'être-là* qui dépend de la manière dont cet être se reconnaît et se révèle à lui-même. Cette révélation est d'autant constituante du *savoir-être* qu'elle définit l'horizon des possibilités de *l'être-en-soi* et qu'elle oriente ses interprétations et les sens qu'il attribue aux contingences et aux accidents de la réalité. Heidegger constate que l'explicitation de la quotidienneté « se développe au sein d'un être-compréhensif à l'égard d'une finalité déjà comprise »⁵³⁹. Et, en réalité, c'est ce tout finalisé et déjà révélé qu'il s'agit de mettre en lumière pour pouvoir comprendre les choix de l'aveugle face à l'amour et la guerre.

L'être -à l'écart de- l'univers

La destitution du monde physique ne prend pas dans la conscience de l'aveugle la forme d'un jugement de valeur. Elle correspond plutôt au détachement en tant que mode particulier de *préoccupation* qui détermine ses relations au monde matériel. Cette insensibilité dépasse son caractère ontique immédiat et trouve son explication ontologique dans la conscience de la finitude de tout ce qui est matériel. L'aveugle l'affirme en disant

⁵³⁹ E.T., p. 187.

à la fillette : « La fragilité des choses a souvent dans mon esprit la durée métaphysique comme corollaire »⁵⁴⁰. C'est pourquoi la connaissance objective des objets n'est pas pour l'aveugle digne d'attention puisqu'elle ne saurait dévoiler que les états provisoires des choses et les conditions de vulnérabilité de chacune d'elles. La vérité absolue de leur être, leur « durée métaphysique » devient ainsi inaccessible par les voies des sens.

Cette réduction de l'expérience sensible au niveau microcosmique, nous l'avons repérée aussi dans la constitution de *l'être-au-monde* dans *L'Enfant du Liban*, quoiqu'elle y soit moins exhaustive⁵⁴¹. Mais si cette indifférence au microcosmique est compensée dans cette dernière fiction par l'intensité perceptive, elle prend dans *L'Aveugle de la cathédrale* la forme d'une abstention totale de toute perception, de telle sorte que la sensibilité est quasiment totalement absente dans l'expérience des *étants disponibles* du *monde ambiant*. D'autre part, et toujours selon une perspective existentielle, la différence la plus grande entre les deux romans se situe au niveau macrocosmique. Or, chez M. Labaki, l'ouverture perceptive à l'immensité et le sentiment d'intégration dans l'ordre universel fondent la conscience que l'enfant se fait de sa situation dans le monde et de son soi-même : le sentiment de la situation se fonde dans *L'Enfant du Liban* sur une double intégration de l'être dans l'ordre sensible et dans l'ordre absolu. Bien au contraire, la conscience d'un ordre sensible semble absente dans *L'Aveugle de la cathédrale* et, au lieu de l'association foncière des deux ordres, un antagonisme insurmontable régit les rapports du physique et du spirituel. On dirait que *l'être-auprès de- l'univers* ne peut se reconnaître qu'en tant qu'*être- à l'écart de- l'univers*.

Si la conscience de l'existence est explicitement dans les deux romans d'origine chrétienne, ils développent cependant deux conceptions différentes de la Chrétienté, du

⁵⁴⁰ A.C., p. 60.

⁵⁴¹ Le terme *microcosmique* est utilisé, non selon son acception philosophique renvoyant à l'homme, mais dans le sens plus général des réalités de l'univers sensible.

monde et de l'homme⁵⁴². Si l'union du physique et du spirituel prévaut dans l'œuvre de M. Labaki⁵⁴³, leur *dichotomie* dans la conscience de l'aveugle rappelle la rigueur janséniste d'un Pascal qui dissocie nettement la connaissance objective de la nature de la vraie connaissance⁵⁴⁴, celle de Dieu à laquelle on ne peut accéder que par l'imagination : « Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère dont le centre est partout, et la circonférence nulle part. Enfin, c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée »⁵⁴⁵.

Cette perspective établit une séparation entre les aspects sensibles de l'univers et ce que Pascal appelle leur « réalité », ou ce que l'aveugle considère comme étant leur « ration d'éternité »⁵⁴⁶. C'est pourquoi, contrairement aux structures de l'être dans *L'Enfant du Liban*, l'intégration au monde concret met l'être dans « l'obscurité » et dans les « pièges » de la perception : *l'être-là* de l'aveugle n'a pas ses coordonnées dans l'univers sensible ; il ne les trouve que dans l'au-delà, et son expérience du monde ne s'accomplit que sur le mode de l'imaginaire.

⁵⁴² Une étude plus approfondie des doctrines théologiques et philosophiques pourrait être intéressante, mais elle dépasse le cadre et les visées de notre essai. Nous restreindrons, par conséquent, notre analyse aux configurations de la foi en tant que composantes du sentiment de la situation, sans toutefois prétendre les rattacher aux dogmes qui les ont générées.

⁵⁴³ Dans *Philosophie de l'être*, op.cit, p.182-198, L. De Raeymaeker soutient la thèse de l'unité de l'être, en référence à S. Thomas D'Aquin et à d'autres philosophes. Il conclut, p. 245 que « tout comme la substance de chaque homme contient une composition hylémorphique, cette connaissance est à la fois *sensible*, ou organique, et *intellectuelle*, ou spirituelle. L'élément sensible et l'élément intellectuel ne se trouvent jamais séparés l'un de l'autre, ils forment une *corrélation*. »

⁵⁴⁴ Pascal se montre d'ailleurs sceptique quant à l'accès à cette connaissance. Cf. par exemple op.cit., p.325 « Je regarde de toutes parts, et je ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude. »

⁵⁴⁵ Ibid., p. 301.

⁵⁴⁶ A.C., p. 56.

La plénitude de l'imaginaire

Le bannissement du réel installe, dans la conscience de l'aveugle, le règne impérieux de l'imaginaire qui s'épanouit pleinement, non comme prolongement de la perception, mais sur la base de la négation du réel tant temporellement que spatialement. Nous constatons que l'imagination dans *L'Enfant du Liban* se confond avec le souvenir et qu'elle consiste à restituer le passé réel mais révolu du village ; c'est-à-dire qu'elle ne rompt pas avec la réalité dans laquelle elle puise ses images et son contenu grâce à des évocations rétrospectives. A cette imagination reproductrice d'ordre temporel et affectif s'oppose, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, une imagination plus radicale qui crée un monde tout nouveau, étranger au temps et à l'espace humains et dans lequel l'être abandonne le cours ordinaire des événements et des choses. On dirait que, par sa créativité, cette imagination échappe aux modalités de l'imagination de la matière qui, selon Bachelard, « est plutôt la faculté de déformer les images fournies par la perception »⁵⁴⁷. C'est une imagination qui est aux antipodes de la perception et de la contemplation et dont la genèse aussi bien que la visée, est l'au-delà pur, dépouillé de toute matière.

Grâce à cette *imagination créatrice*, l'aveugle semble vivre perpétuellement dans un rêve selon lequel il se construit une identité et un monde qui soit à lui seul. Il dit : « Je crée des objets, des animaux, des dimensions »⁵⁴⁸, et ces objets deviennent si familiers et si animés qu'ils se transforment en compagnons et partenaires d'un voyage magique : un arc-en-ciel à portée de sa main ; des comètes, des étoiles, des formes et des couleurs qu'il manie à sa guise ; tout un monde qui laisse s'épanouir les possibilités illimitées de l'être⁵⁴⁹. Ces possibilités s'inscrivent sous le signe de la liberté que l'aveugle évoque en toute confiance : « Je peux jongler avec mon univers qui échappe à toutes les lois. Je transforme

⁵⁴⁷ G. Bachelard, *l'air et les songes*, Paris, Lib. José Corti, 1943, p.7.

⁵⁴⁸ A.C. p. 57.

⁵⁴⁹ Cette révélation des possibilités de l'être est explicitée dans le récit que l'aveugle fait de sa vie dans A.C., p.56-61. Elle est par exemple connotée, p.57, par la reprise anaphorique, de « je peux » et la fréquence des verbes d'action « décrocher », « enrouler », « étendre », « laminer », « transformer », etc.

le triangle en cercle. Qui m'en empêchera ? »⁵⁵⁰ Ainsi les divergences des deux romans, du point de vue de la constitution de *l'être soi-même*, deviennent plus sûres, puisque le sentiment de confiance et d'être protégé « d'un bout à l'autre de la vie » est, dans *L'Enfant du Liban*, généré par l'appartenance à la communauté et par la conscience de participation à un ordre total infaillible.

Au contraire, ce sentiment est, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, le fruit d'un rejet total d'autrui et du monde concret. Un tel rejet a certes des conséquences majeures sur l'image de soi-même et peut engendrer ce que M. Augé appelle un *moi fictif* : « Que la relation au monde se fige ou se virtualise, elle soustrait l'identité à l'épreuve de l'altérité. Elle crée ainsi les conditions de la solitude et risque d'engendrer un moi aussi fictif que l'image qu'il se fait des autres »⁵⁵¹. C'est le cas de l'aveugle dont le salut est indépendant de la réalité vécue, puisqu'il est redevable de l'adhérence à un monde fantastique dont l'être est à la fois auteur et citoyen. Cette double signification du possessif dans « mon univers » sous-tend l'image d'un monde inventé et soumis aux seuls désirs de son auteur.

Le fantastique n'est pourtant pas une vision hallucinatoire puisque l'imaginant *sait* qu'il imagine et il s'y livre délibérément en tant que mode privilégié de son *être-au-monde*⁵⁵². Ce monde *fantastique* acquiert sa valeur existentielle grâce à sa subordination à l'au-delà. L'aveugle affirme : « C'est un beau monde, inviolable, presque éternel. Il ne mourra jamais même lorsque je ne serai plus que cendres »⁵⁵³. C'est le monde de l'esprit qui « échappe à toutes les lois »⁵⁵⁴, celles de la matière, et c'est cela qui le rend invulnérable puisqu'il est à l'abri de l'altération du temps et de la finitude des choses.

⁵⁵⁰ A.C., p. 57.

⁵⁵¹ M. Augé, *La guerre des rêves*, op.cit., p. 44.

⁵⁵² Le héros le déclare à plusieurs reprises, A.C., p.57, 59 et 60 : « inventant mon monde à moi », « En moi-même, je construis mon monde », « dans mon imagination », « dans mon esprit ».

⁵⁵³ A.C., p. 57.

⁵⁵⁴ Ibid.

Les certitudes chrétiennes de Bien et de Salut éternel constituent le fondement de ce spiritualisme selon lequel la vie de l'esprit est indépendante des réalités matérielles. Mais, loin de signifier l'adhésion passive à un idéal commun, à une doctrine, ce spiritualisme exprime, dans le cas de l'aveugle, le mode de l'être et le *savoir-être* fondamental qui génère « cette harmonie merveilleuse dans laquelle vivait Bachir »⁵⁵⁵. En effet, sous l'égide des croyances religieuses, il semble garder une place de prédilection à Jésus-Christ dont l'adoration semble condenser l'essence humaine et divine, le début et la fin du destin de tous les humains⁵⁵⁶. Dans l'esprit de l'aveugle, le sens de sa propre vie ne serait rien sans la connaissance du Christ, et cela rappelle les *Pensées* de Pascal :

Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes.⁵⁵⁷

Au centre de cette connaissance du Christ, il y a le mystère de la rédemption à partir duquel nous pourrions comprendre les symboles qui condensent le sentiment de la situation chez l'aveugle, à savoir celui du prêtre et celui de la fillette. Or, l'aveugle associe la rédemption à une *structure mythique* qui englobe l'hostie, la cathédrale et le prêtre. Il croit en la présence *réelle* du Christ dans le « pain-chair »⁵⁵⁸, et cela peut expliquer son acharnement à sauvegarder la boîte de l'hostie, lors de l'assaut de la cathédrale, alors qu'il oublie son précieux luth. La consécration de l'hostie est le renouvellement continu de la rédemption ; elle est si majestueusement accomplie par un messager désigné « depuis deux mille ans »⁵⁵⁹ que l'aveugle en est extasié : « Avec quelle volupté Jésus-Christ doit se laisser transformer en pain, en vin, entre ces mains presque magiciennes »⁵⁶⁰. Si le recours aux *Pensées* de Pascal nous aide à mieux comprendre les configurations de la

⁵⁵⁵ A.C., p. 54.

⁵⁵⁶ Cf. des exemples de cette prédilection dans A.C., p. 53, 58, 61, 64 et 71.

⁵⁵⁷ B. Pascal, op.cit., pensée 547, p. 448.

⁵⁵⁸ A.C., p. 53.

⁵⁵⁹ A.C., p. 58.

⁵⁶⁰ Ibid.

conscience de l'aveugle, il sera utile d'en citer l'extrait suivant : « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce Médiateur, est ôtée toute communication avec Dieu »⁵⁶¹. Quand le narrateur explique le rang qu'occupe le prêtre dans les représentations du héros : « Il était pour lui comme le Christ », nous pouvons interpréter cette comparaison comme une délégation de pouvoir pour un objet déterminé, selon laquelle le prêtre serait le médiateur délégué par l'auguste Médiateur afin qu'il assure la communication, par l'hostie, entre Lui et les humains. Et c'est cette consécration, cette existence réelle du rédempteur, qui procure à la cathédrale son caractère sacré et au prêtre sa valeur symbolique.

Précisons que cette conception mythique de l'hostie est intégrée dans la conscience de l'être en tant que vérité absolue qui organise le monde, prescrit les relations entre les humains eux-mêmes et leur permet de communiquer avec la Providence. En revanche, si l'aveugle est si fidèle aux valeurs fondamentales de la Chrétienté, il ne se montre pas si conformiste à l'égard de la tradition religieuse. Il s'indigne et conteste la valeur des images saintes :

Ceux qui voient, comment ont-ils pu cerner les traits de Dieu ? Vous autres, Musulmans, vous êtes mieux que nous sous ce rapport. Lorsque je touche le crucifix et que mes doigts suivent les contours du supplicé, ces doigts ne me disent pas que c'est un corps humain. C'est plutôt une grande idée faite pour durer afin que les hommes ne se haïssent pas.⁵⁶²

Ces interrogations ne manquent pas de faire écho au libéralisme de son initiateur, le prêtre ; mais leur intérêt majeur est de confirmer de nouveau le caractère spiritualiste qui façonne la conscience de l'être, ses rapports au monde et aux hommes, mais aussi et plus profondément, son identité et l'image de soi-même qu'il se construit. Il semble que les trois pôles de l'imaginaire bouclent l'univers de l'aveugle sur le *rêve* d'un monde fantastique qui a sa transcendance dans une structure *mythique* et dont l'expression

⁵⁶¹ B. Pascal, op.cit., pensée 547, p. 448.

⁵⁶² A.C., p. 61.

artistique se manifeste par le chant et la musique⁵⁶³. C'est en rapport avec les structures de cet imaginaire que l'image de soi se construit et pourrait être dévoilée.

L'identité fictive

Sous l'effet du spiritualisme qui régit le sentiment de la situation dans *L'Aveugle de la cathédrale*, il n'y a d'authenticité que dans la sphère de l'esprit ; il n'y a de vérité ni de salut que dans Jésus-Christ. Il est naturel, selon cette perspective, que l'imaginaire se déploie perpétuellement et que la matérialité s'en trouve détrônée. Mais le contenu des images ainsi formées subit à son tour les effets de la spiritualisation. L'aveugle l'atteste lui-même en décrivant sa maison virtuelle :

[...] des fenêtres donnant sur l'éternité, à foison. Je l'érige moi-même de la façon la plus simple. Pas d'arbre à arracher, aucune rivière à détourner, aucun rocher à faire sauter. Dans mon imagination, tout doit prendre son vol, même une maison. C'est ainsi que l'homme monte à la rencontre de l'espoir.⁵⁶⁴

L'imagination du concret est ainsi dépouillée de sa consistance matérielle pour devenir le point de départ vers une imagination seconde, celle d'un *vol* double, au-delà de la matérialité des choses, et au-delà des contraintes corporelles dont l'homme doit s'affranchir pour pouvoir *monter* « à la rencontre de l'espoir », c'est-à-dire à la rencontre de Jésus-Christ. Cette interprétation est confirmée par la confession de l'aveugle : « Il m'arrive de percevoir mon âme à l'intérieur de moi-même comme dans une cage »⁵⁶⁵. Cette ascension de l'esprit est aussi perceptible dans le chant de l'aveugle, et la fillette ne manque pas de s'en apercevoir ; preuve en est son monologue intérieur : « Ce don de faire éclater le réel, de le transformer en musique était prodigieux. Les objets qu'il touchait ou décrivait devenaient ailés »⁵⁶⁶. Mais, à part cette sublimation des objets, et en dépit de

⁵⁶³ Cf. dans M. Augé, op.cit., p.77-87, les développements concernant ces trois pôles qui sont « le rêve, le mythe et la création littéraire. » Sans prétendre expliquer l'être ethnographiquement, nous nous référons à ces trois pôles afin de mettre en relief l'emprise de l'imagination sur les structures de l'être.

⁵⁶⁴ A.C., p. 60.

⁵⁶⁵ Ibid.

⁵⁶⁶ A.C., p. 72.

l'arrogance de la matière et des affects, l'être se perçoit comme esprit affranchi de la corporéité.

En concordance avec le même mode de l'imaginaire, l'aveugle se reconstruit une *identité fictive* qui s'instaure sur la base du reniement de son appartenance humaine. « Je suis né dans un nid d'hirondelles »⁵⁶⁷, dit-il, et un peu plus tard, « Oui, je suis un bâtard dont nul ne connaît l'origine. J'ai dû tomber du nid d'hirondelles et, depuis lors, j'appartiens à la société humaine où je suis entré en fraude, par effraction »⁵⁶⁸.

L'identité fictive du « je » pourrait être interprétée à travers une double association de cette image de la chute dans le monde humain. La première est celle, antithétique, par rapport à l'image du vol et de l'élévation, selon laquelle l'être serait purement spirituel et sa corporéité ne serait qu'une chute accidentelle qu'il tend à surpasser en échappant à sa « cage » et en regagnant son pays d'origine. Cette association des images propres à l'imaginaire individuel n'est en réalité qu'une appropriation des représentations de l'imaginaire collectif et des croyances religieuses et théologiques⁵⁶⁹. D'où la deuxième association à deux images relatives à ces croyances. Premièrement l'image de la chute originelle d'après laquelle la vie terrestre et corporelle est une peine d'exil imposée à l'âme pécheresse. Cette image est aussi constitutive de la conscience telle qu'elle se construit dans *Khamsin*, en tant que reproduction des « mythes de chute, de chaos, d'exil, d'aveuglement divin, directement accessibles à une histoire comparée des religions »⁵⁷⁰.

Il faut noter, à ce propos, que cette image est absente de l'univers fictionnel de *L'Enfant du Liban* ; et cette comparaison suscite des interrogations sur le rapport entre la difformité (les pieds-bots de Manal et la cécité de Bachir) et l'émergence de ces

⁵⁶⁷ A.C., p. 60.

⁵⁶⁸ Ibid.

⁵⁶⁹ Cf. dans M. Augé, op.cit., p. 125-132 l'interprétation des relations entre « l'imaginaire et la mémoire collectifs (IMC) » et « l'imaginaire et la mémoire individuels (IMI) ».

⁵⁷⁰ P. Ricœur, *Finitude et culpabilité I*, op.cit., p. 10.

représentations *mythiques* aux niveaux individuel et social. Deuxièmement, l'image métaphorique enracinée dans la culture arabe, et notamment islamique, selon laquelle les enfants sont les oiseaux du paradis, autrement dit, des anges. En raison du concours de toutes ces associations d'ordre individuel et socioculturel, le lecteur trouve intelligible que l'aveugle se soit construit l'identité fictive d'un esprit déchu. Cette image est d'autant plus concevable que l'aveugle est perçu par les autres comme un être différent, perception validée dans l'esprit de l'aveugle par le prêtre qui « a toujours raison »⁵⁷¹ et qui affirme aux religieuses de l'Orphelinat : « C'est un enfant singulier. Il est différent des autres aveugles »⁵⁷².

La lumière intérieure

L'image de l'être spirituel a dans *L'Aveugle de la cathédrale*, pour extension, celle de la lumière qui manifeste la structure fondamentale de *l'être-au-monde*, que nous avons appelé *l'être -à l'écart de- l'univers*, en tant que sentiment d'intégration dans le monde de l'absolu. Sans trop insister sur la dimension chrétienne de l'association de la lumière aux images de la divinité, nous nous astreignons à en dégager les aspects et le rôle en ce qui concerne les structures de *l'être-soi-même* selon la dialectique identité / altérité ou plus largement des deux points de vue de l'individu et de la collectivité.

Du point de vue de l'image de soi, l'aveugle dissocie nettement, selon la même dichotomie du physique et du spirituel, entre la lumière perceptible et la lumière intérieure. A la question de la fillette : « Tu es aveugle de naissance ? », il répond : « Oui,...je n'ai jamais connu la lumière. Mais il y a en moi une grande lumière. Elle est pour moi seul »⁵⁷³. Cette lumière qu'il a pour lui seul n'est pas la lueur commune du jour que les gens perçoivent à l'extérieur d'eux-mêmes. Sa lumière intérieure n'est pourtant ni un leurre de

⁵⁷¹ A.C., p. 60.

⁵⁷² A.C., p. 59.

⁵⁷³ A.C., p. 26.

mystification ni une réaction défensive de son amour-propre. Elle est inhérente à la structure de son être parce que c'est à partir de son expérience de cette lumière que se révèle son *être-là*, de sorte que cette expérience remplit, pour lui, le rôle que joue, pour chacun, l'expérience du monde extérieur. La lumière est pour l'harmonie de l'être un leitmotiv plus consistant et plus significatif que le chant et la musique du luth, puisque la musique acquiert sa valeur, non en raison de son caractère concret, mais grâce à sa capacité symbolique d'expression d'une autre réalité qui n'est que la lumière⁵⁷⁴.

Du point de vue de l'altérité, rappelons que le mode principal de *l'être-avec-autrui* est celui de l'indifférence et de « l'ostracisme volontaire », de sorte que l'impact de l'altérité se restreint, à l'état latent, dans l'identification aux idéaux et aux valeurs d'une communauté quasiment absente de la conscience de l'aveugle. En revanche, le lecteur reconnaît l'identité du héros en tant qu'*identité narrative* qui est la résultante de « la corrélation nécessaire entre intrigue et personnage »⁵⁷⁵. C'est pourquoi il serait utile à la compréhension de l'être de mettre en lumière l'image de l'aveugle telle qu'elle est perçue par d'autres personnages et par le narrateur, autrement dit, selon le *modèle représentationnel* construit dans la fiction.

Le leitmotiv de la *lumière divine* qui anime l'intériorité du héros devient de plus en plus caractéristique de la modélisation grâce à sa ratification par les autres points de vue représentés dans le dispositif fictionnel. Et d'abord, la fillette perçoit le rayonnement de l'aveugle dès leurs premières rencontres : « Il a souri, et tout son visage s'est éclairé d'une lueur presque angélique »⁵⁷⁶. Et aussi pendant leur réclusion : « Elle voyait deux points lumineux dans les yeux de Bachir. Cette nuit était différente des autres nuits. La lumière

⁵⁷⁴ Les images de la lumière reviennent dans le roman à plusieurs reprises. Cf. par exemple, A.C., p.29 : « Elles sont en moi, les étoiles [...] » ; et p.56 : « Mon âme est alors toute pleine de lumière [...]. Mais je sais que le soleil est à moi seul [...] Ses rayons tapissent mon intérieur. Ils me brûlent. Ils me vivifient, et je ne connais pas de bonheur plus grand ».

⁵⁷⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.174. Pour plus de détails, cf. p.167-198 : « Le soi et l'identité narrative ».

⁵⁷⁶ A.C., p. 25.

restait perceptible sous les ténèbres comme la chair sous la soie »⁵⁷⁷. Ces impressions de la fillette auraient pu être imputées à l'émerveillement de l'amour, mais d'autres personnes ne manquent pas d'admirer ce rayonnement. C'est le cas de l'épicier lors de leur première rencontre : « Il a semblé à l'épicier que son visage n'était pas un visage d'homme, mais comme un contour terrestre donné à un fluide divin. « Un saint », a-t-il pensé »⁵⁷⁸. Et, en arrivant chez lui avec les deux réfugiés, il essaie de persuader sa femme de les abriter.

- C'est un aveugle, une sorte de saint, annonce-t-il. Viens voir.
Et elle avait vu ce qu'avait vu son mari : un nimbe étrange entourait le visage de Bachir.⁵⁷⁹

Selon toutes ces perspectives et la sienne propre, l'aveugle n'appartient pas à ce monde. Est-ce un spiritualiste, un élu, un ange, un saint ? Le modèle représentationnel suscite chez le lecteur de telles interrogations au travers desquelles se confirme le mysticisme de l'aveugle, attesté par le prêtre. Bachir dit à la fillette : « Le prêtre sait tout ça. C'est pourquoi il me dit tout le temps que je suis un mystique »⁵⁸⁰. Ce *mysticisme* devient le fondement de *l'être-là* et le foyer des *préoccupations* de *l'être-au-monde* qui ne trouve son salut que selon le mode d'être –à l'écart du- monde. Cependant, la coquille spirituelle des temps paisibles est menacée par l'épreuve des deux forces les plus arrogantes de la réalité, l'amour et la guerre.

La tentation

En proie à l'antagonisme de sa double constitution physique et spirituelle, l'homme tente incessamment de retrouver l'impossible réconciliation entre le relatif et l'absolu, l'éphémère et l'éternel, telle que la suggérait Baudelaire :

⁵⁷⁷ A.C., p. 65. Cf. aussi, p. 107 : « Il a tourné son visage vers elle. Ses yeux polarisaient tout le soleil, tout l'azur. On eût dit des yeux taillés dans le diamant. »

⁵⁷⁸ A.C., p. 89.

⁵⁷⁹ A.C., p. 90.

⁵⁸⁰ A.C., p. 58.

Et nous allons, suivant le rythme de la lame,
Berçant notre infini sur le fini des mers⁵⁸¹

Pourtant, tout au long de son voyage, depuis son initiation à dix ans jusqu'à l'âge de vingt-sept ans, l'aveugle se délecte dans la quiétude d'une illusoire compatibilité entre le mysticisme et une réalité réduite à des symboles. On dirait que l'être vit jusqu'alors sa propre vérité sur le mode de la dissimulation puisque cette vérité n'est pas encore mise à l'épreuve du paradoxe de la réalité. L'expérience de l'inévitable réalité constitue le seul élément capable d'authentifier l'être comme étant un *être -à l'écart du- monde* et qui consacre le triomphe de *l'être* et la défaite de *l'existence*.

La première épreuve, celle de la guerre, détruit les trois symboles réels qui relient le mystique à la terre, et raffermir ses certitudes relatives à l'inadéquation fatale entre le monde physique et l'au-delà. Et, perdant ses attaches à la vie, il récupère pleinement sa nature spirituelle :

Ils ne pourront jamais brûler l'âme de la cathédrale. Ils peuvent calciner les pierres, réduire en cendres les bancs, l'autel, le cadavre du prêtre, même la boîte contenant l'hostie, même le crucifix du bronze. Mais l'âme de la cathédrale restera toujours là tant que Dieu est là [...] ⁵⁸²

C'est par l'effet de la guerre que l'être accède au vrai spiritualisme tout en dissipant la confusion entre le symbolisant et la valeur symbolique. Il comprend enfin que l'hostie, la cathédrale et le prêtre ne se confondent pas avec la Rédemption, ni la Providence, ni Jésus-Christ, et qu'ils ne sont que des représentants multiples, concrets et vulnérables d'une vérité unique, abstraite et éternelle. Mais ce triomphe de l'être, par sa révélation, sous-tend inmanquablement l'anéantissement de son *existence* en tant qu'*être-au-monde*.

La fillette comprend intuitivement la modification de l'aveugle, et son monologue intérieur le montre bien :

Il vivait dans l'abstrait. Elle voulait le ramener à la réalité. Qu'il vibre par elle !
Elle désirait ardemment qu'il fût à elle seule. Ni l'orphelinat ni aucun prêtre ni

⁵⁸¹ Ch. Baudelaire, op.cit., « Le voyage », p. 170

⁵⁸² A.C., p. 98.

aucun ami ne pourrait le réconcilier avec lui-même. Elle seule en était capable, parce qu'elle seule, après le prêtre, lui avait donné un peu de chaleur humaine.⁵⁸³

Ce projet de la fille est, en effet, l'ultime appel de la vie, à la vie terrestre pleine, cependant, de séductions et de délices. Cette tentation est la seconde épreuve à laquelle est soumis le mystique, certes la plus difficile. Mais, toujours égal à lui-même, Bachir, n'ayant que faire « de cette coulée de chair promise aux félicités terrestres »⁵⁸⁴, se montre plus intransigeant que jamais. Quand la fillette lui lance enfin sa tentative de bouderie amoureuse : « Je crois que tu ne m'as jamais vue comme un être humain », il répond sans la moindre hésitation : « C'est vrai. Je te l'ai d'ailleurs dit »⁵⁸⁵. Ne pouvant enfermer son être dans la finitude d'un amour humain, l'aveugle spiritualise cet amour tout en l'intégrant à l'amour divin et tout en « désincarnant » en symbole la fille aimée. Mais l'ultime *révélation de l'être* démystifie tous les symboles et dissocie nettement entre la valeur symbolisée et la présence matérielle du support symbolisant. Selon cette rupture, Hala et Bachir seraient unis spirituellement, en tant que symbolisation de la paix et de l'amour entre les communautés, sans que soit nécessaire leur union de fait, en tant que personnes humaines. C'est pourquoi la dernière tentative de la fillette est vouée à l'échec :

- Tu as dit aussi que nous sommes deux symboles. Comment pouvons-nous l'être en nous séparant ? - Pour les barbares, il n'y a pas de symboles. Le feu a tout dévoré. Cette haine qui remonte du fond des âges n'est pas une haine comme les autres. C'est une haine terrible, inexorable.⁵⁸⁶

Ce cri lancé par l'aveugle, sonne le glas de l'espérance et annonce la défaite des symboles, en tant que médiateurs possibles entre l'humain et le divin, entre la décadence de la réalité et l'élévation des valeurs transcendantes. Par l'assassinat du héros s'écroule le dernier symbole.

⁵⁸³ A.C., p. 88.

⁵⁸⁴ A.C., p. 99.

⁵⁸⁵ A.C., p. 100.

⁵⁸⁶ A.C., p. 107.

Nous avons vu que le *symbole* est à la base de la constitution idéologique de *l'être-au-monde* dans *L'Enfant du Liban* comme dans *L'Aveugle de la cathédrale*. Cette place accordée au symbole dans les deux fictions renvoie à sa consécration dans l'imaginaire individuel et collectif et constituerait certes un thème riche en significations pour une étude anthropologique qui s'intéresserait à explorer tant le mysticisme millénaire de ces populations (certifiée par l'Histoire et par les orientalistes) que leur irrationalisme (dont les romans de M. Labaki font l'éloge), leurs superstitions et leur foi inébranlable aux mystères que « dénonce » *Khamsin*. Dans les limites de notre approche existentielle, nous pouvons dire que cette importance du *symbole* montre que l'accès à la connaissance du monde et de soi n'est, dans les deux fictions, ni réalisable ni modifiable par l'effet de l'expérience ou du contact direct avec la réalité objective. On dirait que, sous l'égide de cet *idéal abstrait*, au lieu d'être champ de connaissance, la réalité devient source de menace de la Connaissance. Cependant, notre étude du symbole dans les deux œuvres a montré une différence de nature et de rapport entre le symbolisant et le symbolisé, d'où l'opposition entre la mort tragique de l'aveugle et ce que nous avons appelé la « métamorphose » de l'enfant, sa renaissance. La fiction est ainsi le champ illimité de possibilités humaines et de choix dont la validité n'est redevable qu'à leur insertion pragmatique dans le système représentationnel cohérent.

La passivité

La première conclusion à formuler sur la structure de l'être, telle qu'elle est développée dans *L'Aveugle de la cathédrale*, est celle d'une loi fondamentale de la nature humaine selon laquelle l'homme est porté inévitablement vers l'absolu, vers la vie éternelle. Dès lors, toutes les activités sont fortuites, toutes les ambitions sont vaines, toutes les satisfactions sont mensongères si elles ne se conforment pas à cette orientation

naturelle de l'homme vers sa finalité qu'il ne comble que par l'union de son être à Dieu, Etre infini et éternel. La connaissance de soi n'est autre que la saisie de cette valeur absolue dont la révélation ne dépend d'aucune connaissance objective du monde ni des expériences multiples de la relativité qui encombrant la vie des individus. Mais, paradoxalement, c'est cette épreuve de la dépendance physique et psychique aux conditions matérielles de l'existence qui incite l'homme à découvrir, en soi, sa vérité spirituelle qui forge son indépendance et son salut. Nous constatons que cette conception régit également la conscience de soi et du monde telle qu'elle se construit au travers de l'expérience fictionnelle de *L'Enfant du Liban*. Cependant, ce rapprochement n'excède pas la compréhension de la nature de l'homme et de ses finalités conformément aux dogmes du Christianisme. Hormis cela, les deux romans sont profondément discordants quant aux structures de *l'être-au-monde* et quant à ses relations avec l'univers, avec autrui et avec soi-même, et même quant à ses modes d'accès à la Vérité absolue.

La discordance essentielle qui génère les autres différences se manifeste d'ailleurs dans les relations entre le monde sensible et le monde spirituel. Or, ces deux mondes se trouvent en corrélation dans *L'Enfant du Liban*, de sorte que l'intégration dans l'ordre des êtres nécessite le passage obligé vers l'ordre absolu. Cette participation à l'ordre sensible embrasse la communauté humaine et sous-tend l'acceptation inconditionnelle de la réalité quels qu'en soient les heurs et les malheurs. La connaissance de soi et le salut ne sont acquis qu'au prix de la résignation d'un homme qui assume simultanément sa double nature physique et spirituelle. Bien au contraire, l'antagonisme des deux mondes dans *L'Aveugle de la cathédrale* est tellement irrévocable que l'être ne peut conquérir sa valeur absolue qu'à condition de rompre ses attaches avec l'univers et avec autrui. Cet idéalisme bannit les compromis possibles entre l'être et l'existence, cette dernière étant le piège de l'être et sa prison. Le compromis, celui de la présence d'intermédiaires entre l'homme et

Dieu, peut longtemps rassurer l'esprit par la puissance des symboles. Mais le réel est si monstrueux qu'il détruit même les symboles et abolit toute communication avec la Providence.

La représentation de la guerre dans ces deux fictions littéraires est celle d'une situation qui pose dans toute son acuité la problématique de l'existence et de l'être. Pourtant, ce n'est pas la guerre qui génère une conscience déterminée de *l'être-au-monde* ; elle est la crise qui met à l'épreuve un sentiment de la situation préalablement *construit*, le fait émerger tout en élucidant les possibilités de l'être et ses choix. C'est la structure totale de la conscience qui conditionne les réactions de l'homme vis-à-vis de la guerre, à partir du type d'interprétation qu'il en élabore, en référence à cette structure. Ainsi, la guerre est perçue dans *L'Enfant du Liban* comme un malheur inexplicable que l'être subit au même titre que tous les dérèglements de sa vie matérielle, et auquel il remédie par l'amour de l'autre qui le rapproche de Dieu. Cette attitude est fondamentalement opposée au refus radical d'une réalité sévie par le mal et à l'intransigeance de l'idéalisme qui surplombe, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, l'être et l'existence.

En dépit de toutes ces divergences, il semble que les deux fictions construisent deux manifestations qui renvoient dialectiquement à la même attitude de l'être à l'égard de l'existence : la *passivité*. La première est celle du « pâtre » et de la résignation à la guerre et aux conditions extérieures de la vie afin que l'homme mérite l'intégration à la paix éternelle à laquelle il est prédestiné. La seconde manifestation de la passivité se perpétue dans *L'Aveugle de la cathédrale* en tant qu'abdication totale de la vie qui ne vaut pas d'être vécue, puisqu'elle n'est pas conforme à l'idéal divin. Selon ces deux formes de réceptivité, la personne humaine semble n'avoir aucune prise ni sur le déroulement de sa vie réelle, ni sur la formation de sa conscience et de ses idéaux.

Deuxième partie (II)

Troisième séquence (C)

Le sentiment de la situation

dans *KHAMSIN*

de Jocelyne AWAD

Ou

L'ÉNIGME DU MOI

Prédéterminé dans sa nature et sa finalité, *l'être-au-monde* ne se perçoit, dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale*, que selon le mode de la passivité qui détermine la sérénité d'un enfant contemplatif ou la quiétude d'un aveugle mystique. En tant que désordre dans le premier cas, mal absolu dans le second, la guerre frappe de consternation l'être, de telle sorte que cette expérience se répercute dans une âme solitaire, en proie au conflit entre la nullité de l'existence et la plénitude de l'être. D'une toute autre façon, la fiction développe dans *Khamsin* une expérience tenace de la praxis et de la révolte contre les prédéterminations biologiques, sociales et mythiques. L'héroïne refuse, tel Œdipe, de se résigner à son sort, et se lance dans une action fiévreuse dans et contre le monde afin d'éprouver la réalité, de se découvrir et de forger, elle-même, son propre destin et sa « vérité ».

On dirait que l'enjeu est, dans les deux premiers romans, celui d'une plénitude d'être menacée par la contingence, alors que c'est à travers l'interminable épreuve de cette contingence que, dans *Khamsin*, l'être se révèle et se construit. L'héroïne « cherche à être »⁵⁸⁷, à conquérir sa propre identité, non dans la solitude et le recueillement, mais par une action non moins acharnée que la réalité de cette partie du monde, « terre où règne l'imprévu »⁵⁸⁸, terre « pétrie d'encens, de cendre et de sang »⁵⁸⁹. L'énigme du moi n'est déchiffrable, selon cette perspective, que par la restitution des relations que l'héroïne entretient avec l'univers et avec les autres, et par la manière dont s'élabore la conscience de ces relations et de sa place au monde.

⁵⁸⁷ C'est ainsi que, dans S. De Beauvoir, *Le Sang des autres*, Paris, Gallimard, 1945, p.191, le peintre, Marcel, résume la vie de son épouse et de beaucoup d'autres personnages.

⁵⁸⁸ J. Awad, *Carrefour des prophètes*, op.cit., p.224.

⁵⁸⁹ *Kn.*, p. 280

Deuxième partie – 3ème séquence – Section 1

L'être-auprès de- l'univers

Dans *Khamsin* de J. Awad

LA CONSTITUTION PRAGMATIQUE DU MONDE

La connaissance de l'univers, telle qu'elle s'élabore dans *L'Enfant du Liban*, est le résultat d'une expérience perceptive et contemplative de l'immensité, alors qu'elle devient dans *L'Aveugle de la cathédrale* le fruit d'une imagination qui bannit le contact avec la réalité physique du monde. Cependant, en dépit de cette disparité des moyens d'accès qu'elles privilégient, les deux fictions instaurent également les deux expériences de la participation et de l'abstention sur le même principe d'une réalité déjà organisée qu'il revient à l'homme de découvrir ou d'ignorer selon le même mode de la réceptivité. A ce monde préétabli et ordonné s'oppose dans *Khamsin* un univers dont la connaissance est à construire selon le mode phénoménologique de l'action qui ne s'épuise qu'à l'échelle de l'intégralité d'une expérience personnelle. M. Merleau-Ponty constate :

Tout change lorsqu'une philosophie phénoménologique ou existentielle se donne pour tâche, non pas d'expliquer le monde ou d'en découvrir les « conditions de possibilité », mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée *sur* le monde⁵⁹⁰.

C'est ce type de philosophie latente qui est à l'origine de l'expérience déployée dans la fiction de J. Awad ; or, le « contact avec le monde » n'est pas de l'ordre psychologique ni behavioriste d'une réaction aux stimuli de l'environnement qui gardent l'initiative et constituent le point de départ de la perception et de la connaissance. Celle-ci devient dans *Khamsin* une mise en synergie cognitive selon laquelle l'être produit des

⁵⁹⁰ *Sens et non-sens*, op.cit., p. 48.

représentations et les reçoit, c'est-à-dire qu'il reconstruit son monde environnant et l'interprète en y projetant ses buts d'action et ses propres critères de signification.

Ce modèle interactif et projectif de la relation au monde, P. Ricœur le formule, en se référant à Husserl, comme étant une « constitution pragmatique du monde de la vie »⁵⁹¹. Nous avons adopté cette formulation comme titre de cette section pour mettre en relief des caractéristiques que nous jugeons fondamentales de *l'être-auprès de- l'univers* édifié dans *Khamsin*. Et, en premier lieu, qu'il s'agit, non de la conscience d'un monde tout fait indépendamment du contact et de la présence de la personne consciente, mais d'une *constitution* tributaire de la perspective et des choix de cette personne. En deuxième lieu, que le rôle de l'action est déterminant dans la modélisation de l'image du monde, qui s'élabore suivant une orientation *pragmatique* dans laquelle l'action ne se restreint pas à son aspect opérationnel, mais embrasse toute sa sphère de l'intentionnalité, du choix et du projet. Et en troisième lieu, qu'il ne s'agit pas, dans cette fiction, de l'univers en tant qu'entité macrocosmique ordonnée, ni comme une totalité dont il faudrait saisir la « vérité » et les secrets : c'est le *monde de la vie*, d'une vie réelle, nécessairement particulière et dépendant en grande partie des buts et des préoccupations de la personne elle-même.

L'héroïne de *Khamsin* ne prétend pas se situer dans un univers illimité qui la dépasse et qu'elle ignore complètement, comme nous l'avons vu dans le cas de *L'Enfant du Liban* et dans celui de *L'Aveugle de la cathédrale*. Elle cherche plus modestement à trouver sa place dans un monde où toute réalité n'a ni présence ni signification que dans la mesure où elle s'inscrit sur le trajet de sa quête et du hasard de ses aventures. Pourtant, cette dimension pragmatique de la découverte ne signifie pas la réduction du monde à un niveau ontique, celui des innombrables places, endroits et lieux qu'elle a fréquentés en

⁵⁹¹ J.-P. Changeux et P. Ricœur, *La Nature et la règle*, op.cit., p.99.

amont de ses déplacements et de ses fugues successives. Ces parcelles du monde ambiant font partie de ce que Heidegger appelle « l'horizon de la banalité quotidienne et ordinaire »⁵⁹², cet horizon qui a souvent rapport à l'aspect ontique, immédiat et utilitaire du monde. Mais, dialectiquement, c'est à partir de cette quotidienneté que l'être découvre le monde comme *phénomène* et qu'il se situe et se comprend en fonction des relations qu'il entretient avec lui. C'est pourquoi, la dimension pragmatique de l'expérience de l'héroïne ne sera pas visée en elle-même, mais en tant que champ de manifestation des *préoccupations* profondes de *l'être-auprès de- l'univers* qui fondent la valeur ontologique de l'expérience.

Le primat de l'action

Si l'être se situe sciemment, dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale*, par rapport à la totalité d'un univers dépendant à son tour d'une vérité supranaturelle infaillible, il faut noter que l'héroïne de *Khamsin* ne se pose jamais de questions explicites sur ses rapports à l'univers. Reniée par son père et rejetée par sa communauté, elle semble dépourvue du patrimoine *culturel* et du support *social* qui ont servi de référence à la révélation de *l'être-au-monde* dans les deux premières fictions. On dirait que c'est, au contraire, en aval des expériences d'une vie entière qu'une découverte lente et progressive dépose dans l'âme de l'héroïne l'image qu'elle se fait de sa place dans l'univers. Seule face à un monde en effervescence, elle se trouve souvent enlisée dans des situations hasardeuses et dans des tourbillons d'événements qui rendent sa quête du moi plus énigmatique et plus aléatoire.

Une vie tellement agitée met, certes, au premier plan les préoccupations de survie et d'adaptation à la contingence selon lesquelles toute l'activité intérieure est orientée vers

⁵⁹² E.T., p. 89.

les exigences pragmatiques des innombrables situations extérieures que l'héroïne doit affronter. Les réalités découvertes par la naïve villageoise sont essentiellement d'ordre culturel, historique et ethnique, de telle sorte que l'expérience du monde semble être happée par l'arrogance du social, au détriment du *sentiment de la situation* vis-à-vis de l'univers. Cependant, si ce sentiment est reçu aprioriquement dès l'enfance dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale*, en tant que *préacquis* et en tant que « provision » de l'être en butte à la réalité menaçante, il est fondamentalement différent dans *Khamsin* de par son contenu et de par ses manières de construction. Différent, parce qu'il se construit justement au sein de ces confrontations avec la réalité et au travers de toutes les épreuves particulières et les découvertes successives de telle ou telle particularités de l'univers. C'est ainsi que les configurations du sentiment de *l'être-auprès de- l'univers* ont à être dégagées d'après leur agencement ontologique et tout en faisant abstraction de la succession « réelle » des lieux, des pays, des villes, des endroits et des actions dont la valeur est de l'ordre de l'ontique et du quotidien.

Le néant de l'être

Avant qu'elle ne prenne conscience d'elle-même, en tant qu'être humain, « l'enfant tarée » semble, tel que nous l'avons vu dans la première partie, s'adapter à son sort de bête rampante, habituée à se tapir dans un coin obscur, loin des yeux de son père et de ses visiteurs⁵⁹³. Cette première étape végétative de sa vie peut faire penser à un vide de la conscience, un néant de l'être qui existe selon le mode de la pure subsistance, faute des préoccupations qui fondent les structures de *l'être-au-monde* et en témoignent à la fois. Ce néant de l'être est d'autant plus intelligible si l'on songe que l'enfant, séquestrée jusqu'à l'âge de neuf ans, n'a aucune expérience directe du monde dont elle ne pourrait construire

⁵⁹³ Cf. ici, p. 111.

qu'une représentation vague d'un milieu étranger pour lequel elle n'a ni *préoccupation* ni *prévoyance*.

Cependant, cette séquestration n'en reste pas moins la première expérience de l'existence et du monde ambiant, même si celui-ci s'astreint au coin sombre de la pièce à l'odeur infecte. « C'était là aussi qu'elle passait le plus clair de son temps l'hiver, tapie comme un animal, à ne rien faire »⁵⁹⁴, comme si c'était son monde propre, le seul qui soit naturellement réservé à « l'enfant-monstre »⁵⁹⁵. Prisonnière de sa condition anatomique et de sa tare physique, elle se familiarise avec ce statut et avec l'humble monde qui lui est assigné, de sorte qu'elle n'envisage guère d'autres possibilités ni pour son être ni pour son univers, c'est-à-dire que selon la terminologie heideggérienne, son *être-là* est encore perdu dans les futiles *préoccupations de la quotidienneté* : « La préoccupation est ce qu'elle est grâce à notre familiarité avec le monde. C'est cette familiarité qui permet à l'être-là de se perdre dans l'étant intramondain qu'il rencontre ou, encore, d'être « absorbé » par cet étant »⁵⁹⁶.

Mais la familiarité avec l'existence végétative est poussée, dans le cas de l'héroïne de *Khamsin*, vers l'extrême négation de *l'être-là*, à tel point qu'il devient impossible que *l'être-au-monde* puisse être révélé au cours de cette étape de la vie. C'est dans cette « référentialité » de *l'être-là* que réside, à notre avis, la genèse de l'opposition entre l'univers de *Khamsin* et ceux de *L'Enfant du Liban* et de *L'Aveugle de la cathédrale* dans lesquels la révélation de *l'être-au-monde* se trouve déjà accomplie, dès l'âge de six et dix ans. Autrement dit, l'enjeu existentiel de ces deux fictions est celui de la solidité des structures permanentes de la cognition construites pendant l'enfance, et l'impact de leur confrontation à l'Histoire et à la contingence. Inversement, *Khamsin* est l'histoire d'une constitution dynamique de l'être, qui commence à dix ans, et se perpétue à travers les

⁵⁹⁴ *Kn.*, p. 28,29.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ *E.T.*, p. 101.

épreuves de la réalité. Ainsi, ce n'est qu'ultérieurement, lors de sa *métamorphose* et de sa *révolte*⁵⁹⁷, que l'héroïne prend conscience de l'inadéquation du monde de son enfance végétative qui devient alors cachot de l'être nouveau et négation de l'univers « vrai ». Cette première expérience serait perçue par l'être révolté comme un exil dans « l'anti-monde » qui se perpétue par d'autres exils, non moins cruels, si bien que le *sentiment de la situation* auprès de l'univers dans *Khamsin* ne peut être saisi qu'à partir de la dialectique du monde et de « l'anti-monde ».

La prison originelle

Précisions, tout d'abord, que les dimensions du monde se restreignent à ses rapports avec l'héroïne, avec la *place* que celle-ci s'assigne, non comme cadre spatial ou matériel, mais en tant que position interdépendante des conditions de l'existence. Déterminée existentiellement, cette place est inséparable, dans la fiction, de la quête de la *liberté* qui occupe entièrement la vie et l'esprit de la fille opprimée. Cette subordination de l'univers à la place que se définit l'être évoque la conception de la place chez Sartre qui considère qu' « Etre en place c'est être d'abord loin de ... ou près de ... – c'est-à-dire que la place est pourvue d'un sens par rapport à un certain être non encore existant que l'on veut atteindre. C'est l'accessibilité ou l'inaccessibilité de cette fin qui définit la place »⁵⁹⁸. Et c'est, en effet, d'après son adversité au projet de liberté que la première configuration de l'univers est celle d'une prison originelle de l'être.

Cette configuration de prison s'installe dès l'enfance, dans la maison familiale, comme une place de réclusion physique et morale à perpétuité. Physiquement, les murs de la prison sont les dimensions du coin sombre et infecte ; « l'endroit qu'on lui assignait alors au logis, toujours le même en présence d'étrangers [mais aussi de son père], se

⁵⁹⁷ Cf. ici, p. 132-134.

⁵⁹⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op.cit., p.549, 550.

trouvait tout au fond du *dar*, sous les chapelets d'ail et d'oignons »⁵⁹⁹. Plus dure qu'une prison ordinaire, cette réclusion défend à la détenue de se déplacer ou d'émettre le moindre signe de présence qui saurait inciter la curiosité des visiteurs ou blesser l'amour propre et la dignité du père : c'est une condamnation à une vie de cachot où font loi le silence, la solitude et l'immobilité.

Mais, encore plus cruelle que cet aspect ontique de la réclusion physique, est la dimension ontologique de l'emprisonnement, qui continue à tourmenter l'héroïne tout au long de sa vie, et c'est de cette « prison existentielle » qu'il lui sera plus difficile de s'affranchir. Il ne s'agit pas seulement ici des répercussions morales et affectives telles que la privation de la liberté, des « droits » dont jouissent les autres enfants et de l'affection des siens. L'impact existentiel est, plus profondément, celui que génère le sentiment d'être inculpée, jugée et condamnée pour un délit qu'elle passera sa vie entière à expier : être différente des autres. Elle s'adapte volontiers à sa prison (physique) durant les neuf premières années d'existence végétative, justement parce qu'elle sent que l'inculpation est justifiée et que sa réclusion est méritée. C'est sa « métamorphose » qui remet en cause la place de prisonnière à laquelle elle s'était résignée. Sa révolte et son évasion loin du foyer familial brisent les barreaux de sa réclusion physique et lui permettent de se lancer dans le monde afin de vérifier et de (se) prouver son inculpabilité.

L'anti-monde

L'escapade de la fille est l'expression pragmatique de la prise de conscience de sa propre liberté qui la projette, loin de sa prison originelle, vers sa fin. C'est ainsi que l'univers se révèle à l'être comme inséparable de ses préoccupations, en liaison étroite

⁵⁹⁹ *Kn.*, p. 28. Le roman explique par *habitation* le sens du mot arabe *dar*.

avec la révélation du fait « qu'il est et qu'il a à être »⁶⁰⁰. Et corrélativement, l'univers est davantage dans *Khamsin* un milieu de vie qu'une réalité cosmologique gouvernée par les lois scientifiques ou supranaturelles. Il est de même perçu, non comme une juxtaposition de situations dans l'espace d'une vie, mais en tant que totalité découverte et comprise, existentiellement, par rapport à *ce qu'on est* et à *ce qu'on a à être*. Cet univers de vie se dévoile à l'héroïne de *Khamsin* comme un anti-monde qui lui renvoie sans cesse le verdict de son inculpation, celle d'être différente, qui emprisonne son être dans ce qu'elle est et lui refuse son aspiration à être libre. Les différentes situations d'emprisonnement sont, dans cette perspective, loin d'être des composantes de « l'anti-monde » ; elles n'en sont que les manifestations contingentes que l'être rencontre au cours de son existence et de son expérience de la *mondanéité*⁶⁰¹ du monde qui s'avère n'être que l'expansion de la prison originelle.

L'une des manifestations de cet anti-monde est la persistance de la *réclusion physique* à laquelle la fugitive est fréquemment soumise indépendamment des variations des temps, des lieux et des contextes socioculturels. Bien loin de la rude montagne druze, de la Syrie et de ses mœurs, la fille majeure revit à Beyrouth, ville des plaisirs et des libertés, l'expérience de prisonnière que l'enfant a endurée jusqu'à l'âge de neuf ans. « L'appartement de ses maîtres s'était refermé sur elle. Portes closes et derrière, le bruit puissant de la ville. Rien de ce qu'elle avait espéré ne s'était encore réalisé »⁶⁰². Mais le luxe de l'habitation et l'essor de la ville resserrent plus cruellement les barreaux de la prison et ne peuvent que raviver le « rêve » de cette liberté qui semble, néanmoins, si réelle et si accessible. « La radio, la télévision, les magazines traînant dans l'appartement

⁶⁰⁰ *E.T.*, p. 169.

⁶⁰¹ D'après Heidegger, la connaissance du monde comme *phénomène* n'est pas celle de la réalité naturelle ; c'est celle de la « mondanéité » qui désigne la structure d'un moment constitutif de *l'être-au-monde*, en rapport avec sa *préoccupation* et sa *fin*. Cf. dans *E.T.*, p.86-143, le chapitre intitulé « La mondanéité du monde ».

⁶⁰² *Kn.*, p. 147.

renseignaient Manal. Elle n'avait qu'à regarder la rue, du haut de son balcon, pour découvrir cette merveilleuse liberté -unique dans le monde arabe [...] »⁶⁰³.

Cependant, cette distance de quelques mètres entre *ce qu'elle est* et *ce qu'elle a à être* reste infranchissable, même quand elle parvient à se sauver de cette prison parce qu'elle se trouve, d'un jour à l'autre, captée dans une autre plus inhumaine. Enfermée dans une pièce, elle est obligée d'assister une mongolienne. « Il était évident qu'on tenait à la séquestrer dans cette maison avec une fille anormale. Comme si c'était dans l'ordre des choses : deux aberrations de la nature, face à face »⁶⁰⁴. Mais s'il lui a fallu deux années pour échapper à la précédente prison, ce n'est qu'après quelques mois qu'elle entreprend sa nouvelle fugue. Pourtant, l'évasion de la réclusion physique s'avère illusoire vis-à-vis d'autres jous plus tenaces et plus pénibles que lui impose l'anti-monde.

La deuxième manifestation de l'anti-monde est *l'humilité* de la place qui lui est réservée dans l'univers. Il est vrai que la perception de cette humilité remonte aux années de son emprisonnement au foyer familial pendant lesquelles elle se voit privée du moindre signe d'affection de la part de son père : « Elle aurait aimé les [les mains de son père] porter à ses lèvres. Elle allait jusqu'à souhaiter que son père la rouât de coups. Il ne l'avait jamais fait. Pour lui, elle n'existait pas ! »⁶⁰⁵ En revanche, depuis le remariage de son père jusqu'au terme de son séjour beyrouthin, l'héroïne s'épuise à lutter contre une humilité différente, non plus affective, mais celle d'un avilissement d'ordre moral qui la traque d'un lieu à un autre.

Partout où elle échoue, parmi des parents ou des étrangers, la seule place qu'on lui assigne est celle d'une servante à laquelle ne sied que la besogne dure des tâches les plus pénibles et les plus indignes. « Traitée comme une bête »⁶⁰⁶, durant un an chez sa tante ;

⁶⁰³ *Kn.*, p. 149.

⁶⁰⁴ *Kn.*, p. 156.

⁶⁰⁵ *Kn.*, p. 30.

⁶⁰⁶ *Kn.*, p. 71.

attelée au travail interminable dans le pensionnat des « Sœurs de Besançon » à Damas puis au monastère de Seidnaya ; servante à Beyrouth chez des particuliers et à l'hospice des vieillards ; Manal éprouve pendant une dizaine d'années l'injustice du monde, tout persuadée qu' « on l'exploitait de la sorte parce qu'elle était une fille difforme »⁶⁰⁷. Cependant, il ne s'agit pas dans *Khamsin* de la représentation de l'injustice en tant que phénomène social ni même selon le mode de la dénonciation des mœurs que l'on retrouve dans *Le Désespoir est un péché* de Yasmine Khlaf⁶⁰⁸. Il est vrai que Nada, l'héroïne de ce dernier roman, est comparable, de certains points de vue, à Manal ; qu'elle est contrefaite et qu'elle est « vendue » par ses parents comme bonne, tout comme l'héroïne druze. Mais, si Nada se sent « sale jusqu'au bout. Et menteuse et voleuse »⁶⁰⁹, son désespoir et son autoculpabilisation sont représentés comme étant l'impact psychique de l'injustice dont elle est victime, et c'est à travers sa décadence que le roman « dénonce, avec une violence feutrée, l'injustice sociale »⁶¹⁰. Au contraire, l'accent est mis dans *Khamsin*, non sur les aspects ontiques et factuels de l'injustice, mais sur ses répercussions ontologiques. Ainsi, le conflit entre l'individu et le social n'est perçu par l'héroïne qu'en tant que manifestation de sa confrontation existentielle avec un anti-monde qui lui dénie son droit à avoir une place dans l'univers.

L'univers salutaire

La place dans l'univers qui est assignée à l'héroïne, celle d'une servitude physique et d'un avilissement moral, n'est que l'expansion de la prison originelle de son enfance, le refrain sans cesse repris du verdict de sa communauté, de la plainte de son père « d'avoir à

⁶⁰⁷ *Kn.*, p. 67.

⁶⁰⁸ Née en Egypte, en 1959, elle vit au Liban puis en France à partir de 1976. Ses trois romans, *Le Désespoir est un péché* (2001), *Partition libre pour Isabelle* (2004) et *Le Diamantaire* (2006) sont publiés aux éditions du Seuil.

⁶⁰⁹ Y. Khlaf, *Le Désespoir est un péché*, Paris, Du Seuil, 2001, p.45.

⁶¹⁰ Katia Haddad, *La Littérature francophone du Machrek*, op.cit., p.390.

supporter toute sa vie le spectacle humiliant de cet être diminué »⁶¹¹. Mais, dialectiquement, c'est dans cette première expérience du monde que se révèle à l'enfant opprimée l'esquisse de « ce qu'elle a à être », non comme situation contingente vécue et perçue par un *étant* quelconque, mais comme horizon de possibilités de *l'être-au-monde*, « tel que cet étant puisse se comprendre comme lié dans son « destin » à l'être des étants qu'il rencontre à l'intérieur de son propre monde »⁶¹².

Le premier *étant* qu'elle découvre, en tant que phénomène et *signe* qui renvoie à l'univers salubre de *l'être-là*⁶¹³, est la *lumière* « qui l'attirait, vers laquelle elle tendait parfois ses petites mains avides, tentant de saisir entre ses doigts cette matière brillante, cette merveille qui mettait des taches d'or sur les murs du logis, noircis de fumée »⁶¹⁴. Une approche stylistique aurait dégagé le contraste entre l'obscurité et la clarté, entre la médiocrité de l'habitation et la magnificence de la lumière qui séduit la petite fille et l'éblouit. Mais une telle explication met en valeur l'aspect perceptif et ses effets psychiques qui s'astreignent au niveau ontique d'un fait vécu selon le mode de l'immédiateté et tel qu'il se manifeste. En revanche, c'est la perspective phénoménale qui peut nous dévoiler, au-delà du *signe* apparent, le *renvoi* auquel il est associé, son caractère ontologique inséparable de la prévoyance et du *découvrement* du monde. A ce propos, Heidegger affirme que la compréhension du concept de *phénomène* exige de voir, dans leur union structurale, les deux significations du *phénomène* comme ce qui se montre et comme apparence :

L'expression « indication phénoménale » peut donc signifier deux choses : d'une part, l'annonce de ce qui ne se manifeste pas et, d'autre part, l'annonce en

⁶¹¹ *Kn.*, p. 30.

⁶¹² *E.T.*, p. 78.

⁶¹³ Nous utilisons ici ce concept tel qu'il est défini selon la terminologie heideggérienne dans *E.T.*, « le renvoi et le signe », p.102-109. Nous trouvons dans p.106 : « Celle-ci [l'institution d'un signe] s'accomplit toujours dans et à partir d'un regard de prévoyance, regard qui a besoin de quelque étant disponible lui offrant à chaque instant la possibilité de se faire annoncer le monde ambiant où il demeure. [...] Alors la signalisation ne fournit pas seulement à la prévoyance l'orientation et la disposition d'un complexe d'outils disponible et du monde ambiant tout entier, l'institution du signe est même l'origine d'un découvrement. »

⁶¹⁴ *Kn.*, p. 30.

tant qu'elle est elle-même un phénomène - ce qui, dans sa manifestation indique ce qui ne se manifeste pas.⁶¹⁵

Selon cette approche, plus loin encore que le renvoi à l'intérieur et à l'extérieur, le contraste du clair-obscur oppose à la « prison originelle » l'annonce d'un univers de liberté illimitée, d'une *possibilité* de projection de l'être vers son *être-là*, et d'une *prévoyance* d'émancipation susceptible d'affranchir des jugs de *l'anti-monde*.

C'est par l'annonce d'une telle possibilité que commence à se manifester à « l'enfant de l'ombre »⁶¹⁶ *ce qu'elle a à être* et c'est, plus tard, la prise de conscience de cette *prévoyance* qui lance la fille révoltée dans la quête inlassable de son univers salubre, toujours plus loin du cachot paternel et des autres prisons dans lesquelles elle se trouve incarcérée. Cette orientation spatiale vers le « plus loin » et le primat de l'action qui caractérisent la fiction de J. Awad trouvent, à notre avis, leur explication et leur raison d'être, non dans les dispositions narratologiques mises en œuvre, mais dépendent génétiquement des choix existentiels de base et des relations que l'être entretient avec l'univers. Ainsi, les escapades et les déplacements interminables -qui suivent, d'un point de vue narratologique, une succession chronologique linéaire- pourraient être perçus, existentiellement, comme un mouvement cyclique selon lequel l'héroïne fuit un anti-monde et se projette dans un monde nouveau avec l'espoir d'y reconnaître son univers salubre de liberté. Mais ce n'est qu'au terme de rudes combats et de douloureuses expériences qu'elle découvre un autre anti-monde toujours plus tyrannique et plus dépravé, de telle sorte que son existence entière semble être les retours périodiques d'une comète errante qui a perdu son orbite.

En outre, et tel que l'envisage Heidegger, le *découvrement* et *l'orientation de la prévoyance* sont déclenchés, dans *Khamsin*, par la signalisation, non d'un seul signe comme la lumière, mais d'un *complexe d'outils disponibles* et de la disposition du *monde*

⁶¹⁵ E.T., p. 47.

⁶¹⁶ Kn., p. 36.

ambient tout entier. Faisant partie de cette dernière, le coin obscur de la réclusion de l'enfant rend, dialectiquement, plus évidente « l'illumination » de la récluse grâce au *découvrement* de la lumière et d'un « ailleurs » qui puisse combler l'être. Si « l'outil » déclencheur de cette projection est la *lumière*, un autre « outil » non moins important, révélé selon le même mode dialectique, est *l'espace* ouvert des champs qui devient, par opposition à son *cachot*, le signe du monde de liberté auquel tend son *être-là*. C'est, occasionnellement et à l'insu de son père, que la petite enfant rampante a découvert, pendant ses escapades clandestines, cet espace qui la fascine. Mais, c'est suite à sa *métamorphose*, et après le pénible apprentissage de la marche, que les champs arides et rocaillieux prennent dans la conscience de la fille les dimensions du monde, son monde fertile et plein de promesse :

Heureusement pour elle, il y avait les champs. Elle redécouvrit sa passion pour ces étendues de terre noire et de cailloux. Ses moignons nus [...] butaient contre les pierres polies, rondes, comme des aubergines mûres. Elle aimait la sensation râpeuse du sol sous ses pieds. Le nouveau regard qu'elle avait sur les choses lui faisait redécouvrir le monde.⁶¹⁷

Précisions que ce « nouveau regard » n'est que l'effet de la *métamorphose cognitive* grâce à laquelle la fille tarée commence à « se percevoir comme un être humain », et que la découverte de l'univers est si bien corrélative de la conscience de soi qu'elle ne s'élabore guère selon les modèles scientifiques. Elle est modélisée, en revanche, par *l'intentionnalité* telle qu'elle est établie dans la philosophie existentialiste et, même, telle que l'envisage le chercheur en neurobiologie, Jean-Pierre Changeux, qui voit « l'intentionnalité comme une visée d'extériorité, une représentation globale mais définie du monde, une sorte de cadre mental, de but contextualité, de projet global »⁶¹⁸. C'est cette même intentionnalité de la situation de *l'être-auprès de-l'univers* qui saurait expliquer le paradoxe de cette nature hostile et contraignante qui évoque dans la

⁶¹⁷ *Kn.*, p. 57.

⁶¹⁸ J-P. Changeux et P. Ricœur, op.cit, p.132.

conscience de l'héroïne, une vingtaine d'années plus tard, « des images de liberté, de vraie liberté »⁶¹⁹.

Lors de l'analyse du modèle représentationnel, nous avons repéré, également dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale*, l'image de la *métamorphose* qui marque une étape décisive dans la vie du héros. Nous pouvons désormais affirmer la valeur existentielle de cette image en tant que modification radicale de l'être, prise de conscience de ses possibilités et projection dans son *être-là*. Les composantes communes de cette image dans les trois fictions sont si nombreuses qu'il devient pertinent de lui attribuer une place centrale dans la structure fictionnelle et dans les représentations socioculturelles. En tant que changement total de structure, la *métamorphose* sous-tend une évolution vers un état meilleur, qui peut prendre dans *Khamsin* et dans *L'Aveugle de la cathédrale* l'ampleur d'une véritable renaissance ou revêtir dans *L'Enfant du Liban* le charme d'un bel épanouissement. Elle est constamment associée à la *lumière* et à l'*espace* dont sont plus ou moins mis en relief, d'une fiction à l'autre, les aspects perceptibles ou les valeurs symboliques. Toutefois, cette *métamorphose* ne s'accomplit qu'au terme d'un apprentissage du sens de la vie et de l'être qu'un enfant peut acquérir, en autodidacte et en peu de temps, qu'un aveugle s'approprie aussi rapidement en se formant ses symboles grâce à l'assistance d'un tuteur ou auquel s'applique, sa vie durant, une fille bannie. Mutation rapide ou lente modification, la *métamorphose* aboutit au dévoilement d'une transcendance, divine, mythologique ou sociologique, qui dote l'être de la force à dépasser sa précarité, qui lui procure la sécurité et la « dignité » d'appartenir à un ordre supérieur, en dépit de ses malheurs, sa détresse ou sa difformité.

L'existence représentée dans *Khamsin* est celle d'une grande et audacieuse entreprise par laquelle l'individu, aussi fragile et chétif soit-il, se dresse hardiment contre

⁶¹⁹ *Kn.*, p. 249.

les déterminismes et l'arrogance d'un anti-monde tout érigé et dans lequel chacun est acculé à la place qui lui est prédéterminée. Rebelle et téméraire, l'héroïne de J. Awad s'apparente, de ce point de vue, aux personnages de *L'invitée* de Simone de Beauvoir, qui, d'après l'analyse de M. Merleau-Ponty :

ne croient pas que la vie humaine ait, par elle-même, des exigences définies et porte en elle-même sa règle comme celle des arbres ou celle des abeilles. Ils prennent le monde (y compris la société et leur propre corps) comme un « ouvrage inachevé », [...] ils l'interrogent curieusement, ils le traitent de diverses façons...⁶²⁰

Cette entreprise vise à reconstruire activement le monde pour se libérer des « prisons originelles » et s'émanciper vers la lumière et l'accomplissement de l'être.

Mais l'univers, qu'il soit l'anti-monde rejeté ou le monde recherché, est un milieu de vie dont les données naturelles et biologiques ne sont que les matériaux repris et modelés par les hommes en édifices sociaux, culturels et idéologiques, souvent plus déterminants de ce milieu que ses coordonnées matérielles. Si l'univers est perçu, dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale*, comme Totalité supérieure et ordre absolu indépendants de l'homme, celui que développe *Khamsin* est, par excellence, un univers humain auprès duquel la place de chacun se définit à partir du type de rapports qu'il entretient, délibérément ou involontairement, avec autrui.

⁶²⁰ M. Merleau-Ponty, op.cit., p. 68.

Deuxième partie – 3ème séquence – Section 2

L'être-avec-autrui

Dans *Khamsin* de J. Awad

LA QUÊTE INTERACTIVE DU MOI

Il faut chercher la clef de *Khamsin* dans la problématique de l'Homme face au Destin parce que leur acharnement l'un contre l'autre manifeste l'éternelle réclamation de la liberté face à l'oppression d'un anti-monde dont les voix ordonnent qu'« on ne change pas son destin »⁶²¹. En revanche, nous avons conclu l'analyse du *modèle représentationnel* en constatant qu'il s'agit dans *Khamsin* des voix d'une société qui se fait fatalité par l'intransigeance de ses *a priori* et le cloisonnement de ses constructions culturelles et idéologiques. Selon ces configurations, l'univers n'est point perçu en tant qu'entité autonome qui existe en soi, mais se profile comme un tableau synoptique de la condition humaine et des relations complexes, sociales, ethniques et éthiques dont dépend l'existence de chacun. Cette dépendance qui prédétermine la « prison originelle » de l'individu revêt, dans l'imagination collective et dans sa propre conscience de son *être-au-monde*, un caractère surnaturel indomptable. Mais la révolte de l'héroïne contre ce destin l'engage dans d'innombrables épreuves de la réalité humaine et sociale, au bout desquelles elle comprend que sa prison, son destin et sa liberté ne sont qu'une œuvre humaine qu'il lui incombe de subir, de refuser ou de négocier.

D'après cette interactivité, « ce qu'on est » ne se définit que par ses rapports à ce que sont les autres, sur le mode corrélatif que Sartre appelle *l'intersubjectivité* selon laquelle « l'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la

⁶²¹ *Kn.*, p. 184.

connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui me pense, et qui ne veut que pour ou contre moi »⁶²². Ainsi, la quête du moi devient nécessairement interactive et s'inscrit d'emblée dans le monde de *Khamsin* comme une découverte de l'Autre à travers l'exploration de la diversité des réalités individuelles et sociales. Et c'est, pensons-nous, cette primauté du social, dans la constitution de l'être et de l'expérience du monde, qui fonde la spécificité du roman de J. Awad, si on le compare aux deux autres romans de notre corpus, selon lesquels l'appropriation de l'être ne se réalise que par la révélation de son intégration dans une vérité absolue.

L'autre est dépourvu dans ces deux fictions de densité sociologique : fortement individualisé dans *L'aveugle de la cathédrale* (le prêtre et la fillette) ou renvoyant à l'humanité entière dans *L'Enfant du Liban* (le « chez nous au village » et même l'assistant Jad), l'autre évolue à l'écart du social, et nous pouvons dire que la conscience des faits sociaux est presque absente des représentations de l'être-au-monde. On peut objecter que la vie collective est à la base du « chez nous au village » ; cependant, il faut remarquer que cette vie se déroule dans la fiction (à travers les souvenirs du héros) sur un mode statique, voire onirique, qui puise sa force, son idéologie et ses normes de son pouvoir symbolique et de la Vérité divine, non d'une dynamique sociale. Bien au contraire, l'héroïne de *Khamsin* ne se reconnaît et ne se fait reconnaître qu'en découvrant, à travers sa longue expérience de la diversité, la relativité des vérités humaines et sociales, et la complexité de leurs rapports à l'individu.

⁶²² J.P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, op.cit., p.59.

Intégration et exclusion

Nous avons constaté, lors de l'exploration du modèle représentationnel de *Khamsin*, que l'adversité qui caractérise les relations de l'héroïne n'est ni occasionnelle ni interindividuelle, justement puisque ses ennemis, ce sont les autres, « tous les autres sans exception ». S'ils constituent l'objet de ses haines et de ses vengeances, ils ne le deviennent pas seulement à cause d'un mal qu'ils lui auraient infligé. Ils sont plus radicalement des ennemis du fait de leur appartenance à cette « société qui se fait fatalité », ou plutôt en raison de leur intégration dans cet ordre social qui la bannit. Ainsi, le bien-être qu'ils manifestent ne cesse d'indigner la fille difforme et d'animer sa rancune dans les différentes étapes de son « périple » ; comme, par exemple, les éclats de haine qui s'emparent d'elle, dans le pensionnat des sœurs de Besançon qui l'abrite, dès qu'elle observe les élèves absorbées dans leurs jeux : « Cette découverte de l'enfance insouciantte provoqua en Manal une étrange rancœur »⁶²³. Cette réaction peut être imputée à la jalousie selon laquelle elle envie aux autres les joies et la vie « facile » dont elle est privée. Mais cette interprétation d'ordre psychologique reste incapable de découvrir les structures profondes de *l'être-avec-autrui* parce qu'elle réduit l'attitude de l'héroïne à son aspect occasionnel de réponse à un stimulus donné.

Le narrateur associe, à plusieurs reprises, cette attitude à la jalousie⁶²⁴, mais cette interprétation est justement onctive parce que la jalousie est à la haine ce qu'est la pluie à l'hiver ; elle est l'une de ses manifestations mais elle n'en est nullement ni l'origine ni la cause. Et, d'autre part, n'étant pas fortuite, l'hostilité acquiert une dimension phénoménale en tant que mode de régulation des relations avec la réalité humaine selon lequel l'héroïne situe les autres et se situe à leur égard dans un cycle clos d'aversion et de

⁶²³ *Kn.*, p. 115.

⁶²⁴ Cf., à titre d'exemple, dans *KH.*, p. 68, 69 : « La haine, la jalousie, la rancune la travaillaient » ; p. 81 : « Manal était jalouse » ; p.152 : « Mais Manal, malade de jalousie, tremblante de haine » ; p. 228 : « jamais la jalousie ne la fit autant souffrir ».

malveillance. C'est pourquoi nous pouvons désormais confirmer la conclusion de l'analyse fictionnelle selon laquelle l'enjeu du roman est d'ordre social, étant donné que la lutte est engagée, non contre le mythe, mais contre la société qui bannit l'héroïne et lui refuse le statut d'acteur social. Cependant, cette conclusion est à nuancer à la lumière de la problématique existentielle de *l'être-avec-autrui*, puisque la lutte ne semble pas être vraiment soutenue « contre » la société. Or, il ne s'agit pas dans *Khamsin* de l'acte de contestation de l'édifice social que l'on retrouve, par exemple, dans *La Condition humaine* et dans *L'Espoir* d'André Malraux, ni non plus de l'exaltation de la volonté révolutionnaire face à une humanité condamnée. On est loin de ce que Marcel Arland appelle « le sentiment de cette commune misère et de cette fatalité de l'échec »⁶²⁵.

Bien loin des soucis existentialistes qui agitent intellectuellement les héros de Malraux, l'héroïne de J. Awad ne se préoccupe pas de la condition humaine en tant que telle. Son action, sa révolte et ses interminables aventures ne visent qu'à trouver une place dans cette société, qu'à confirmer son droit à vivre au sein du groupe qui la rejette. Selon cette perspective, la problématique de l'homme en face de son destin est détrônée de sa sphère universelle, abstraite, pour être convertie à ses dimensions rudimentaires, non de l'existence, mais d'une existence et d'un individu dont l'expérience et la conscience restent irréductibles et pleinement authentiques. C'est cette individualisation qui fonde l'originalité du roman et rend l'expérience profondément humaine, tendrement humaine ; individualisation de tous les moments d'une vie, des conflits autant extérieurs qu'intérieurs, des malheurs, des joies, des ambitions, des hontes et, surtout, de la solitude en face de cette impeccable machine qu'est la société.

Cependant, l'héroïne n'aspire pas à acquérir une puissance sur la société, contre les institutions et les règles ni n'entend transgresser les lois sociales. De ce point de vue, son

⁶²⁵ M. Arland, *Les valeurs de Malraux*, N.R.F., Gallimard, 1935, cité in *Les Critiques de notre temps et Malraux*, Paris, Garnier frères, 1970, p.68

désir de trouver une place dans la société est comparable aux aspirations du personnage balzacien qui, selon M. Zérafra : « sont bien plutôt de s'intégrer dans la société que d'imposer à celle-ci sa marque, ou de passer outre aux principes de vie d'une classe »⁶²⁶. Ainsi l'enjeu de *l'être-avec-autrui* devient essentiellement social tout en se ramenant à la dualité de l'individu et du groupe social, ou plutôt à celle de l'intégration et de l'exclusion.

Conformité et résistance

L'attitude de l'héroïne à l'égard des autres est paradoxale car, d'une part, elle retrouve en eux des ennemis et, d'autre part, elle montre de la soumission à l'ordre social qui gère leurs relations. Cette contradiction est, phénoménologiquement, une manifestation de la crise de *l'être-avec-autrui* qui cherche encore à se construire. Il ne faut pas oublier que la *compréhension* de sa situation vis-à-vis d'autrui ne s'impose pas comme une vérité prédéterminée, mais s'élabore lentement sous la forme de représentations, sujettes à des modifications plus ou moins durables, au fil de ses découvertes de la réalité sociale et de l'altérité en même temps. Et c'est à travers ses actes et sa communication verbale qu'il serait possible de dévoiler les structures de base de ses représentations. A ce propos, Marcel Bromberg accorde une grande importance aux structures cognitives : « Dans son activité de compréhension et de mise en langue de son rapport au monde pour autrui, le sujet active des structures de connaissances composées d'informations concernant des acteurs sociaux, des objets, des actions, des événements et des concepts sociaux »⁶²⁷. Et nous pensons que c'est au niveau de la différenciation de ces structures que le paradoxe aura à être interprété.

En effet, la conformité à l'ordre social réside originellement dans l'adhésion totale de la fille aux *valeurs culturelles* de sa communauté. La première de ces valeurs est celle,

⁶²⁶ M. Zérafra, *Roman et société*, op.cit., p.130.

⁶²⁷ M. Bromberg, « La communication comme symptôme de l'apprentissage du monde », p.21-34 ; dans M. Bromberg et A. Trognon, *Psychologie sociale et communication*, Paris, Dunod, 2004, p.32.

mythique, de la réincarnation qui occupe, dans les croyances druzes, une place centrale, de par sa double assimilation au destin et à l'ordre social : en tant que manifestation de l'inexorable fatalité, elle prédétermine la destinée inéluctable de chacun, mais d'autre part, c'est une fatalité bonne et équitable dont les verdicts, bien fondés, viennent ratifier les lois sociales tout en accablant chacun des effets des actes qu'il a entrepris lors de sa vie précédente⁶²⁸. Le monologue intérieur de la fille manifeste bien l'adhésion à cette croyance : « dans ma vie précédente j'ai dû être mauvaise, cruelle envers les pauvres et les vieux à qui je devais, paraît-il, donner des coups de pied. C'est la raison pour laquelle je suis née avec les pieds tordus »⁶²⁹. Par inférence, une valeur associée à cette croyance est l'admonestation d'ordre moral selon laquelle toute infraction aux valeurs de la communauté aurait à être rachetée. Le cas de la fille « aux pieds tordus » est un témoignage de l'écrasement de l'individu devant la souveraineté du social, de telle sorte que les longues années, la maturité et la multiplicité des milieux découverts et des expériences vécues s'avèrent être incapables de la délivrer de « l'héritage » de la communauté. Elle reste marquée de son auto-culpabilisation, du sentiment d'avoir « l'âme méchante »⁶³⁰ et de porter en elle des forces du mal.

D'autre part, partout où elle échoue, elle est constamment hantée par l'obsession de sa *dignité* de femme druze, des tabous et des valeurs d'honneur et de chasteté selon lesquelles, « dût-elle sacrifier son cœur et sa vie, dût-il ne jamais le savoir, elle n'infligerait pas à son père la honte d'une fille séduite par un chrétien »⁶³¹. A ces croyances et ces valeurs, s'associent le comportement et le discours de l'héroïne qui manifestent l'adhésion à toute une déontologie qui caractérise la morale sociale et

⁶²⁸ Nous trouvons dans S.-N. MaKarem, *Eclairages sur la voie unitariste, le Druzisme* (en langue arabe), Al Moukhtara (Liban), éd. Progressistes, 3^{ème} éd., 2010, p.121 : « Celui qui n'a pas adhéré à l'appel de la Vérité ne peut, d'après la doctrine unitariste, que récolter les effets de ses actes dans ses vies ultérieures. »

⁶²⁹ *Kn.*, p. 87.

⁶³⁰ *Kn.*, p. 87.

⁶³¹ *Kn.*, p. 149.

religieuse de la communauté druze. Nous pouvons en citer, à titre d'exemple, l'avidité de savoir, le mépris des besoins du corps et des plaisirs, *Al Kitman*, la discrétion pour tout ce qui a rapport à l'affectivité, à la religion, à la vie privée ou à la communauté, la valorisation du travail, de l'assiduité et du courage.

Se fondant sur l'appropriation de ces valeurs culturelles et idéologiques de la communauté, la conformité de l'héroïne à l'ordre social se manifeste aussi par *l'acceptation de la structure sociale* en tant que système hiérarchisé considéré comme étant juste et impliquant une attitude d'obéissance au pouvoir. Cette attitude est, de prime abord, perçue à l'égard du premier représentant de la structure sociale qu'est le père. Celui-ci peut incarner, selon G.-N Fischer, l'image du souverain patriarche qui « crée la sécurité autour de lui et ceux qui sont avec lui deviennent un groupe en intériorisant son surmoi »⁶³². C'est en réalité, le sentiment de sécurité, d'être protégée et reconnue par ce souverain qui donne à l'enfant de neuf ans les premiers signes de son existence. Prise dans un incendie et sauvée par lui, « elle entendait pour la première fois de sa vie son père lui adresser des mots d'encouragement. Quelque chose se gonfla dans sa poitrine. Subitement son visage se couvrit de larmes »⁶³³. Pourtant, l'affectivité et le désir de plaire ne sont pas les seules caractéristiques de la relation au « souverain patriarche ». En tant que représentant du pouvoir, ce dernier possède des moyens de coercition et de sanctions. G.-N. Fisher déduit : « Les sanctions constituent donc toujours des attributs particuliers de la position hiérarchique qui se traduit par l'ensemble des moyens dont un individu dispose pour menacer, récompenser ou punir ceux qui sont sous son autorité »⁶³⁴. C'est dans ce sens de soumission à un pouvoir coercitif que l'héroïne, après avoir empoisonné sa belle-mère, se trouve terrorisée par l'image du châtement mérité que son père lui infligerait. Elle se dit : « Bou Hassan, mon père ! A aucun moment je n'ai senti avec autant d'acuité le fait

⁶³² G.- N. Fischer, *La Dynamique du social*, Paris, Dunod, 1992, p.91.

⁶³³ *Kn.*, p. 43.

⁶³⁴ G.-N. Fisher, *op.cit.*, p. 98.

que tu ne m'aimes pas. Je sais que ton bras n'hésitera pas une seconde à m'infliger le châtement que je mérite »⁶³⁵. A l'affectivité et à la soumission qui caractérisent la relation au père, il est un troisième aspect aussi important, dans le cas de Manal, qui est celui de *l'identification* selon laquelle le père jouit d'un pouvoir de *référence*, d'une aptitude à évaluer, à juger et à apprécier, de telle sorte que la réhabilitation de la valeur de la fille fugitive n'est possible ni définitive qu'au sein de sa communauté et auprès de son père.

Même à l'écart de cette *personne centrale*⁶³⁶ et bien loin de sa communauté, la fille ne manque pas de manifester, dans la plupart des situations et des milieux qu'elle fréquente, son acceptation des hiérarchies sociales et sa soumission aux structures établies. Elle s'incline à la discipline sévère du pensionnat des sœurs de Besançon et à celle du monastère de Seidnaya ; elle s'adapte à son statut de servante dans plusieurs maisons et à celui d'ouvrière dans l'atelier, etc. Une supérieure, une sœur, une maîtresse de maison, un directeur d'hospice ou un patron sont associés à autant de statuts inhérents à la structure sociale qu'elle n'a que rarement mise en question. Si l'héroïne de *Khamsin* garde constamment le désir d'échapper à sa situation de prisonnière et nourrit la haine contre ses persécuteurs, elle montre, en revanche, de la soumission au pouvoir que procure la structure sociale et au type de relation qu'impose celui qui détient le pouvoir légitime.

L'adhésion aux valeurs idéologiques de la société et la *reconnaissance de la structure sociale* sont les deux manifestations de la « conformité » que l'héroïne maintient à l'égard de l'ordre social. Cette attitude est davantage soutenue, dans *Khamsin*, d'un troisième support que G.-N. Fischer appelle la *délégation*. En se référant aux études de French et Raven, il trouve que tout pouvoir légitime repose sur plusieurs bases dont les

⁶³⁵ *Kn.*, p. 90.

⁶³⁶ Dans F. Redl, « Emotions du groupe et leadership », in : A. Lévy, *Psychologie sociale, Textes fondamentaux*, Paris, éd. Dunod, 1970, p.376-392, l'auteur développe une approche du pouvoir à partir du concept de « personne centrale » dont il propose dix figures typiques différentes.

plus importantes sont : les *valeurs culturelles* communes à une société, *l'acceptation de la structure sociale* et la *délégation*⁶³⁷.

Le statut de délégation du pouvoir est incarné dans la fiction par deux cas, celui du Chaykh Chakib et celui de Sitt Nazira qui occupent dans la formation de l'identité de l'héroïne un rôle de « personnes centrales » non moins décisif que celui du père. Ils sont tous les deux pourvus d'une autorité incontestable que leur confèrent formellement les commandements religieux et le patrimoine culturel séculaire de la communauté druze. Le pouvoir de ces deux personnes est ainsi doublement légitimé sur les deux plans privé et public, et leur irréprochable crédibilité dans la conscience de la fille n'est que l'intériorisation d'une valeur commune au groupe social. C'est pourquoi leur influence sur la conscience et le sort de l'héroïne est cruciale puisqu'ils représentent le pouvoir suprême de l'institution sociale et religieuse à laquelle se soumettent tous les particuliers, tels son père, les habitants de son village et, par extension, le commun des orientaux qui montrent de la vénération aussi bien aux représentants des autres religions qu'aux leurs propres.

Nous estimons cruciale l'influence de ces deux personnes car leur intervention sollicite les deux grands événements marquants de la vie de la « fille difforme » et de son évolution. Le Chaykh Chakib déclenche, comme nous l'avons vu, la métamorphose selon laquelle elle « prend conscience de sa nature d'être humain et de son identité sociale de femme druze ». C'est cette révélation qui la projette dans l'interminable quête de soi au travers de la douloureuse découverte de la réalité sociale. En revanche, l'apparition de Sitt Nazira marquera, après deux décennies de malheurs et de perte, le terme de cette quête angoissée et l'accès à la réconciliation avec soi, avec autrui et avec le monde. C'est sous la tutelle de cette dame qu'elle entreprend, pendant deux ans, son initiation à la Sagesse druze et qu'elle retrouve une identité qu'elle-même se forge indépendamment de

⁶³⁷ G.-N. Fischer, op.cit., p.102-105.

ses conditions physiques et de ses anciens présages. Néanmoins, il fait noter que le recours à cette dame et à l'institution druze est un acte volontaire de l'héroïne qui couronne sa maturité sociale, en tant qu'aboutissement du parcours épineux au cours duquel elle a pu découvrir toute la complexité des phénomènes et des groupes sociaux.

La relativité des vérités sociales

Les représentations que la fille de dix ans élabore de la réalité sociale s'astreignent au cadre familial et à celui du groupe-hameau dont les relations sont régies par le principe d'autorité : autorité du mythique, des préceptes des anciens, des valeurs collectives inébranlables, d'une morale sociale et pratique intransigeante et de la virilité. C'est ainsi que se forme dans la conscience de l'héroïne la représentation d'une stabilité sociale qui résiste au temps et à l'Histoire et d'une condition immuable qui l'emprisonne à jamais dans sa situation de fille reniée et humiliée. Ses escapades successives seront autant d'occasions d'éprouver la relativité des vérités sociales et humaines, et de reconstruire ses représentations de la réalité. Pascal Marchand, en se référant à R. Ghiglione, affirme cet aspect interactif de la formation des représentations qui ne sont pas « des représentations stables et définitives, mais des constructions que le sujet élabore pour faire face à une situation : l'homme communicant est co-constructeur de la réalité, et non son miroir réfléchissant »⁶³⁸.

Nous avons vu dans la première partie que la découverte du monde humain se perpétue, pendant une vingtaine d'années, sous le signe de la diversité culturelle qui ne cesse d'embarrasser la pauvre paysanne, « souvent perdue, isolée ou désorientée face à la complexité urbaine et à la diversité des milieux qu'elle est successivement contrainte à fréquenter ». Elle comprend enfin qu'il ne s'agit pas d'une réalité unique, celle de son

⁶³⁸ P. Marchand, « Insertion socio-politique », p.63-73, in M. Bromberg et A. Trognon, op.cit., p.73.

hameau ; mais qu'il existe autant de réalités hétérogènes et de mœurs que de groupements humains. Cette diversité de modes de vie, de valeurs et de normes, perçue d'une communauté à une autre, d'un groupe à un autre, quelle qu'en soit la taille, est la première manifestation de la relativité des réalités sociales. En outre, elle prend conscience qu'en deçà de la multiplicité des contextes socioculturels, sont organisées entre les membres de chaque groupe des relations qui ne sont, à leur tour, ni moins diversifiées ni moins complexes.

Nous citons, parmi les nombreux exemples de cette variabilité des relations inter-individuelles, celui de la supérieure de Seidnaya dont les attitudes quant au respect des règles de vie au monastère s'avèrent être plus ou moins rigoureuses selon l'identité du transgresseur. D'une austérité excessive quand il s'agit d'une nonne « infidèle », de visiteurs pauvres ou d'une personne infortunée comme Manal, elle se montre plus indulgente et plus compréhensive auprès d'une nonne qui lui est dévouée ou à l'égard des riches libanais dont la générosité compense leur libéralisme. Jointe à la découverte de l'inégalité sociale, cette perception de l'individualité des relations dévoile à la fille persécutée la relativité des vérités humaines et sociales.

La troisième manifestation de cette relativité, et probablement la plus frappante, est celle des conflits communautaires et des bouleversements qui agitent les populations. Faisant partie de l'histoire de cette région du monde et solidement ancrés dans *l'imaginaire et la mémoire collectifs*, les antagonismes armés sont régénérés d'une génération à l'autre en tant qu'élément constitutif de l'identité des groupes et des individus. Du récit de la répression de l'insurrection druze en 1925 par les autorités⁶³⁹ au récit du massacre des chrétiens de Damas en 1860, les représentations que l'individu se construit de lui-même et de la société semblent fatalement s'inscrire dans un cadre

⁶³⁹ Cf. *Kn.*, p. 37, 38.

ethnique conflictuel. D'une part, le groupe d'appartenance et d'identification est inévitablement la communauté confessionnelle qui devient strate de base de l'identité de tout un chacun, indépendamment de sa volonté et des choix qu'il peut prendre, comme Manal, de rompre avec son groupe et de quêter sa vérité dans d'autres communautés. D'autre part, les relations entre ces communautés sont fondées sur l'adversité, la malveillance et la méfiance ; mais cette agressivité réciproque dévoile simultanément la multiplicité des vérités particulières à la défense desquelles s'acharnent les groupes ethniques trouvant chacun dans la sienne une vérité absolue.

Ces préjugés ressortissent à la problématique de *l'ethnocentrisme immédiat*, posée par Claude Lévi-Strauss et selon laquelle

un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie « les hommes », (ou parfois, dirons-nous avec plus de discrétion, « les bons », « les excellents », « les complets »), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus – ou même de la nature- humaines, mais sont tout au plus, composés de « mauvais », de « méchants » [...] ⁶⁴⁰

De tels préjugés discriminatoires sont soutenus dans *Khamsin* par la référence de chaque communauté confessionnelle à ses codes idéologiques, ses valeurs, ses traditions, bref, « son » dieu. Ceux qui appartiennent à d'autres communautés deviennent des dangers, des inférieurs ou, dans le meilleur des cas, des étrangers, « dans ce coin du monde où cohabitent tous les dieux, [et où] les armes font partie du quotidien, les escarmouches sporadiques entre communautés, des traditions » ⁶⁴¹.

Au surplus, ces réminiscences sont actualisées par les conflagrations qui éclatent à Beyrouth en 1975, occupent la deuxième partie du roman et constituent l'actualité vécue intensément par l'héroïne. Quoique celle-ci intègre le camp chrétien, commence à fréquenter l'église et se fait des amitiés parmi les combattants, c'est « le hasard [qui] avait voulu que Manal, la Syrienne, vive une guerre qui n'était pas la sienne. Son travail et son

⁶⁴⁰ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1973, p.21.

⁶⁴¹ J. Awad, *Carrefour des prophètes*, op.cit. p.26.

domicile se trouvaient à Beyrouth-Est, en bordure du bastion chrétien qu'était le quartier d'Achrafieh »⁶⁴². Le narrateur explique davantage cette attitude, non par ses motifs de protection et de survie, mais en la rattachant à l'un des préceptes connus et toujours en usage chez les Druzes, *Al Ketman* : « Affirmer une chose, puis penser et agir d'une façon tout à fait opposée, est une pratique ésotérique étrangement persuasive »⁶⁴³. Cette « justification » d'ordre éthique associe les attitudes de la jeune druze à leur composante idéologique – plus précisément ethnocentrique – d'après laquelle il est légitime, et même recommandé, de dissimuler ses intentions face à des « étrangers » à la secte druze.

Bombardements et mort, pillage, destruction et horreurs, telle est l'expérience de la guerre à laquelle l'héroïne participe, tantôt dans un camp, tantôt dans un autre. Il semble que sa difformité est socialement perçue comme un signe d'inoffensivité, de telle sorte que le handicap devient un atout qui permet la circulation du personnage entre les cultures, les communautés et les espaces. A travers cette liberté, elle découvre le règne de la contingence et la relativité de toutes les valeurs et de toutes les causes à l'autel desquelles on verse tant de sang. La deuxième représentation associée à cette expérience des violences et des conflits de masse est celle d'un sectarisme radical selon lequel tout groupe ethnique tire son unité et sa force, non de sa structure intérieure, mais de son imperméabilité aux autres groupes et du refus irascible de la différence.

La persécution de la différence

Cette persécution s'instaure par ce que nous avons appelé « la prison originelle » que lui imposent son géniteur et sa famille, en tant que proscription de la différence et condamnation de tout écart aux normes établies. Mais, au-delà de son impact affectif et psychologique sur la croissance de l'enfant, cette exclusion est d'autant plus dévastatrice

⁶⁴² *Kn.*, p. 226.

⁶⁴³ *Kn.*, p. 227.

de *l'être-au-monde* qu'elle transcrit une attitude du groupe social et qu'elle se réfère, d'emblée, aux valeurs transcendantes de la communauté. Plus terrible encore que la tare physique et l'exclusion sociale est leur association à une culpabilisation surhumaine : la malformation, dépouillée de son caractère biologique, devient une pénalité, l'indice d'un mal antérieur que la mort n'efface pas et que l'âme pécheresse doit expier dans ce corps-prison. Ainsi, on peut expliquer la honte du père, le reniement de sa fille et le bannissement que lui inflige la communauté par le refus du mal qu'elle incarne ou, peut-être, par la peur de la complicité que risque d'engendrer tout commerce avec elle.

On dirait que les gens la fuient et l'évitent suivant une attitude, plutôt défensive qu'offensive, qui trouve ses racines aussi bien dans les croyances religieuses de sa propre communauté que dans les superstitions de la population rurale de la région. Interprétant la crainte que la vue de la difformité inspire aux villageois, le narrateur évoque ces conventions :

Pour les musulmans comme pour les chrétiens, melkites ou orthodoxes du Houran, Satan, *al-Chaïtan*, était très présent sur terre et pouvait prendre n'importe quelle forme pour précipiter l'homme dans l'abîme.⁶⁴⁴

Mais cette attitude inhumaine vis-à-vis de la difformité devient caractéristique de toutes les populations de la région, urbaines et rurales. L'héroïne découvre à Beyrouth un cas similaire, celui de la fille mongolienne que ses parents emprisonnent loin des regards :

Elle était bien placée pour le savoir : la tare, cette punition divine, rejaillit sur la famille, condamne les parents pour d'obscures et honteuses raisons. Ces chrétiens-là avaient les mêmes précautions que les Druzes : la dissimulation de leur infortune. On préférerait oublier l'enfant malade dans un coin de l'habitation paternelle, comme ç'avait été le cas pour elle, là-bas, au Djébel !⁶⁴⁵

Ainsi, le mal physique, la maladie et l'infirmiété ne semblent pas être perçus comme un dysfonctionnement biologique. Ils prennent dans l'imagination collective une dimension transcendante, en tant que « punition divine » qu'il convient de dissimuler.

⁶⁴⁴ *Kn.*, p. 73.

⁶⁴⁵ *Kn.*, p. 160,161.

Cette représentation des mœurs des populations arabes donne à penser aux conditions historico-sociales de formation et de préservation de ces représentations et ces valeurs transmises d'une génération à l'autre sous la forme de mépris de la faiblesse et d'idolâtrie de la puissance. Le roman de J. Awad est un exemple qui manifeste le pouvoir étonnant de la fiction à étaler la multitude sociale et à embrasser anthropologiquement la diversité des actions et des réactions, des forces individuelles et collectives, celles de l'Histoire, des idéologies, des croyances, des désirs, des angoisses, et au centre desquels se dresse l'homme, éternel Prométhée dans sa quête d'une vérité qui retrouve dans les interactions sociales son feu et ses lumières.

Renement familial, exclusion sociale et culpabilisation morale, tout concourt à transmuier l'altérité en un cycle clos de persécution. De surcroît, ce qui rend inéluctable cette persécution sociale, c'est sa transcendance et sa déshumanisation de telle sorte que le corps-différent-prison devient, en réaction contre la persécution, source de récurrence, d'un mal inexpiable d'une âme sans cesse traquée par la punition divine. Cette circularité de la vie et de la mort est considérée par Paul Ricœur comme étant l'une des formes les plus implacables du mythe de l'âme exilée : « En s'engendrant lui-même d'une vie à l'autre, dit-il, d'une vie à une mort et d'une mort à une vie, le mal devient la coïncidence de l'auto-inculpation et de l'auto-punition. Cette mixture de condamnation et de répétition est la figure même du désespoir »⁶⁴⁶. Cependant, l'héroïne de *Khamsin* se projette très tôt, loin du groupe communautaire coercitif, vers d'autres milieux qu'elle suppose être plus tolérants à l'égard de sa malformation.

⁶⁴⁶ P. Ricœur, *Finitude et culpabilité II*, op.cit., p.268.

La répulsion des semblables

Tout en éprouvant le cloisonnement de chaque communauté et son intransigeance quant à ses mythes et ses valeurs, l'héroïne découvre, d'un groupe à l'autre, non seulement le même acharnement contre la différence, contre l'infirmité et l'infortune d'un individu, mais aussi leur incommunicabilité et leur répulsion réciproque qui génère une ségrégation d'ordre ethnique et social. Se révoltant contre le sort d'« être diminué »⁶⁴⁷ que lui assigne sa communauté, la fille de onze ans se projette hardiment en dehors de sa communauté. L'un des motifs les plus puissants qui l'ont décidée à agir est certes la *prévoyance* d'une possibilité de guérison qu'elle se promet de trouver dans une autre communauté. C'est une chrétienne qui lui révèle cette possibilité : « - Les Druzes affirment vénérer Notre-Dame la Vierge Marie. Demande donc qu'on te mène à Seidnaya. Les Prodiges de l'icône sont innombrables ! »⁶⁴⁸

Plus radicale qu'un simple moyen de rétablissement physique, cette possibilité constitue un vrai *motif* tel que le définit Sartre, comme étant « la saisie objective d'une situation déterminée en tant que cette situation se révèle, à la lumière d'une certaine fin, comme pouvant servir de moyen pour atteindre cette fin »⁶⁴⁹. Si la réhabilitation de la fille proscrite, en tant qu'être humain et acteur social, est la *fin* à laquelle elle aspire, elle sait qu'elle ne doit pas en chercher les moyens dans le milieu clos du hameau. L'impasse –la prison originelle– est dans cette perspective, le produit de la superposition de données biologiques, sociologiques et mythiques qui s'imbriquent de telle sorte que les rapports entre le groupe social et l'individu sont surdéterminés par des structures transcendantes qu'il est impossible d'enfreindre. Ainsi, la fille rompt avec sa communauté et cherche à

⁶⁴⁷ *Kn.*, p. 30.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁴⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le Néant*, op.cit, p.501. Cf. aussi dans *Ibid.*, p.489-507, l'analyse des rapports entre motif, mobile, fin et leurs caractéristiques.

« neutraliser » le verdict mythique qu'elle lui inflige par le recours à un autre mythe, celui des miracles chrétiens, dont la légitimité est, lui dit-on, reconnue par les Druzes.

Néanmoins, ce culte « trans-communautaire » du surnaturel constitue l'une des clés de l'identité et de l'existence telles qu'elles sont représentées et mises en relief, dans *Khamsin*, par le discours direct du narrateur.

Le miracle ! Mot magique, rappelant ce besoin de merveilleux que chaque Arabe porte en soi et qui, au Moyen-Orient, est l'apanage de la chrétienté. [...] La foi dans le surnaturel, c'était aller à Seidnaya !⁶⁵⁰

Nous avons décelé ce besoin de merveilleux dans *L'Enfant du Liban*, comme étant une caractéristique du village qui symbolise la perfection du monde⁶⁵¹. Mais ce qui est évoqué par le père Labaki sur un ton apologétique est, dans *Khamsin*, perçu suivant les vibrations de l'amère désillusion qui génère la découverte du monde réel et la fausseté des miracles⁶⁵². Parmi les nombreuses épreuves qui chargeront sa vie, l'héroïne fait son premier apprentissage de cette vérité cruelle durant les quatre années de son séjour au monastère, non seulement à travers sa vaine attente du miracle, mais aussi par la critique acrimonieuse qu'elle écoute formuler lucidement une nonne. Celle-ci, accusée de folie et détenue en toute discrétion, la dissuade d'attendre ce miracle qui ne se manifeste pas :

C'était la guerre civile, dans ce pays ! Chrétiens et musulmans s'entre-tuaient et les miracles venaient à point... [...] Nulle part au monde, il ne se produit autant de miracles qu'en Syrie et au Liban... Personne ne se demande pourquoi ? Le monde est peuplé d'imbéciles... Puisse l'enfer m'engloutir, mais je le répéterai s'il le faut : cette sorte de miracle est politique.⁶⁵³

C'est ainsi que le lecteur découvre, au même titre que l'héroïne, deux vérités du monde de *Khamsin*. La première est l'étonnante « ressemblance différentielle » selon laquelle les communautés du Moyen-Orient manifestent le même culte du merveilleux et du surnaturel, qui fait paradoxalement l'unité de chaque groupe ethnique et son acharnement

⁶⁵⁰ *Kn.*, p. 86.

⁶⁵¹ Cf. ici, "L'irrationnel", 192-196.

⁶⁵² Cf. ici, "Illusions et désillusions", p. 142-144.

⁶⁵³ *Kn.*, p. 141.

contre les autres groupes. Le dévoilement de cette vérité est confirmé, plus tard dans le cours narratif, par l'attestation de Sitt Nazira qui explique à Manal que « Les Druzes et les Maronites sont et resteront les piliers de la montagne. Frères ennemis »⁶⁵⁴.

La deuxième découverte est celle de la fonction humaine et sociale des croyances et des « manifestations » surhumaines, en tant que critères d'appartenance à la communauté et facteur de cohésion et de solidarité du groupe. Ce sont des signes d'identification à travers lesquels l'identité de chacun est perçue par lui-même et reconnue par le groupe social, comme autant de symboles représentatifs de la dimension sociale de l'identité qui, selon Amin Maalouf, « est d'abord affaire de symboles, et même d'apparences »⁶⁵⁵. La longue lutte que l'héroïne de *Khamsin* délivre pour conquérir son identité lui révèle l'impeccable loi selon laquelle nulle identité ne peut se construire ni s'affirmer à l'insu du groupe social, de ses structures idéologiques et de ses symboles.

Le sujet profond de *Khamsin* réside dans la révolte de l'héroïne contre son destin, son refus de se soumettre à l'état d'un être inférieur que lui imposent ses conditions physiques et sociales au nom d'une vérité absolue émanant d'une puissance surhumaine inexorable. Ainsi, loin d'une conception prédéterminée de l'être et de l'existence, cette fiction pose, comme l'unique voie d'accès à la vérité de la personne, celle d'une interaction qui se perpétue infiniment entre l'individu et l'Autre. Mais celui-ci cesse d'être dans *Khamsin* un échantillon représentatif d'une nature humaine donnée comme telle ; il est primordialement, un être social, dont on ne peut comprendre ni l'être ni le devenir que par la découverte de l'ensemble socioculturel auquel il s'identifie. Selon cette perspective, *la quête du moi* se trouve dégarnie des aspects spéculatifs et contemplatifs pour devenir une tâche constructiviste qui s'accomplit, interactivement, au fur et à mesure de

⁶⁵⁴ Ibid., p. 300.

⁶⁵⁵ A. Maalouf, *Les Identités meurtrières*, op.cit., p.158.

l'apprentissage de la réalité sociale et de la prise de conscience de la complexité des phénomènes de groupe.

C'est *l'exclusion* sociale qui déclenche, dans le roman, la crise de l'être ; son aspiration à *l'intégration*, sa *conformité* et sa découverte de la *relativité des vérités sociales* engendrent une nouvelle compréhension des structures communautaires, de sa propre descendance et de son identité. Cette saisie serait authentique si l'on se référait à Lucien Goldman qui considère que « l'homme ne saurait être authentique que dans la mesure où il se conçoit ou se sent comme partie d'un ensemble en devenir et se situe dans une dimension trans-individuelle historique ou transcendante »⁶⁵⁶. Et, en effet, l'héroïne de *Khamsin* ne prétend pas changer le monde ni réformer la société ; son parcours, tel que le présente la dédicace, est « l'histoire d'une fille humble »⁶⁵⁷ qui, cependant, se révolte contre l'humiliation et l'écrasement que lui inflige son destin. Mais elle comprend, au terme de sa quête de l'égalité, que ce destin n'est que le produit d'une structure sociale dont il s'agit de bien connaître la dynamique pour pouvoir s'approprier les moyens susceptibles de l'influencer. C'est dans l'élaboration de cette compréhension de l'état social qu'il nous reste à chercher, dans la prochaine séquence de notre essai, le *savoir-être* profond qui conditionne la conquête de l'identité et le salut de l'être.

⁶⁵⁶ L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris, éd. Gallimard, 1964, p.55.

⁶⁵⁷ *Kn.*, p. 7.

Deuxième partie – 3ème séquence – Section 3

L'être-soi-même

Dans *Khamsin* de J. Awad

LA CONSCIENCE DE LA VÉRITÉ SOCIALE

La fiction de J. Awad développe la longue quête de l'identité à laquelle se livre l'héroïne au travers des superstitions et des croyances individuelles et collectives. La véritable illusion dont elle est victime n'est pas en réalité celle de chercher dans le miracle chrétien un remède à la condamnation druze, ni celle d'un rêve d'une guérison physique grâce aux compétences exceptionnelles des médecins de Beyrouth. L'illusion la plus trompeuse est celle selon laquelle l'identité serait une réalité substantielle, une entité stable et prédéterminée, subie et assumée en tant que telle. La prise de conscience de l'identité n'est ainsi ni le fruit d'une spéculation, ni la révélation instantanée d'une intériorité. Elle est l'aboutissement d'un apprentissage actif et d'une découverte progressive. Cet aspect multiple de l'identité que nous retrouvons dans *Khamsin* rappelle le bilan que C. Lévi-Strauss formule lors d'un séminaire interdisciplinaire ayant pour objet l'identité :

Jusqu'à présent, dit-il, l'identité à quoi nous avons affaire était une notion à la fois subjective, collective et synchronique. Subjective, puisqu'il s'agissait de savoir comment des hommes se représentent leur identité. Collective, parce que cette identité est telle que le groupe se la représente, la façon dont il se la figure ou dont il la construit [...]. Enfin, synchronique, car on ne se posait pas du tout la question [...] de savoir comment, dans le cours de l'existence individuelle, se constitue cette identité. On cherchait simplement à savoir de quoi elle est faite à un moment donné.⁶⁵⁸

⁶⁵⁸ C. Lévi-Strauss, « Discussion », in *L'identité*, Séminaire dirigé par C Lévi-Strauss, Paris, Grasset et Fasquelle, 1977, p.208.

Nous pouvons dire que l'héroïne de *Khamsin* reste longtemps prisonnière d'une identité associée synchroniquement à sa naissance et qu'elle subit au même titre que son père, sa famille et sa communauté.

L'inévitable communauté

On dirait que l'escapade de la fille sous-entend une *pré-connaissance* intuitive selon laquelle le circuit clos de son destin ne pourrait être rompu qu'en se déconnectant de la structure socioculturelle qui le génère et l'entretient. C'est pourquoi nous pouvons considérer l'expérience mouvementée de l'héroïne comme une tentative de dissociation entre le mythologique et le sociologique, de telle sorte qu'elle quête dans d'autres milieux sociaux une guérison possible de sa difformité physique afin de pouvoir se délivrer de la condamnation surnaturelle qui la traque au sein de sa communauté. Mais, cette tentative de se défaire des normes de sa communauté est couronnée d'échec puisqu'elle la soumet à celles, non moins implacables, d'autres groupes.

D'une part, elle découvre dans les mœurs de tous ces groupes la même rigueur et le même bannissement de la différence dont elle a souffert parmi les siens. La place qui lui est partout assignée, celle d'une servitude physique et d'un avilissement moral, n'est que l'expansion de la prison originelle de son enfance. Il est vrai que cette persécution qu'elle subit dans les autres communautés ne s'empreint pas de la culpabilisation surhumaine du mythe druze, mais elle n'en devient que plus révoltante parce qu'elle perd ainsi ses fondements divins et se transforme en une violence physique et morale, d'ordre social. Elle n'est plus punition d'origine supérieure dont les coreligionnaires ne sont que les agents obligés. Elle devient un outrage injustifié, un mal qu'un groupe social lui inflige sous prétexte de sa difformité et de sa faiblesse. C'est peut-être cette humanisation de la

persécution qui explique la rancune et l'avidité de vengeance qui animent les comportements hostiles de l'héroïne contre tous les hommes.

L'héroïne se déculpabilise souvent tout en pensant que son agressivité n'est qu'une réaction à l'abus dont elle est l'objet, une revanche contre le mal qu'on lui inflige. Mais, d'autre part, elle comprend que ce n'est pas seulement sa tare physique qui génère l'infériorité de son statut dans tous les milieux sociaux qu'elle fréquente. C'est aussi, et prioritairement, son appartenance à sa communauté d'origine (druze) qui déclenche chez les autres communautés un processus de catégorisation sociale semblable au racisme et inscrivant les positions statutaires dans le cadre des relations de pouvoir.

Rattachant le positionnement raciste à l'égard des immigrés à l'ordre idéologique de la société, P. Castel et M.-F. Lacassagne trouvent que, suivant les lois générales de la catégorisation sociale, « il existe toujours un déséquilibre en faveur du représentant de l'endogroupe confronté au représentant de l'exogroupe »⁶⁵⁹. Cette inégalité devient encore plus aiguë dans le monde de *Khamsin* par l'effet de *l'ethnocentrisme* selon lequel l'appartenance à une communauté engendre fatalement un élitisme discriminatoire fondé sur de présumés rapports privilégiés à la divinité. Héritage des conflits séculaires des communautés et des tribus de cette région du monde, ces représentations d'élitisme sont pourtant enracinées dans l'imaginaire collectif de tous les groupes de telle sorte que les natifs d'une communauté se trouvent naturellement prédisposés à la solidarité entre eux et, simultanément, à la méfiance vis-à-vis des autres qui leur disputent leurs prétendus privilèges, comme si l'appartenance à deux communautés différentes est en soi génératrice de rivalités de dévotion ou plutôt de « faveur divine ».

Nous avons vu que la perception de cette vérité sociale constitue l'ultime apprentissage que l'héroïne s'approprie au terme de ses multiples expériences. Elle

⁶⁵⁹ P. Castel et M.-F. Lacassagne, « La communication comme symptôme de l'ordre idéologique », p.49-62, in M. Bromberg et A. Trognon (dir.), *Psychologie sociale et communication*, Paris, Dunod, 2004, p.62.

comprend enfin que l'égalité et la dignité qu'elle réclame ne sont pas, dans ce monde du khamsin, un droit naturel reconnu à tous les humains. Elles sont plutôt un privilège exclusif intransmissible qu'il serait vain de quêter à l'extérieur de sa propre communauté. En effet, l'infériorisation que lui vaut sa différence physique chez les siens est progressivement aggravée d'un sentiment d'humiliation d'ordre socioculturel qu'elle ne cesse d'éprouver dans les différents milieux, comme par exemple, dans le couvent où pense-t-elle : « Les nonnes lui offraient la sécurité. Mais, en contrepartie, n'était-elle pas devenue leur chose ? »⁶⁶⁰

De même, l'amour profond qu'elle éprouve pour le journaliste maronite Daoud reste incapable de modifier les représentations ethniques des « rivalités de faveur divine ». Ainsi, le provoquant un jour et stimulant une repartie vive de sa part contre l'invasion syrienne, elle ne peut s'interdire de penser aux antagonismes qui les séparent : « Avec quelle fougue, quelle fierté, il avait prononcé le mot « maronite » ! Il était bien comme les autres maronites qu'elle connaissait, avec cette tendance à se prendre pour une race spéciale descendant tout droit des dieux »⁶⁶¹. L'activité cognitive que la réplique du journaliste engendre chez l'héroïne s'articule, semble-t-il, suivant un processus complexe de transfert qui consiste à omettre la compréhension de « l'information » d'ordre historique et culturel (la rébellion des maronites contre les envahisseurs et leur attachement à la liberté) pour passer outre à une interprétation ethnique qui se réfère infailliblement aux représentations des rivalités ethnocentriques des communautés religieuses.

Mais, précisons que ces communautés sont des structures socioculturelles complexes irréductibles à leur composante religieuse, fondamentale certes, mais qui reste incapable d'expliquer, à elle seule, le sectarisme féroce qui jette fatalement les

⁶⁶⁰ *Kn.*, p. 129.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 277.

populations de cette région les unes contre les autres. Cet acharnement prend symboliquement, dans le roman de Jocelyne Awad, le nom du khamsin par l'effet duquel, constate le narrateur, « le sang des hommes se met à bouillir. Alors, remuant leurs instincts sacrés, réveillant leurs idéologies et leur violence, ce vent mystérieux les pousse irrésistiblement vers le meilleur ou vers le pire. »⁶⁶². Ces populations peuvent être peu sensibles à la philosophie religieuse, mais un seul slogan de dévotion est capable d'exalter la foule puisque, d'après le narrateur de *Khamsin*, « Le verbe a pour l'Arabe la puissance des stupéfiants »⁶⁶³. Cependant, ce n'est pas tant le respect formel des préceptes religieux qui l'emporte, c'est plutôt la fidélité, ou au moins la soumission, qu'on voue aveuglément à la tradition, amalgame confus de croyances religieuses et païennes, de sagesse populaire et d'irrationnel, de piété et de superstitions. Le verdict des Anciens⁶⁶⁴, la cruauté du père, la peur que la difformité inspire aux villageois, l'affluence des quêteurs de miracles au couvent de Seidnaya ne sont que des exemples de « ce vent mystérieux » qui sollicite les hommes.

Ce mélange qui fonde *l'ethnocentrisme* des communautés et instaure les caractères collectifs de l'identité serait la synthèse, sédimentée au travers des âges, des éléments les plus variés. En tentant d'explorer les « identités meurtrières » de ces ethnies, A. Maalouf évoque cet aspect dialectique :

[...] on donne souvent trop de place à l'influence des religions sur les peuples et leur histoire, et pas assez à l'influence des peuples et de leur histoire sur les religions. L'influence est réciproque, je le sais ; la société façonne la religion qui, à son tour, façonne la société.⁶⁶⁵

Nous pouvons dire que la « maturité » intellectuelle et sociale de l'héroïne est le fruit de la compréhension de cette réalité sociale complexe qu'elle découvre progressivement, mais

⁶⁶² *Kn.*, p. 210.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁶⁴ Cf. l'épigraphie, *Kn.*, p.9.

⁶⁶⁵ A. Maalouf, *Les Identités meurtrières*, op.cit, p. 91.

empiriquement en aval des déceptions et des bouleversements qui chargent son existence. C'est par différenciation qu'elle arrive à se percevoir comme femme druze et c'est à travers les regards des autres qu'elle prend conscience de son identité communautaire : le *savoir-être-soi-même* ne devient possible qu'au sein de sa propre communauté. Mais cette prise de conscience acquiert sa dimension pragmatique grâce à sa conjugaison avec une autre non moins importante, celle d'une dynamique sociale qui réside dans l'influence réciproque entre l'individu et le groupe social.

La dynamique sociale

Le destin prédéterminé que l'héroïne de *Khamsin* tente de braver est certes la triple condamnation, biologique, divine et sociale qui lui est infligée. Cependant, il est à noter qu'elle s'adapte à l'idée de son inculpation et n'en garde ni soucis métaphysiques ni désir de déculpabilisation et de repentir. D'autre part, après avoir appris à marcher, elle tolère physiquement sa difformité qui ne l'empêche guère d'entreprendre tous les actes de la vie quotidienne qu'est censée accomplir une fille « normale ». Ce qui la tourmente, c'est la marginalisation sociale qui devient le foyer de la crise de l'être et de la lutte pour l'identité. Elle ne prétend qu'au simple droit à vivre dans le groupe, à être un acteur social, à communiquer avec les autres, comme les autres. Mais, tel que le formule J.-C. Abric, « Toute communication est une interaction. Etant une interaction, elle se présente comme un phénomène dynamique produisant une transformation. C'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans un processus d'influence réciproque entre des acteurs sociaux »⁶⁶⁶. C'est pourquoi, l'intransigeance des siens incite la fille bannie à chercher à exister et à échanger dans d'autres communautés. Ces échanges produisent en elle une transformation de ses représentations des vérités sociales et une compréhension de la dynamique qui régit les

⁶⁶⁶ J.-C Abric, *Psychologie de la communication. Théories et méthodes*, Paris, Armand Colin, 1999, p.9.

faits sociaux. Cette transformation prend la forme du *savoir-être*, latent et empirique, construit en aval des deux types d'interactions inter-individuelles et individuelles-collectives qui rendent féconde l'expérience de l'héroïne.

Lors de son « initiation » sociale au Golan, pendant l'année qu'elle passe comme servante chez sa tante Mariam, elle trouve les moyens de manipuler cette femme cruelle qui devient prédisposée à tout faire pour flatter la fille difforme et la garder à son service :

Manal, le cœur sec, s'amusait prodigieusement à voir combien cette femme s'était mise à dépendre d'elle. Sa victoire avait été de devenir indispensable.⁶⁶⁷

L'importance de cette découverte dans la « formation » sociale de la fille rejetée est explicitement formulée par le narrateur :

Cette étape de sa vie allait lui montrer que seul l'ouvrage bien fait pouvait la valoriser aux yeux des autres et lui conférer une certaine supériorité sur les filles de son âge.⁶⁶⁸

Mais, au-delà de la sensibilisation à une valeur sociale capitale, celle du travail, cette expérience est formatrice de *l'être-au-monde* à plus d'un titre. D'une part, elle initie la jeune adolescente aux relations de pouvoir qui peuvent revêtir dans les relations interpersonnelles les formes les plus diverses, mais qui témoignent toutefois que le pouvoir est, tel que le définit G.-N. Fischer, « une relation sociale structurée en termes de domination/soumission »⁶⁶⁹. Et, d'autre part, sa « victoire » sur l'impitoyable tante dépasse dans ses effets le plan psychologique du plaisir que procure le renversement de la relation de domination. L'impact existentiel est encore plus marquant puisque la fille humiliée et soumise vérifie « expérimentalement » l'influence réciproque suivant laquelle s'instaurent, se stabilisent ou se transforment les relations entre les individus. En plus, cette épreuve lui fait comprendre que le statut d'une personne et sa valeur dépendent de ses actes et de ses compétences qui peuvent lui conférer une certaine supériorité sur les

⁶⁶⁷ *Kn.*, p. 68.

⁶⁶⁸ *Kn.*, p. 69.

⁶⁶⁹ *La Dynamique du social*, op.cit., p. 79.

autres. Une telle perspective rend existentiellement possible la *prévoyance* d'une reconstruction de son identité et de ses relations avec les autres.

Au surplus, cette initiation aux modalités de *l'interactivité* se poursuit sans cesse au rythme des aventures qui dévoilent à l'héroïne d'autres valeurs et d'autres normes selon lesquelles s'ordonnent les échanges entre les hommes. Elle éprouve la complexité et l'incroyable diversité des relations inter-individuelles qui peuvent occuper, chaque fois, une place nouvelle sur l'échelle infinie de concours et de conflit dans laquelle s'imbriquent des facteurs sociaux, personnels, situationnels et cognitifs. Mais, cette multiplicité illimitée dans tous les domaines privés et publics témoigne de l'originalité de chaque relation interpersonnelle et simultanément de la pérennité du principe d'interaction.

Cette dynamique d'influence réciproque est peut-être moins visible dans les rapports de l'individu à la collectivité, mais elle n'en est pas moins évidente. Ces rapports ne sont pourtant pas équivalents, et la fille persécutée ressent toujours plus intensément la tyrannie du groupe social depuis son bannissement par sa propre communauté et au cours de sa longue découverte d'autres groupements religieux, professionnels, militaires et ethniques. Cependant, c'est progressivement qu'elle prend conscience du rôle des facteurs personnels dans la détermination du statut social de chacun. Parmi les nombreuses expériences qui en témoignent dans la fiction, un exemple significatif est celui du séjour qui a duré quatre ans au monastère de Seidnaya. Si ce séjour a désillusionné l'héroïne tout en dénonçant la fausseté des miracles, il a encore plus d'impact sur le développement de ses représentations du groupe social et de ses lois.

Outre l'individualisation des relations des membres du groupe qu'elle perçoit dans l'observation de la discipline du monastère, elle comprend que les règles les plus sacralisées varient de rigidité en fonction de la personne en question et de sa conformité aux valeurs du groupe. Parmi les cas qui concrétisent cette relativité, nous pouvons

évoquer celui de la nonne Sophia et celui de Manal elle-même. La première est exclue et persécutée parce qu'elle devient « étrange dans ses façons de parler et de se comporter. Hajjé Pélagie [la supérieure] dit que le diable s'exprime à présent par sa bouche »⁶⁷⁰. Elle a la folie de vouloir rationaliser en matière de croyances et de miracles religieux. Quant à l'héroïne, elle commence à jouir de quelques privilèges, « son régime s'adoucit. La nourriture devint plus abondante et de meilleure qualité. Les nonnes l'entourèrent avec sollicitude, se montrèrent plus clémentes »⁶⁷¹, du moment où elle prétend avoir eu une révélation suite à laquelle elle exprime sa volonté de se convertir au christianisme et de devenir nonne.

Ces deux épreuves et tant d'autres (au monastère, en Syrie ou à Beyrouth, à l'hospice, dans l'atelier ou dans le quartier chrétien Achrafieh) concourent toutes à révéler à la fille une vérité sociale indéniable, celle du prix et de la protection que procure l'appartenance à une communauté. Cette vérité n'attribue pas la première place aux liens du sang analysés par Claude-Lévi Strauss dans des communautés qui font prévaloir « Les règles de la parenté [...] pour assurer l'intégration des familles biologiques au sein du groupe social »⁶⁷². Cependant, Ce type d'appartenance à base biologique n'est ni définitif ni irréversible puisqu'il a à être soutenu et validé par l'adhérence à l'ordre social et à la culture du groupe. Cette dernière semble prévaloir dans le monde de *Khamsin* de telle sorte que l'appartenance est essentiellement redevable de l'identification à la communauté religieuse et à ses idéaux. Leur transgression mobilise contre le contestataire un processus de bannissement quelle que soit la genèse de son appartenance, biologique –comme dans le rejet de la fille difforme par sa communauté– ou volontaire –comme dans la séquestration de la nonne Sophia-. Mais cette sanction de la révolte sous-tend la

⁶⁷⁰ *Kn.*, p. 138.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁷² C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton et Co, 1967, p. 565.

possibilité de récupération et de réhabilitation sociale, qui, à la limite, tolère l'admission d'un « étranger » qui montre sa prédisposition à adopter l'idéologie de la communauté, ses mythes et ses normes.

La prééminence de l'identité collective

La double saisie du sectarisme, qui identifie l'individu à l'inévitable communauté, et de la réciprocité, qui caractérise la dynamique sociale, constitue le couronnement de l'expérience de *l'être-au-monde* et fonde son *savoir-être*. Ainsi s'explique dans *Khamsin* l'énigme du moi et se construit la conscience d'une identité autonome qui parvient à forcer la reconnaissance du groupe social et à vaincre les déterminismes mytho-religieux qu'on incombe communément au destin.

L'étonnante puissance de la fiction et son impact sur nos représentations résident en effet dans sa capacité à condenser une expérience de vie et de conscience sans pour autant haranguer ni argumenter. Le meilleur raisonnement sur les facteurs de l'identité ne peut engendrer chez le lecteur l'effet profond et durable d'une « vraie » fiction qui offre à son imagination l'occasion de vivre l'expérience d'autrui et de suivre les méandres de sa conscience. Dans son article « A bâtons rompus sur le roman », R. L. Stevenson associe cet effet au pouvoir esthétique de la fiction littéraire ; il affirme que nous recueillons de telles scènes

au plus secret de notre esprit, là où ni le temps ni le monde ne peuvent en effacer, ou atténuer la trace. Tel est donc le pouvoir plastique de la littérature : incarner un personnage, une pensée, une émotion, dans une action, ou une attitude qui frappe les esprits, pour s'y imprimer à jamais.⁶⁷³

Dans cette perspective, si le *modèle représentationnel* établi dans *Khamsin* met au premier plan la crise de l'identité, il devient pertinent de restituer l'itinéraire du développement de la conscience identitaire dans cette fiction ou, selon la terminologie de Paul Ricœur,

⁶⁷³ R. L. Stevenson, op.cit., p. 210.

l'identité narrative qui « partage le régime de l'identité dynamique propre à l'histoire racontée. Le récit construit l'identité du personnage qu'on peut appeler son identité narrative »⁶⁷⁴.

L'héroïne de *Khamsin* est prématurément écrasée par deux déterminismes qui scellent son destin, celui de son identité corporelle et, corrélativement, celui de son inculcation surhumaine en tant qu' « âme méchante » et agent des « forces du mal ». Au niveau cognitif, le paradoxe réside dans l'incorporation de ce dernier déterminisme qui prend la forme d'une auto-culpabilisation et, simultanément, dans la tentative de se dérober à cette identité en recourant à la force du surnaturel, cette fois chrétien, qui pourrait l'affranchir du verdict surnaturel druze. A défaut de socialisation, l'enfant inculte, trouve naturel de chercher dans le merveilleux le remède à un problème d'origine métaphysique. Il va de soi qu'un tel plan sous-entend maintes représentations tant individuelles que collectives de l'homme et des réalités sociales. La première est celle d'une dissociation nette entre l'ordre social et l'ordre surnaturel, de façon à ce que le premier, tout en se multipliant en communautés disparates, soit commandé par une Vérité supérieure unique et indivisible. Corollaire de cette première représentation, la deuxième est celle d'une réalité sociale « réceptive » dont les règles et le devenir sont prédéterminés, à l'instar de l'individu, par une autorité asociale. C'est à partir de ces deux représentations que devient intelligible la *prévoyance* qui sollicite la fille à quêter, dans d'autres groupes, la solution magique que sa communauté n'aurait pas de peine à admettre. D'où la troisième inférence qui envisage une certaine communicabilité entre des communautés reconnaissant chacune les codes de l'autre et assurant toutes se référer à la même Divinité.

La profonde désillusion dépasse l'ébranlement de la croyance aux miracles et ne se réalise qu'au bout de deux décennies d'apprentissage de la vérité sociale. Elle consiste en

⁶⁷⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit, p.175.

une modification de ces trois représentations et en un changement des attitudes, puisque justement, tel que l'exprime G.-N. Fischer, en expliquant la théorie du changement en psychologie sociale de Lewin :

Le processus même du changement correspond à un apprentissage, une intégration d'une information nouvelle dans le champ de la perception ; et le traitement de cette information se traduira par une maîtrise de la situation et la mise en place de nouvelles attitudes⁶⁷⁵.

L'héroïne découvre en effet, au travers de la relativité des vérités sociales, que chaque groupe social défend ses constructions idéologiques et mythiques, « son dieu », comme étant sa propre vérité et la source de son « ethnocentrisme ». Elle apprend également que les mythes et les croyances font partie prenante de la culture de la communauté et que, loin d'être des données extérieures autonomes, elles appartiennent à la structure socioculturelle complexe en tant que facteur déterminant de son identité, de son unité et de sa permanence dans le temps. C'est ainsi qu'elle perçoit l'incommunicabilité des communautés régies irrémédiablement par « la répulsion des semblables ».

Cependant, cette intransigeance des communautés l'une vis-à-vis de l'autre s'avère plus modérée à l'égard des individus, pourvu qu'ils adhèrent à l'idéologie et aux normes qui fondent l'identité collective propre à une communauté. L'adolescente fugitive éprouve, au monastère de Seidnaya et dans le quartier chrétien d'Achrafieh, ce type de tolérance dispensé aux nouveaux convertis, mais c'est en elle-même qu'elle trouve de la répulsion à changer son appartenance communautaire. Et c'est ainsi qu'elle prend conscience de l'identité collective bien ancrée dans son être, celle d'une femme druze imbue d'une tradition millénaire, d'un amalgame de croyances, de valeurs et de prédispositions qu'aucune contingence ne peut ébranler.

Il ne résulte de la longue fréquentation d'autres communautés ni plus de tolérance ni meilleure compréhension de l'autre. On dirait que la perception de la diversité de ces

⁶⁷⁵ *La Dynamique du social*, op.cit., p. 166.

ethnies closes devient régénératrice de sectarisme et de retour à l'éternelle communauté de telle sorte que l'expérience personnelle la plus riche échoue à engendrer des représentations individuelles nouvelles, si celles-ci s'écartent de l'archétype communautaire. En est témoin le grand amour que l'héroïne éprouve pour le journaliste Daoud, mais qu'elle sacrifie délibérément sur l'autel des tabous sectaires puisque l'amour génère dans *Khamsin*, comme nous l'avons vu dans la première partie, une introspection et une prise de conscience de toutes les différences qui rendent impossible l'union avec l'être aimé⁶⁷⁶. Ainsi, tout contribue à dévoiler la vérité intérieure que l'héroïne ne soupçonnait peut-être pas, son identité druze qu'elle tient camouflée au sein de groupes étrangers : « Du coup, elle avait senti le besoin de renouer avec sa communauté. [...], en quête de quelque chose qu'elle n'arrivait pas à définir »⁶⁷⁷. Le présage de Chaikh Chakib définit à l'enfant de neuf ans les exigences d'une vie équitable parmi les siens : acquérir la *dignité* d'une femme druze. Elle en arrive, au bout de deux décennies, à s'imprégner de la deuxième partie de ce présage, son identité collective irréversible de femme druze. Mais elle doit désormais conquérir la *dignité*, valeur indispensable à sa réintégration dans sa communauté.

L'intégration idéologique

Il est incontestable, d'après l'évolution de la fiction, que cette identité collective est loin d'être une forme de conditionnement inconscient subi par l'héroïne comme une défaite de son autonomie devant l'autorité suprême de la société. N'oublions pas que sa fugue loin de sa famille et de son milieu est un acte de révolte contre le destin qu'on lui réserve et en vue d'acquérir dans d'autres milieux cette autonomie que lui dénie sa propre communauté. C'est, en effet, suite à l'action de toute une vie et grâce à l'interaction

⁶⁷⁶ Cf. ici, p. 139.

⁶⁷⁷ *Kn.*, p. 215.

qu'elle ne cesse de vivre intensément dans les autres communautés, qu'elle découvre progressivement « l'étrang(èr)eté » de son statut dans ces communautés. Cela n'est pas seulement dû à leur cloisonnement qui engendre, sur le mode de *l'ethnocentrisme*, une persécution de la différence, une exclusion sociale et une infériorisation de l'étranger.

L'inhibition provient d'une force intérieure, corollaire de sa perception d'elle-même et de son identité en tant que femme druze. L'épreuve de la diversité semble échouer à instaurer avec l'autre un type nouveau de relations humaines, d'individu à individu, qui ferait abstraction de l'appartenance communautaire ou, du moins, relègue celle-ci à un second plan. Cette appartenance s'en trouve, au contraire, plus intériorisée et plus systématisée sous la forme d'une juxtaposition du collectif et de l'individuel selon laquelle l'autonomie de l'individu, sa valeur et la réalisation de son être ne sont accessibles qu'au sein de sa propre communauté d'origine. Cette découverte de soi est loin d'être le fruit des affects qui guident l'expérience de *L'Enfant du Liban*, ni celui de la méditation de *L'Aveugle de la cathédrale*. Elle ne se développe, dans *Khamsin*, que dans l'interaction avec le milieu, à travers la dialectique de l'objectif et du subjectif ou, selon la formulation de Claude Dubar, suivant le « processus de socialisation conçu comme extériorisation du subjectif et intériorisation de l'objectif dans la constitution du monde social »⁶⁷⁸.

Selon cette perspective, l'individualisation et la socialisation ne sont pas antithétiques ni conflictuelles puisque la première va de pair avec la seconde, quelle que soit l'attitude de l'individu vis-à-vis de la société. Si la première socialisation de l'enfant dans son hameau génère sa révolte et le projet de rompre avec sa communauté, la maturité de la socialisation projette la femme, inversement, vers ce même milieu. Il est vrai que l'aspiration à la réintégration est, à elle seule, insuffisante à se transmuier en projet et

⁶⁷⁸ C. Dubar, *La Socialisation*, Paris, Arnaud Colin, 2004, p.84.

qu'elle aurait pu devenir un désir ou un rêve. Mais, munie des ressources que lui assure sa *compréhension* de la dynamique sociale, elle *prévoit* déjà son incorporation dans le système social comme une *possibilité*, et il appartient à sa volonté d'en chercher les moyens de validation. C'est cette prédisposition qui peut expliquer son errance, les jeudis soir dans les jardins de la Maison druze⁶⁷⁹, « en quête de quelque chose qu'elle n'arrivait pas à définir »⁶⁸⁰. Cependant, sa *fin* et ses *mobiles* sont bien déterminés et elle ne vient rôder dans ces lieux que pour découvrir les *moyens* capables de l'aider à atteindre son but et à conquérir sa *dignité*.

Par le biais de cette communication, elle découvre, non seulement la voie de la réintégration dans sa communauté, mais aussi la clef de la supériorité qu'elle pourra y acquérir : adhérer aux idéaux du groupe en s'initiant à la Sagesse druze. Cette initiation qu'elle entame sous le tutorat d'une directrice de conscience, Sitt Nazira, prend l'ampleur d'une auto-formation visant à une meilleure connaissance de soi-même et des préceptes religieux⁶⁸¹. Il faut remarquer que sans l'aide de Sitt Nazira, il aurait été plus difficile à la fille de découvrir seule la voie de la conversion, d'accéder aux inépuisables ressources d'initiation qu'elle met à sa disposition, ou de se doter de l'habilitation institutionnelle de son nouveau statut d'Initiée, de « joueydé » revêtue de la plus haute *dignité* des femmes druzes. Mais le rôle de cette dame, si important soit-il, est incomparable à celui qu'occupe le prêtre dans *L'Aveugle de la cathédrale*. Celui-ci, *messenger céleste*, est révélateur d'une vérité surhumaine que l'aveugle subit, alors que l'assistante dans *Khamsin* est une personne *initiée*, appartenant à un ordre socioreligieux, qui aide la fille à se développer et à découvrir en elle-même la double vérité intérieure et extérieure à laquelle elle se reconnaît et se fait reconnaître.

⁶⁷⁹ C'est une propriété de l'institution religieuse qui renferme des bureaux, des salles de réunions et un bâtiment de prières, appelé *Khalwa* (signifiant lieu d'isolement), dans lequel seuls les *initiés* ont le droit de pénétrer.

⁶⁸⁰ *Kn.*, p. 215.

⁶⁸¹ Cf. ici, p.143-145, sous le titre « La réconciliation », les différentes dimensions de ce projet d'initiation.

Le salut intérieur et le pouvoir social deviennent ainsi tributaires de la saisie de la réalité communautaire et de l'adhésion à l'ordre idéologique du groupe. *Apprentissage, intégration* d'informations nouvelles, *maîtrise* de la situation sont les étapes du processus de changement qui se traduit, d'après G.-N. Fischer, par la mise en place de nouvelles attitudes parmi lesquelles on distingue entre attitudes *périphériques* et attitudes *centrales*⁶⁸² ; ces dernières portant essentiellement sur les croyances et les valeurs quasiment stables auxquelles s'identifie le groupe social⁶⁸³. Selon cette perspective, le lecteur apprend, au même titre que l'héroïne, l'intransigeance de la communauté quant à la conformité idéologique des attitudes *centrales* alors qu'elle pourrait être plus tolérante s'il s'agit d'attitudes *périphériques* concernant des objets, des situations et des événements. Et c'est ainsi que l'adhésion à l'ordre religieux constitue l'ultime habilitation morale et sociale qui éclipse tout reproche « périphérique » comme la malformation de ses pieds.

En harmonie avec cet effet de réhabilitation sociale, *l'intégration idéologique* modifie les représentations de l'héroïne sur elle-même et montre, comme le formule G.-N. Fischer, « combien les attitudes des gens vis-à-vis d'eux-mêmes sont déterminées par les normes et les valeurs sociales en présence »⁶⁸⁴, de telle sorte que « La « fille aux pieds de chèvre » avait su briser la gangue de honte et de superstition qui l'emprisonnait »⁶⁸⁵. Ce type de changement témoigne de l'impact de la socialisation sur la reconstruction d'une identité plus satisfaisante et plus consistante ou, en d'autres termes, de la dialectique de la socialisation et de l'individualisation. D'où il résulte, tel que le résume Jean-Marie Benoist, que la voie ouverte à l'individu

⁶⁸² Dans G.-N. Fischer, op.cit. p.164-168, l'auteur expose la dynamique du changement en psychologie sociale en se référant à la théorie de Lewin.

⁶⁸³ Ibid., p. 186.

⁶⁸⁴ Ibid., p. 185.

⁶⁸⁵ *Kn.*, p. 331,332.

est celle de l'existence de facteurs d'identité qui soient en même temps des moyens d'échapper aux limites d'un ensemble ethnique considéré initialement [...], soit en s'étendant à des domaines extérieurs à l'ensemble initial, par universalisation, soit par particularisation, en prolongeant la démarche classificatoire au-delà de ses bornes naturelles, c'est-à-dire jusqu'à l'individuation.⁶⁸⁶

La situation finale met en scène la fierté et la confiance d'une héroïne qui, ayant acquis sa liberté et vaincu la fatalité annoncée au prélude, retourne tout imbue de dignité et de force dans sa communauté. Cependant, grâce à la liberté de jugement que le dispositif fictionnel favorise chez le lecteur, celui-ci n'adhère pas nécessairement à la représentation de victoire que l'héroïne se construit de sa réinsertion dans l'ordre social. Bien au contraire, maints doutes peuvent être émis quant à l'authenticité d'une victoire et d'une liberté qui ne sont en réalité qu'assujettissement aux normes sociales et concession faite à la tyrannie collective. C'est par l'exploration des voies de reconstitution de l'identité que pourrait se dissiper ce paradoxe.

Reconstruction de l'identité

Le paradoxe de la liberté et de la dépendance à l'ordre social semble ressortir de l'antagonisme, immanent au roman –et thème traditionnel du roman européen– entre le héros et le monde, de « l'inadéquation entre l'âme et l'œuvre, entre l'intériorité et l'aventure »⁶⁸⁷. Cependant, cet antagonisme n'est, dans *Khamsin*, ni figé ni irréductible. Il est certes, « fictionnellement », le ressort de l'intrigue et le vecteur des dispositions actantielles qui présupposent un conflit au terme duquel la victoire d'un adversaire ne peut être remportée qu'au prix de la défaite d'un autre. Et c'est probablement par l'effet de *l'immersion fictionnelle*⁶⁸⁸ que le lecteur reste imprégné d'une telle irréductibilité. Mais, en réalité, le conflit se situe, existentiellement, au niveau de la crise de l'identité que

⁶⁸⁶ J.-M. Benoist, « Conclusions », in *L'identité*, op.cit, p.319.

⁶⁸⁷ G Lukacs, op.cit., p. 91.

⁶⁸⁸ Cf. J.-M. Schaeffer, *P.F.?*, p. 243-259.

déclenche cette discordance, entre l'avalissant image de soi imposée par l'extériorité et l'aspiration à la liberté et à la dignité qui caractérisent *l'être-là*.

Selon cette perspective, le conflit identitaire est loin d'être régi par la conscience d'une individualité livrée à sa déchéance *existentialiste* et à *l'inauthenticité* de son être tant qu'elle n'est pas libérée de *l'emprise des autres*⁶⁸⁹. Bien au contraire, c'est l'expulsion de l'individu en dehors du groupe social qui génère dans *Khamsin* le sentiment de sa déchéance, de sorte que *l'être-soi-même* ne se comprend ni ne retrouve son authenticité que par la découverte de son identité collective et par la saisie d'un *savoir-être* susceptible de le réintégrer dans l'ordre social. Une telle découverte de soi n'est possible dans l'œuvre de J. Awad qu'à travers la *conscience de la vérité sociale* selon laquelle l'être se situe et se perçoit. Mais, tout en dévoilant la *dynamique sociale* et la *relativité des vérités sociales*, cette perception d'autrui implique fatalement l'éclatement du « on » *existentialiste* qui « n'est personne de déterminé et qui est tout le monde, bien qu'il ne soit pas la somme de tous »⁶⁹⁰. Tout en se fragmentant, l'altérité perd son globalisme nébuleux et sort de l'anonymat pour devenir des groupements sociaux ethnocentriques acharnés les uns contre les autres.

Ainsi, c'est dans les autres communautés que l'être vit sur un mode inauthentique et qu'il découvre qu'il ne peut accéder à son être authentique qu'au sein de sa propre communauté. Cet accès est, non seulement incorporation dans le système des relations et des intérêts sociaux, mais surtout appropriation de la culture et des structures idéologiques émanant de ce que Pierre Lassave appelle le « foyer » qui oriente la vision du monde social « par en haut ou par le centre [...] selon que le principe dominant de la société est

⁶⁸⁹ C'est la conception de *l'être-là facticiel* qu'on retrouve sur le mode de l'inauthenticité dans *E.T.* de Heidegger. Cf. p.162 la synthèse de l'analyse de *l'être-avec-autrui* et de *l'être-soi* : « *L'ipséité* de l'être-là quotidien est *celle du « on »*, que nous avons à distinguer de *l'ipséité authentique*, c'est-à-dire de celle d'un *soi* qui se saisit *lui-même*. »

⁶⁹⁰ Ibid., p. 159.

religieux, politique ou « lucratif » »⁶⁹¹. Etant commandée par des principes divins, la communauté est l'autorité suprême qui dote l'individu de son identité, de sa valeur et du pouvoir dont la consistance est proportionnelle au degré d'insertion dans le complexe ethno-religieux.

Cette prééminence de *l'identité collective* définit les règles et les frontières dans le cadre desquelles l'identité personnelle trouve ses chances de se faire reconnaître « parmi les siens » et d'accomplir les meilleures performances possibles. Selon ces configurations de l'identité, le *savoir-être* consiste en une complicité profonde entre les tendances individuelles et l'appartenance communautaire de telle sorte que *l'endogroupe* prend les dimensions d'une grande famille alors qu'est gardé à *l'exogroupe* l'attribut d' « autrui » qui devient synonyme d'étranger⁶⁹². S'il est vrai que « c'est à l'échelle d'une vie entière que le soi cherche son identité »⁶⁹³, cette recherche oriente fatalement le projet de vie de l'individu, vers la découverte de son identité communautaire. Cette appropriation sous-entend en réalité, tel que l'affirme Serge Moscovici, « que sa société, sa culture est la seule humaine, la seule qui mérite l'appellation d'effort et d'œuvre, et dont on valorise les règles et les institutions [...] : l'identité se maintient ainsi par exclusion de l'altérité »⁶⁹⁴. L'identité communautaire constituerait alors l'invariant relationnel sur la base duquel l'être saisit son ipséité et comprend sa place par rapport à l'altérité éclatée.

Khamsin est le récit d'une intolérance à l'altérité, régénérée sans cesse par un *ethnocentrisme* cruel qui soutient la permanence dans le temps à la fois de l'identité, des structures collectives et des conflits communautaires. Dispositifs complexes et modèles

⁶⁹¹ P. Lassave, *Sciences sociales et littérature*, Paris, PUF, 2002, p.213. A noter que P. Lassave précise qu'il reprend la métaphore du « foyer » développée par Maurice Halbwachs dans *La classe ouvrière et les niveaux de vie, Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Alcan, 1912. L'évocation de cette métaphore est insérée dans l'analyse de l'exclusion sociale.

⁶⁹² Précisons que, d'après la rhétorique du discours commun libanais, politique et religieux, on ne cesse pas d'indiquer les Communautés ethno-confessionnelles par l'expression axiomatique de « familles spirituelles ».

⁶⁹³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit, p. 139.

⁶⁹⁴ S. Moscovici, *La société contre nature*, Paris, Du Seuil, 1994, p.367.

d'une unité sociale dont le « foyer » est suprahumain, les communautés ethno-religieuses semblent se maintenir dans leur imperméabilité à l'évolution humaine et aux valeurs humaines imparties des sociétés modernes.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Les trois romans de notre corpus développent des expériences de vie qui, au travers de la contingence et des perturbations historiques, sociales et psychologiques, soulèvent la problématique de la discordance entre l'intériorité et l'extériorité et mettent en question les structures profondes de l'être, tout en ébranlant sa vision du monde et de lui-même. Maintes données d'ordre fictionnel, représentationnel ou référentiel pourraient créer l'illusion d'une certaine parenté entre les trois fictions. Cependant, chacune d'elles représente une expérience particulière de l'existence, celle d'un individu en perpétuelle interaction avec l'univers de sa vie qu'il se reconstruit et auprès duquel il se situe et se perçoit. Ainsi, notre recours au concept existentialiste de *l'être-au-monde* trouve sa pertinence en tant que voie d'investigation de l'énigme du moi, de ses certitudes et ses incertitudes, de la nostalgie d'un *règne de l'ordre* et de la plénitude d'un *mysticisme* salvateur. Les choix de l'être, tels qu'ils se présentent dans ces fictions, ses actes, ses réactions, ses attitudes, ses affects, ses prédispositions et ses buts ne sont que des manifestations multiples, parfois paradoxales, qui restent incompréhensibles et disjointes si elles ne peuvent pas renvoyer à une unité transcendante. Celle-ci trouve son origine et son accomplissement dans la conscience de *l'être-au-monde* qui se fonde, se raffermi ou se modifie sur la base des relations que l'être entretient avec le monde, avec autrui et avec soi-même.

Attribution et contribution

Les trois romans situent l'être entre les deux antipodes du prédéterminé et du construit. Le premier est une représentation d'un monde tout fait dont la complétude et l'harmonie témoignent, à travers la finitude et les variations des éléments, de l'ordre infini

de l'universel cosmique qui se perpétue grâce à la volonté divine. La connaissance de cette vérité absolue, que les voies rationnelles ne peuvent révéler, est cependant instinctivement accessible au moyen des innombrables symboles qui abondent dans le monde tant naturel qu'humain. Ces symboles peuvent avoir, dans *L'Enfant du Liban*, les formes les plus variées, répandues dans le monde perceptible, mais aussi des formes humaines collectives, comme le village, ou individuelles, comme le cas de l'assistant Jad, toutes les deux fondées sur l'éthique et l'amour chrétiens. En revanche, la spiritualisation réduit le monde sensible, dans *L'Aveugle de la cathédrale*, à trois représentants, un luth, une cathédrale et un curé, mais dont la réduction « numérique » est largement compensée par leur puissance symbolique et par le mysticisme nourri de l'imagination.

Aux antipodes de cet *être-au-monde* qui n'a qu'à reconnaître la nature humaine et le destin commun qui lui sont attribués, se profile dans *Khamsin* l'attitude pragmatique d'un individu qui conteste les prédéterminations et se lance dans une quête active et constructive de sa vérité. L'appropriation de son *être-au-monde* est alors redevable, non d'une attribution surhumaine, mais de sa contribution à la réalité humaine, de la construction objectivée de son identité, au fil des interactions sociales et des prises de rôles qu'il assume au cours de son existence. On dirait que *l'être-auprès du-monde* et *l'être-soi-même* ne sont saisissables dans *Khamsin* que sur la base de *l'être-avec-autrui* qui est essentiellement un acteur social dont la conscience de soi, de ses possibilités et de ses projets ne s'accomplit que dans la *conscience de la vérité sociale* et de sa dynamique propre. Il est vrai que cette reconnaissance sous-entend l'adhérence aux croyances et aux idéaux du groupe, mais ceux-ci sont perçus, par l'héroïne et par le lecteur, en tant que principes de cohérence et de maintenance d'un ordre social qui leur donne leur valeur absolue et fait leur pérennité. C'est ainsi que l'intégration idéologique et « institutionnelle » de la fille proscrite dans l'ordre ethno-religieux arrive à vaincre les

présages des « Vénérables » et les superstitions qui prétendent se référer à la volonté divine : tout contribue à souligner la prééminence du fait social en tant que *phénomène interactif*.

L'idéal absolu

L'antagonisme de *l'attribution* et de la *contribution* renvoie à la problématique de *l'absolu* et du *relatif* de laquelle dépend la constitution de *l'être-au-monde* dans les trois fictions littéraires de notre corpus. La valeur de l'être est une dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale* ; elle émane d'une nature humaine commune qui définit l'accomplissement de tout être par sa participation à *l'ordre éthique* universel, dans la première fiction, et par son *mysticisme*, dans la deuxième. C'est une vérité absolue, d'origine divine, que chacun porte en soi indépendamment des personnes et des conditions de leur existence. D'où l'unicité de la finalité des humains qui tendent naturellement vers *l'absolu* et ne trouvent leur salut et leur être véritable que dans l'union de l'âme et de l'idéal dont la nature et la relation relèvent également de l'absolu. Mais, si cette finalité est une, multiples sont les voies qui en assurent l'accès, et c'est à ce niveau que divergent, voire s'opposent, les deux fictions.

En effet, dans *L'Enfant du Liban*, la concordance entre l'âme et l'idéal est, éthiquement et affectivement, possible en dépit –et même en raison– du mal qui ravage la terre et des misères qui perturbent l'existence : les manifestations de l'ordre, tout aussi bien que celles du désordre, concourent à projeter l'être dans la vérité suprême. Par contre, le mysticisme qui nourrit l'être dans *L'Aveugle de la cathédrale* exclut toute concession avec le monde réel et exige une rupture totale entre le spirituel et le matériel. En dépit de ces différences, les deux fictions sont régies par le même *idéalisme abstrait* selon lequel

l'être, sa valeur et sa vérité appartiennent à l'ordre absolu et ont un statut apriorique déterminé à l'insu des variables individuelles, sociales et historiques.

Le relatif social

En revanche, la patrie de l'être, celle auprès de laquelle il se situe et s'identifie, est incontestablement, dans *Khamsin*, le groupe social. En l'absence d'appartenance à une collectivité, l'être est inévitablement étranger, perdu, déchu. Sa valeur humaine et personnelle n'est pas un pré-acquis incontestable et, sa vérité, ses finalités et son destin sont à établir et à valider, subjectivement et objectivement, au travers du flot de ses *interactions* ininterrompues avec le milieu social. D'après cette dialectique, le statut de l'être, les relations avec soi-même et les rapports au monde s'inscrivent nécessairement dans la sphère de la relativité sociale. Si l'individu intériorise les structures sociales et les manières d'agir, de penser et de se situer, cette socialisation développée dans *Khamsin* est loin d'évoquer un déterminisme social univoque qui prendrait l'aspect d'un conditionnement inconscient que subit l'être. Bien au contraire, celui-ci est un acteur social qui combat pour sa place dans le monde, et c'est d'une manière *constructiviste* qu'il se forme sa conscience de la réalité sociale et qu'il s'y situe. L'intégration devient ainsi le fruit d'une connaissance et d'une prise de conscience de la multiplicité humaine et de l'hétérogénéité culturelle. Elle est également une reconnaissance mutuelle entre le subjectif et l'objectif ; d'une part, adhérence de l'individu à l'ordre social et appropriation de ses normes, ses valeurs et ses idéaux ; d'autre part, reconnaissance collective de l'identité sociale de cet individu et habilitation à optimiser ses performances personnelles et sa position dans le groupe.

Il est à remarquer que le processus de *socialisation* s'accomplit ordinairement d'une manière tacite et spontanée au sein du *groupe d'origine* auquel on appartient. Tel

est le cas de l'enfant entouré de ses parents qui s'approprie les valeurs de son paradisique « chez nous au village », dans *L'Enfant du Liban*. En revanche, l'explicitation de ce processus de socialisation devient possible dans *Khamsin* grâce à l'enjeu fictionnel qui porte sur le destin particulier d'une enfant que sa famille et la collectivité rejettent et frappent d'ostracisme. C'est au fil de sa longue quête de réhabilitation qu'elle découvre la dynamique sociale, le poids décisif de la culture du groupe et la valeur de l'intégration idéologique. Mais, les croyances religieuses et mythologiques ne sont plus ici, comme dans les deux premières fictions, une vérité absolue ni une valeur intrinsèque de l'être. Il faut préciser qu'il ne s'agit pas dans *Khamsin* d'un questionnement de la foi et de sa genèse parce que les croyances et les rites sont adoptés tels quels. Néanmoins, ces croyances sont perçues en tant que composante, fondamentale certes, des structures idéologiques et culturelles du groupe social sans l'intermédiaire duquel elles seraient inaccessibles. A ce premier aspect de relativisation des valeurs absolues, s'ajoute celui de la diversité des dogmes et des croyances dans des communautés régies par leur *ethnocentrisme* qui les condamne à une irréductible *répulsion des semblables*.

L'individu piégé

Selon ces configurations, la quête interactive du moi ne s'assouvit que par la compréhension de la réalité historico-sociale de cette « terre où règne l'imprévu »⁶⁹⁵. Cette réalité est symbolisée par le vent du khamsin qui nourrit les communautés de violence et d'intolérance à l'altérité, enracinées dans l'idéologie et la constitution communautaire par l'effet de l'irrationnel qui se réfère à son tour aux croyances religieuses et aux mythes séculaires. L'individu semble n'exister et ne s'émanciper, dans cette partie du monde, que sous la tutelle de sa communauté. Aussi, pouvons-nous conclure que la crise de l'être, si

⁶⁹⁵J. Awad, *Carrefour des poètes*, op.cit, p.224.

individuelle soit-elle dans sa genèse, est inévitablement happée par le pouvoir suprême de la communauté, de telle sorte que l'identité individuelle ne se perçoit que par la reconnaissance de l'identité communautaire, ou plus précisément, tribale.

Une toute autre vision de l'être s'élabore quand il s'agit de *l'idéalisme absolu* qui fait abstraction, non seulement de la situation géopolitique et des structures sociologiques, mais aussi de la réalité vécue et de l'expérience des peuples et des individus. Cette *destitution du réel* et de ses dimensions pragmatiques peut être totale ou partielle. Totale, elle l'est dans *L'Aveugle de la cathédrale* si excessivement que l'être se défait de son identité physique et sociale pour se concentrer en une ipséité spirituelle d'ordre universel et surhumain. Elle est, en revanche, sélective, dans *L'Enfant du Liban*, puisqu'elle consiste à ne reconnaître dans la réalité que ce qui valide l'ordre universel supérieur, et à omettre les maux et les calamités qu'il faudrait tolérer en tant que symptômes inévitables du désordre du monde physique. Devant cette dualité éternelle du bien et du mal, la problématique de l'être dépasse l'individualité de son expérience et aboutit à l'horizon d'une identité universelle, conquise grâce à une *subjectivité transcendantale* et promise au salut infini, en dépit –et même en faveur– de toutes les misères du fini humain.

Préjugés et paradoxes

Les trois fictions inscrivent la conception de l'être dans la sphère de la problématique de l'identité considérée par des spécialistes sous toutes ses facettes, comme « oscillant entre les deux pôles d'une identité propre à chacune des cultures ou chacun des sujets, et de l'horizon d'une réinstallation de la nature humaine sous la forme d'une identité universelle de l'homme à soi »⁶⁹⁶. Or, entre le pôle de l'identité universelle qui prévaut dans *L'Enfant du Liban* et dans *L'Aveugle de la cathédrale*, d'une part, et celui de

⁶⁹⁶ J.-M. Benoist, « Conclusions », in *L'Identité*, op.cit., p.318.

l'identité communautaire qui prime dans *Khamsin*, d'autre part, il ressort, cependant, que les trois fictions focalisent, selon des perspectives différentes, la même réalité socioculturelle dont elles dégagent, chacune à sa manière, deux invariants communs. Le premier est la dépréciation, voire la *méconnaissance de l'individualisme* et des tendances à l'autonomie personnelle, au profit de l'intégration –dans les deux sens philosophico-social et psycho-cognitif– à une *totalité*. Celle-ci peut prendre la forme d'un ordre universel éthique et spiritualiste, ou celle d'un ordre communautaire et ethnique. Mais si la première totalité dépersonnalise l'individu en vue de le sacraliser, tout en dénouant ses liens avec la réalité, la deuxième l'incorpore à une structure qui réconcilie la vie réelle et sociale avec les aspirations spirituelles : ce sont des collectivités qui consacrent les *valeurs communautaires* de la *solidarité héritée* et de la *coutume*, tout en puisant leur légitimité dans les *croyances religieuses* et la mythologie⁶⁹⁷. N'étant rationnelle ni en valeurs ni en finalité, la communauté a peu de foi dans « les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits »⁶⁹⁸, ou plutôt dispense ces droits en privilège à ses ressortissants et les dénie aux « étrangers ».

Le deuxième invariant est la *référence au principe divin* et aux croyances religieuses qui légitiment également les choix les plus divergents que mettent en lumière les trois fictions. C'est cette référence, en tant que promesse de salut éternel, qui, dans *L'Enfant du Liban* intègre l'être dans l'ordre universel pourvu qu'il parvienne à souffrir les chaînes de son existence physique pour s'unir à Dieu par la voie de l'amour. Mais cette référence religieuse constitue simultanément, dans *Khamsin*, le « foyer » de la vie communautaire qui propose à l'individu un modèle de réconciliation selon lequel c'est l'intégration dans la communauté qui assure la participation à l'existence commune et, en

⁶⁹⁷ Nous nous référons, pour ces concepts, aux catégories de la socialisation chez Max Weber que Claude Dubar formule par *socialisation communautaire* (Vergemeinschaftung) et *socialisation sociétair*e (Vergesellschaftung). Cf. C. Dubar, *La Socialisation*, op.cit., p.90-95.

⁶⁹⁸ Préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*.

même temps, l'accès à l'éternité. D'où le paradoxe inhérent à ces deux choix : subir une réalité horrible qu'on accepte et refuse à la fois, tout en affirmant pouvoir dégager, dans les monstruosité, des symboles de Bien infini, dans le premier cas. Ou agir en vue des intérêts du groupe et faire les combats de sa survie tout en les associant dans le second cas, à des desseins divins. La mort consentie du héros de *L'Aveugle de la cathédrale* n'est-elle pas un cri d'indignation et de lassitude contre les paradoxes qui tiraillent l'être, dans cette région du monde, entre l'amour et la haine, entre la sainteté des symboles et la barbarie communautaire⁶⁹⁹?

De l'intégration affective dans le royaume de Dieu, à la communion mystique et à l'identification à la communauté, les trois romans tracent des trajectoires différentes que des individus solitaires suivent, au travers de l'occasionnel et de la contingence, pour retrouver la totalité de leur *être-au-monde*. Cependant, la solitude, telle qu'elle se manifeste dans les trois parcours, est radicalement différente de celle de la *déréliction*, du *souci* heideggérien et de l'*angoisse* sartrienne selon lesquels « il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine »⁷⁰⁰. Il ne s'agit pas, en effet, dans ces fictions de l'individualisme d'un libre-penseur qui, aux prises avec sa problématique *existentialiste*, se met à la recherche de sa propre transcendance. Bien au contraire, l'être ne reconnaît son identité et sa vérité qu'en référence à une instance symbolique qui est la religion, la communauté ou les deux confondues. Ces configurations de l'être témoignent d'une problématique plutôt *existentielle* qu'engendre la discordance entre la réalité et la transcendance⁷⁰¹.

⁶⁹⁹ Vers la fin du roman, le héros décline tous les compromis proposés par la fille aimée et lui affirme, dans *A.C.*, p.107 : « Pour les barbares, il n'y a pas de symboles. »

⁷⁰⁰ J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, op.cit., p.76.

⁷⁰¹ Pour plus de précision à propos des deux approches *existentielle* et *existentialiste*, cf. ici, p. 178.

CONCLUSION

Genre protéiforme et évolutif, le roman s'attribue tous les droits du réel et de l'imaginaire, de la raison et du cœur, de la nature, de la société, de l'histoire et de la philosophie. Infiniment libre dans ses certitudes et ses incertitudes, le roman manipule et façonne toutes les questions et toutes les réponses qui concernent l'homme, sa nature et son monde. Il peut, avec autant de désinvolture que de gravité, interroger sa propre nature romanesque, ses formes et ses fonctions. Cependant, les débats d'intransitivité et d'autoréférentialité des années 1960-1970 « ne semblent plus être de mise »⁷⁰² et le roman regagne en force le champ littéraire, d'après les affirmations de W. Asholt et de M. Dambre. Ces derniers concluent que les notions développées dans les romans confirment le « retour du réel » et montrent « qu'il ne s'agit pas là d'un retour à une esthétique et à des procédés narratifs traditionnels »⁷⁰³.

Manifestant le même foisonnement depuis 1985 (ce que nous avons appelé dans l'Introduction « période d'essor de la littérature »⁷⁰⁴), le roman francophone libanais garde, cependant, une prédilection à la *fiction*, en tant que création d'une feintise ludique. Ce constat est certes partiel puisqu'il repose uniquement sur l'analyse des romans de notre corpus et de ceux évoqués au fil de l'essai, qui développent une structure canonique d'une fiction à intrigue et à personnages. Le roman libanais semble ignorer les questions que R. Godard dégage comme caractéristiques du roman français d'aujourd'hui, telles que celle de « l'importance du sujet, du « je » qui transparait ou qui s'affirme explicitement »⁷⁰⁵, celle de « la part de la fiction, de l'autofiction, du documentaire »⁷⁰⁶ ou celle d'« une transformation, une métamorphose des formes »⁷⁰⁷.

⁷⁰² W. Asholt, M. Dambre, *op.cit.*, p. 16.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ Cf. ici, p. 20-25.

⁷⁰⁵ R. Godard, *Itinéraires du roman contemporain*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 269.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 268.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 274.

Roman classique

Nous avons vu dans la première partie que, loin de la transgression des normes qui caractérise actuellement le roman français, les romans analysés investissent, chacun à sa manière, les ressources de la *poétique* pour construire un dispositif fictionnel cohérent susceptible de favoriser l'immersion tout en donnant lieu à ce que J.-M. Schaeffer appelle « une relation esthétique suffisante »⁷⁰⁸. Du point de vue de leur contenu, ces fictions sondent des aspects différents de la thématique de l'amour, de la guerre et du communautarisme. Quoiqu'ils proposent des visions divergentes, voire opposées, de la réalité, ils manifestent des constantes anthropologiques, comme l'*ethnocentrisme* et la *religion*, psycho-cognitives, comme la *métamorphose* et le retour au *passé*, socioculturelles, comme l'*infirmité* et l'*irrationnel*.

Néanmoins, en guise de synthèse, il serait utile d'estimer les tendances prédominantes dans chacun de ces romans en les mesurant aux quatre critères du romanesque formulés par J.-M. Schaeffer⁷⁰⁹. En premier lieu, les *affects* sont prédominants dans *L'aveugle de la cathédrale* et dans *L'Enfant du Liban* alors que la première caractéristique de *Khamsin* est la *saturation événementielle*. En second lieu, les trois romans constituent un *contre-modèle*, grâce aux effets spontanés de l'immersion fictionnelle, et optimisent des *types extrêmes*, physiquement (l'infirmité du héros) et moralement (des saints et des monstres, des innocents et des criminels). Cette optimisation est étroitement liée à l'enjeu existentiel des trois fictions et aux structures de *l'être-au-monde*.

⁷⁰⁸ J.-M. Schaeffer, *Pourquoi la fiction ?*, op.cit., p. 333.

⁷⁰⁹ J.-M. Schaeffer, « La catégorie du romanesque », in *Le Romanesque*, G Declercq, M. Murat (dir.), Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004, p. 291-302, cité par Alain Schaffner in W. Asholt, M. Dambre, op.cit., p. 52 : « 1. L'importance accordée dans la chaîne causale de la diégèse, au domaine des affects, des passions et des sentiments ainsi qu'à leurs modes de manifestations les plus absolus et extrêmes. [...] 2. La représentation des typologies actantielles, physiques et morales par leurs extrêmes, du côté du pôle positif comme du côté du pôle négatif. [...] 3. La saturation événementielle de la diégèse et son extensibilité indéfinie. [...] 4. Un quatrième trait concerne ce qu'on pourrait appeler la particularité mimétique du romanesque, à savoir le fait qu'il se présente comme un contre-modèle de la réalité dans laquelle vit le lecteur. »

Fondés sur l'antagonisme entre l'intériorité et l'extériorité, ces fictions racontent trois expériences particulières de l'homme confronté à son destin : défaite du mysticisme et de l'amour devant la bestialité de la guerre (*L'Aveugle de la cathédrale*) ; triomphe d'une intériorité qui, nourrie d'amour, se tient à l'écart de la réalité monstrueuse (*L'Enfant du Liban*) ou, au contraire, confirmation de soi par l'intégration dans la réalité sociale qui prime sur l'amour (*Khamsin*).

Primauté de l'humain

Trois fictions littéraires, trois univers fictionnels cohérents, trois expériences différentes de la même réalité historique et sociale. Même avec ses représentations les plus « réalistes » dans *L'Aveugle de la cathédrale* et dans *Khamsin*, la guerre ne doit pas sa place dans ces romans à sa valeur événementielle ou historique. Intégrée dans le contenu du *modèle représentationnel*, la guerre assume la fonction de déclencheur d'une problématique existentielle qui remet en question les certitudes du héros et son *être-au-monde*. Cette expérience est, dans *L'Enfant du Liban*, l'occasion d'une maturation affective et spirituelle selon laquelle le paradisiaque « chez nous au village » se transforme en symbole de l'ordre universel et divin. La *magnificence* de la montagne et de la vie villageoise peut rappeler, par sa forme et sa consistance, les scènes de glorification du Mont-Liban qui abondent dans la littérature francophone libanaise « nationaliste » des années 1920-1940. Mais, précisons que cette idéalisation est, dans l'œuvre de M. Labaki, fondamentalement différente de par sa visée universelle et son inscription dans une expérience « existentielle » du monde qui aboutit à l'affermissement de la foi et de l'éthique chrétiennes dans leur confrontation aux dures épreuves de la vie.

Si ce premier roman propose comme remède aux lésions de la guerre l'espérance d'un salut éternel, *L'Aveugle de la cathédrale* construit l'expérience d'une rupture

irrémediable entre la réalité et l'idéal, le mal et le bien, le corps et l'esprit. Plus mystique et fondée, non sur la complémentarité, mais sur l'opposition radicale entre le physique et le spirituel, l'inspiration chrétienne génère dans ce roman une révolte contre l'existence et une perception aiguë de la décadence des hommes. Cette intransigeance renvoie à une caractéristique immanente de l'œuvre de F. Haïk, qui traduit, d'après les critiques, « le déchirement entre la chair et l'esprit, thème fondamental de l'œuvre d'un écrivain hanté par l'Absolu »⁷¹⁰. Si la guerre raffermi les symboles dans *L'Enfant du Liban*, les actualise ou les crée, son premier impact dans *L'Aveugle de la cathédrale* est de détruire les symboles qui relient ce monde à l'au-delà.

En revanche, le déploiement de l'univers fictionnel dans *Khamsin*, tant temporel que spatial et plus généralement représentationnel, ne s'oppose pas aux représentations affectives et mystiques du monde. Il les intègre, en tant que choix individuels et collectifs, dans le complexe historique et socioculturel au sein duquel ces représentations se forment, se diversifient et se modifient. Tout en restant individuelle, l'interrogation du destin se démarque de son caractère solitaire et ne trouve ses repères et ses réponses que dans l'interaction avec les réalités sociales. L'expérience de l'exclusion sociale, la quête de l'identité, l'épreuve de la guerre, les conflits interpersonnels et communautaires retrouvent dans ce roman puissant de J. Awad leur dimension humaine complexe qui sous-tend l'infinie relativité des structures sociales, mythiques, idéologiques et éthiques. L'une des caractéristiques de ce roman est qu'il ne propose pas de réponses, ni explicites ni implicites, sur les réalités de la vie humaine, mais qu'il les représente dans leur diversité d'une manière lucide et désabusée. Sa force réside dans sa capacité à susciter chez le lecteur des questions sur les différentes influences qui modèlisent ses certitudes et les représentations qu'il se fait de lui-même, des autres et du monde.

⁷¹⁰ S. Nicholaïdes-Salloum, « L'enracinement dans l'Histoire », in *Magazine Littéraire*, op.cit., p.110.

Le règne de l'interactivité

La première remarque concernant les structures profondes de l'être est celle d'une construction interactive qui s'élabore à travers ses relations avec la réalité, génère et organise ses attentes, ses dispositions et ses représentations. Que ces structures soient philosophiquement prédéterminées et reçues –comme dans *L'Enfant du Liban*– ou qu'elles soient l'aboutissement d'une longue constitution pragmatique –comme dans *Khamsin*–, elles ne sont saisissables qu'à partir d'une interaction avec la réalité. Celle-ci peut avoir la forme de la quiétude d'un village ou l'acharnement de communautés rivales ; elle peut se modeler selon l'infinie diversité des conditions objectives, historiques, économiques et culturelles ; elle est telle configuration du groupe d'origine dans lequel se déroule l'enfance du héros, telle lignée dans laquelle il se situe ou telle histoire de vie qu'il ne cesse de réécrire tous les jours. La perception des structures de *l'être-au-monde* ne s'élabore que dans un monde, même s'il était réduit aux dimensions d'un orphelinat, d'une cathédrale ou d'un hameau de la montagne druze. Mais ce monde est primordialement vécu comme un monde humain dans lequel l'interaction se perpétue entre les réalités sociales et l'individu, et également entre celui-ci et d'autres individus. Aussi pouvons-nous dire que la vérité la plus intime de chacun, son être profond, ses prédispositions et ses projets, bref, tout ce qui fait sa mystérieuse individualité, ne sont que le produit, à la fois stable et évolutif, des interactions qui ont lieu, tout au long d'une vie, entre l'individuel et le collectif, le subjectif et l'objectif, ou plutôt entre soi et autrui.

Si l'individualité de l'être et son originalité sont constamment négociées dans la complexité des interférences illimitées entre l'intériorité et l'extériorité, sa vérité n'en sera que plus discernable par la découverte de la réalité sociale et par l'exploration des interactions qui s'instaurent entre cet individu et son « monde de vie ». Nous pensons que le concept existentialiste de *l'être-au-monde* offre à la critique littéraire l'axe stratégique

d'une compréhension de la dialectique et de la dynamique des phénomènes humains, tant individuels que sociaux, et tels qu'ils se manifestent à travers l'histoire d'une vie que représente la fiction. Selon cette perspective, la conscience est insaisissable en dehors du réel, d'une expérience se déroulant dans la multiplicité des situations de l'histoire personnelle et collective. C'est cette multiplicité d'interactions qui, à notre avis, détermine également la subjectivité et l'intersubjectivité de toute expérience, son caractère à la fois unique et corrélatif et, par conséquent, sa valeur et sa vérité.

Mais, à l'échelle infinitésimale des corrélations individuelles et collectives que propose au lecteur la fiction littéraire, tout être tend à percevoir son expérience et sa vérité suivant un mode plus ou moins différencié ou analogique selon lequel il associe « sa vérité » à celles d'autres ou l'en dissocie. Ainsi peut-il se détourner, comme dans *L'Aveugle de la cathédrale*, de tout ce qui est commun vers un mysticisme excessif ; il peut aussi joindre une expérience humaine générale associée à une conception religieuse, telle qu'elle se manifeste dans *L'Enfant du Liban* ; ou il peut se reconnaître dans l'expérience communautaire développée dans *Khamsin*. Ces expériences et ces « vérités » qui se déploient dans les trois romans analysés se multiplient au rythme des variations individuelles et sociales, et c'est à cette diversité qu'elles doivent leur valeur humaine et qu'elles s'intègrent dans l'expérience collective de l'humanité.

Transcendance de la Fiction

L'authenticité de la fiction littéraire réside dans l'unicité du modèle représentationnel qu'elle offre au lecteur comme le témoignage d'une expérience particulière, d'une existence remettant incessamment en cause le monde, la société, l'idéologie, et incitant à explorer l'énigme du moi. Cette multiplicité illimitée d'existences et de consciences que déploie le genre romanesque est en elle-même prédisposition à la

tolérance, conscience de l'infinie diversité et affranchissement de la servitude des vérités absolues. Le romanesque devient ainsi la confirmation du droit de chacun à la différence et au libre choix de ses croyances et de ses actes. Ainsi, la morale de la « feintise ludique partagée », quelles qu'en soient les configurations de l'univers fictionnel et sa « vérité » particulière, serait la confirmation de la liberté fondamentale de l'individu et dans son être et dans son existence. Et, tel que le conclut J.-P. Sartre, en dépit de toute l'apologie de l'engagement politique de l'écrivain, « Chaque personnage ne sera rien que le choix d'une issue et ne vaudra pas plus que l'issue choisie. Il est à souhaiter que la littérature entière devienne morale et problématique comme ce nouveau théâtre. Morale –non pas moralisatrice : qu'elle montre simplement que l'homme est *aussi* valeur et que les questions qu'il se pose sont toujours morales »⁷¹¹.

Identité synergique

La lecture des trois œuvres de notre corpus atteste d'une *identité synergique* que la littérature francophone libanaise ne cesse de confirmer depuis les débuts du siècle dernier qui témoignèrent de l'influence des Orientalistes dans la création et les représentations littéraires, culturelles et politiques du mythe libanais⁷¹². Se développant au cours du siècle dernier, cette identité semble établir le roman au confluent de trois forces dont l'osmose fonde sa maturité, son autonomie et sa vitalité. Ce roman puise tout d'abord son contenu et ses enjeux fictionnels dans la *réalité libanaise* et moyen-orientale qui lui sert de réservoir inépuisable de sujets, de situations et de conflits. C'est en ce sens que le roman peut porter un témoignage sur l'état géopolitique et historico-social de cette région. Non comme un documentaire plus ou moins fiable ou sujet à controverses, mais en tant qu'expérience imaginaire intense qui ne manque de marquer d'un effet particulier ou

⁷¹¹ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, Paris, Gallimard, 1948, p. 352.

⁷¹² Cf. ici, « L'Introduction », p. 16.

d'une trace durable les représentations que le lecteur se ferait des villes, des villages, des populations et de leurs conditions de vie.

Cette « représentativité » est due, à notre avis, non seulement au contenu référentiel mais aussi à la deuxième force que s'approprie le roman libanais. C'est celle de la *fiction canonique* dont les gloires séculaires constituent un patrimoine, universel et français, susceptible de rassurer à la fois l'auteur et le lecteur, grâce à sa capacité à remporter l'adhésion au *contrat de la feintise ludique*. Ce choix, d'ordre formel, est en même temps représentatif des attentes du public, de ses besoins et de ses centres d'intérêt ainsi que de ceux de l'écrivain. Celui-ci semble livrer au puissant narrateur son talent et son plaisir de conteur qui propose à l'idolâtrie de « la magie du verbe » des lecteurs de « belles histoires » qui n'engagent personne et qui dispensent d'assumer la responsabilité des prises de position vis-à-vis d'une réalité socioculturelle complexe. Jointes au goût littéraire et esthétique, ces prédispositions peuvent expliquer le respect des normes littéraires et de la distance que garde la littérature par rapport à la réalité et, par conséquent, l'absence de *l'autofiction* et de la *docufiction* en lesquelles J. Mecke trouve des « pratiques de la démolition de la littérature »⁷¹³. Le roman libanais puise ainsi sa deuxième force de sa référentialité à la tradition et évite de se hasarder dans les voies du roman contemporain qui, selon W. Asholt et M. Dambre, ne se refuse plus à aborder la réalité extratextuelle »⁷¹⁴.

Persistant à sa tâche d'explorer le réel et d'interroger les multiples facettes de l'existence, la fiction littéraire libanaise puise sa troisième force dans l'héritage humaniste qui ne cesse, en se diversifiant, de déployer et d'enrichir « l'anthropologie imaginaire »⁷¹⁵. Ces trois forces témoignent de toutes les dimensions de *l'interactivité avec la réalité*

⁷¹³ Cf. J. Mecke, « Démolition de la littérature et reconfiguration post-littéraire », in W. Asholt, M. Dambre (éds), op.cit., p. 35-50.

⁷¹⁴ Ibid., « Avant-propos », p. 17.

⁷¹⁵ Expression proposée par Claude Bremond et Thomas Pavel, citée dans *P.F.*?, p. 241.

d'une littérature qui se projette, au-delà des associations formelles, dans l'exploration de l'humain, des valeurs *transcendantes* qui replacent la fiction, en tant que phénomène humain, au croisement du littéraire, du philosophique et du sociologique.

BIBLIOGRAPHIE

I- Corpus

AWAD Jocelyne, *Khamsin*, Paris, Albin Michel, 1994.

HAÏK Farjallah, *L'Aveugle de la cathédrale*, Liban, Hatem, 1995.

LABAKI Mansour, *L'Enfant du Liban*, Paris, Fayard, 1986.

II- Autres œuvres des auteurs étudiés

1. AWAD Jocelyne

Carrefour des prophètes, Beyrouth, sans éditeur, 2003.

2. HAÏK Farjallah

Barjoute, Paris, Corrêa, 1940.

Hélène, Beyrouth, Librairie Antoine, 1941.

Gofril le Mage, Paris, Corrêa, 1947.

Al Ghariba, Paris, Corrêa, 1947.

Abou Nassif, Paris, Plon, 1948.

La Fille d'Allah, Paris, Plon, 1949.

Le Poison de la solitude, Paris, Plon, 1951.

L'Envers de Caïn, Paris, Stock, 1955.

Joumana, Paris, Stock, 1957, Liban, Hatem (texte intégral et étude de l'œuvre par Sophie Nicolaïdes-Salloum), 1999.

La Croix et le croissant, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1959.

Les Meilleures intentions, Paris, Gallimard, 1962.

La Crique, Paris, Calmann-Lévy, 1964.

De Chair et d'esprit, Paris, Du Scorpion, 1968.

3. LABAKI Mansour

Kfar Sama, village du Liban, Paris, Pierre Téqui, 1983.

Mon vagabond de la lune, Paris, Fayard, 1988.

Deux maisons pour rien, Paris, Fayard, 1991.

Mon pays au passé simple (nouvelles), Paris, Fayard, 1992.

III- Anthologies de la littérature francophone libanaise

DARWICHE JABBOUR Zahida, *Etudes sur la poésie libanaise francophone*, Beyrouth, Dar An-Nahar, 1997.

HADDAD Katia (dir.), *La Littérature francophone du Machrek*, 2^{ème} édition, Beyrouth, Presses de l'université Saint-Joseph, 2008.

KHALAF Saher (dir.), *Littérature libanaise de langue française*, Ottawa, Naaman, 1881.

Littérature Francophone, Paris, éd. Nathan / Agences de coopération culturelle et technique, 1992.

MARDAM-BEY Farouk (et al.), *Ecrivains arabes d'hier et d'aujourd'hui*, Arles, Actes Sud/ Institut du Monde Arabe, 1996.

ZEIN Ramy, *Dictionnaire de la littérature libanaise de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1988.

IV- Textes critiques de la littérature francophone libanaise

AOUN-ANHOURY Najwa, « La quête de l'universel », in *Magazine littéraire*, n° 359, Paris, nov. 1997, p. 126-129.

CHEDID Andrée, « Andrée Chedid », in *Nouvelle Donne*, n° 17, Paris, Avril 1998, p. 31.

DORLIAN Georges, « L'émergence du moi », in *Magazine littéraire*, n° 359, Paris, nov. 1997, p.107-109.

HARIZ JABBOUR Marcelle, « Hommage à Georges Schéhadé », in *Liaisons* (Revue pédagogique et culturelle), no 4 et 5, Beyrouth, Ministère de l'éducation nationale, janvier – mai 1990, p. 25,26.

NAJJAR Alexandre, *Pérennité de la littérature libanaise d'expression française*, Beyrouth, ACCL, 1993.

NICOLAÏDES SALLOUM Sophie, « L'enracinement dans l'histoire », in *Magazine littéraire*, n° 359, Paris, nov. 1997, p. 110-114.

OMRAN Joseph, *La Conscience de l'existence* (mémoire de DES), Beyrouth, Université Libanaise, 2003.

V- Textes littéraires

ANOUILH Jean, *Antigone*, Paris, Bordas, 1968

BAUDELAIRE Charles, *Les Fleurs du mal*, Paris, Livre de Poche, 1972.

BEAUVOIR Simone (de), *Le Sang des autres*, Paris, Gallimard, 1945.

HUGO Victor, *Les Contemplations*, Paris, Bordas, 1974.

KHLAT Yasmine, *Le Désespoir est un péché*, Paris, Du Seuil, 2001.

KHOURY-GHATA Vénus, *La Maîtresse du notable*, Paris, Seghers, 1992.

LA FAYETTE Madame (de), *La Princesse de Clèves*, Paris, Gallimard, 1958.

MALRAUX André, *La Condition humaine*, Paris Gallimard, 1946.

L'Espoir, Paris,

NACCACHE Georges, *Un rêve libanais*, Beyrouth, FMA, 1983.

NERVAL Gérard (De), *Le voyage en Orient I*, Paris, éd. Garnier – Flammarion, 1851.
<http://www.gerarddenerval.be/oeuvre/Voyage>

NERVAL Gérard (De), *Les Filles du feu* (suivi d'*Aurélia*), Paris, Gallimard, 1972.

STENDHAL, *Le Rouge et le Noir*, Paris, Livre de Poche, 1958.

Zola Emile, *Le Rêve*, 1^{ère} éd. 1 888, Liban, Hatem, 2000.

VI- Théories et critiques de la fiction

ARLAND Marcel, « Les valeurs de Malraux », N.R.F., Gallimard, 1935, in *Les Critiques de notre temps et Malraux*, Paris, Garnier frères, 1970.

BARTHES Roland, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Du Seuil, 1953 et 1972.

Le Système de la mode, Paris, Du Seuil, 1967.

Le Plaisir de texte, Paris, Du seuil, 1973.

BARTHES Roland, KAYSER Wolfgang, BOOTH Wayne C., HAMON Philippe, *Poétique du récit*, Paris, Du Seuil, 1977.

FLAHAULT François, « Récits de fiction et représentations partagées », in *L'Homme*, juillet-décembre, 2005, n° 175 – 176, p. 37-55.

GENETTE Gérard, *Figures I*, Paris, Du Seuil, 1966.

Figures II, Paris, Du Seuil, 1969.

Figures III, Paris, Du seuil, 1972.

Seuils, Paris, Du Seuil, coll. « Poétique », 1987.

GREIMAS A.J., *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966

Du Sens, Paris, Du Seuil, 1970.

KUNDERA Milan, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.

Le Rideau, Paris, Gallimard, 2005.

L'insoutenable légèreté de l'être, Paris, Gallimard, 2007.

LEJEUNE Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Du Seuil, 1975.

LUKACS Georges, *La Théorie du roman*, tr. de J. Clairevoye, Berlin-Spandau-Paris, Gonthier, 1963.

MITTERAND Henri, *Le Discours du roman*, Paris, PUF, 1986.

PAGEAUX (D.-H.), *La Littérature générale et comparée*, Paris, Colin, 1994.

PROPP V., *Morphologie du conte*, Paris, Gallimard, 1970.

SARTRE Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature*, Paris, Gallimard, 1948.

SCHAEFFER Jean-Marie, *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Du Seuil, Collection Poétique, 1999.

« Quelles vérités pour quelles fictions », in *L'Homme*, juillet-décembre, 2005, n° 175 – 176, p. 19-36.

STEVENSON Robert Louis, *Essais sur l'art de la fiction*, tr. de F.-M. Watkens et M. Le Bris, Paris, Payot, 1992.

TODOROV Tzvetan, *Poétique de la prose*, Paris, Du Seuil, 1971.

Théories du symbole, Paris, Du Seuil, 1977.

VILLANI Jacqueline, *Le Roman*, Paris, Belin, 2004.

ZERAFFA Michel, *Roman et société*, Paris, éd. PUF, 1971.

ASHOLT Wolfgang, « Jean Rouaud et l'invention de l'histoire », in W. Asholt, M. Dambre (éds), *Un Retour des normes romanesques dans la littérature française contemporaine*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 133-148.

BARRABAND Mathilde, « Le défi romanesque de Pierre Bergounioux », in W. Asholt, M. Dambre (éds), *Un Retour des normes romanesques dans la littérature française contemporaine*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 231-242.

FAERBER Johan, « Ecrire: verbe transitif ? », in W. Asholt, M. Dambre (éds), *Un Retour des normes romanesques dans la littérature française contemporaine*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 21-33.

GENGEMBRE Gérard, « Quel(s) roman(s) que l'Histoire ! », in *Le Roman historique*, TDC, no 876, Paris, 15 mai 2004, p. 6-13.

GODARD Roger, *Itinéraires du roman contemporain*, Paris, Armand Colin, 2006.

MECKE Jochen, « Démolition de la littérature et reconfiguration post-littéraire », in W. Asholt, M. Dambre (éds), *Un Retour des normes romanesques dans la littérature française contemporaine*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 35-50.

VII- Langue et linguistique

BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1974.

CRESSOT Marcel, *Le Style et ses techniques*, Paris, PUF, 9^{ème} éd. 1967.

JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale I*, Paris, De Minuit, 1963.

Essais de linguistique générale II, Paris, De Minuit, 1973.

MAUGER (G.), *Grammaire pratique du français d'aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1968.

SAUSSURE Ferdinand (de), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1978.

VIII- Philosophie, anthropologie, ethnologie

ABOU Sélim, *L'Identité culturelle*, (3^{ème} édition), Paris, Hachette « Intervention », 1995.

AUGÉ Marc, *La Guerre des rêves*, Paris, Du Seuil, 1997.

BACHELARD Gaston, *L'Air et les songes*, Paris, Lib. José Corti, 1943.

La Poétique de l'espace, Paris, PUF, 1957.

D'AQUIN Saint Thomas, *L'Être et l'Essence*, tr. de C. Capelle, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978.

HALBWACHS Maurice, *La Mémoire collective*, tr. de M. Alexandre, Paris, PUF, 1968.

HEIDEGGER Martin, *L'Être et le Temps*, tr. de R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.

HEIDSIECK François, *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1971.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 237.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton et Co., 1967.

Race et histoire, Paris, Gonthier, 1973.

L'Identité (Séminaire), Paris, Grasset et Fasquelle, 1977.

MAALOUF Amin, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

MARCEL Gabriel, *L'Homme problématique*, Paris, Montaigne, 1955.

Etre et avoir I, Journal métaphysique, Paris, Montaigne, 1968.

Etre et avoir II, Réflexions sur l'irréligion et la foi, Paris, Montaigne, 1968.

PASCAL Blaise, *Les Provinciales / Pensées*, Lausanne, Rencontre, 1967.

RAEYMAEKER Louis (de), *Philosophe de l'être*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1970.

SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

L'existentialisme est un humanisme, Paris, Gallimard, 1996.

BÉLIARD Aude, « Longue durée et standardisation », *Idées*, (dossier « L'Approche ethnographique »), n° 143, Paris, mars 2006, p. 6-17.

GIROLA Claudia, « Toute cette vie est une lutte pour rester dedans », in *Idées* (dossier « L'Approche ethnographique »), n° 143, mars 2006, p.24-31.

WEBER Florence, « L'ethnographie, méthode sociologique », *Idées*, (dossier « L'Approche ethnographique »), n° 143, Paris, mars 2006, p.4, 5.

IX- Histoire, sociologie, psychologie, éducation

ABRIC Jean-Claude, *Psychologie de la communication*, Théories et méthodes, Paris, Armand Colin, 1999.

ASTOLFI Jean-Pierre, *L'École pour apprendre*, Paris, ESF, 1^{ère} éd. 1992, 7^{ème} éd. 2004.

BROMBERG Marcel, TROGNON Alain (dir.), *Psychologie sociale et communication*, Paris, Dunod, 2004.

BRUNER Jerome, *Car la culture donne forme à l'esprit*, Genève-Paris, Eshel, 1991.

CHANGEUX Jean-Pierre, RICŒUR Paul, *La Nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2000.

CASTEL Philippe, LACASSAGNE Marie-Françoise, « La Communication comme symptôme de l'ordre idéologique » in Bromberg (M.), Trognon (A.), *Psychologie sociale et communication*, Paris, Dunod, 2004.

DUBAR Claude, *La Socialisation*, Paris, Armand Colin, 2004.

D'HAINAUT Louis, *Des fins aux objectifs de l'éducation*, Bruxelles, Labor, 1988.

FISCHER Gustave-Nicolas, *Concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Paris, Dunod, 1987.

La Dynamique du social, Paris, Dunod, 1992.

GOLDMANN Lucien, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964.

HYTIER Adrienne-Doris, *La Guerre*, Paris, Bordas, 1989.

LE NY Jean-François, GINESTE Marie-Dominique (dir.), *La Psychologie*, Paris, Larousse, 1995.

LÉVY André, *Psychologie sociale, Textes fondamentaux*, Paris, Dunod, 1970.

MAKAREM Sami Nassib, *Eclairages sur la voie unitariste, le Druzisme* (en langue arabe), Al Moukhtara (Liban), éd. Progressistes, 3^{ème} éd., 2010.

MARCHAND Pascal, « Insertion socio-politique » in Bromberg (M.), Trognon (A.), *Psychologie sociale et communication*, Paris, Dunod, 2004.

MEIRIEU Philippe, *Apprendre ... Oui, mais comment*, Paris, ESF, 1^{ère} éd. 1992, 7^{ème} éd. 2004.

MIALARET Gaston, *Sciences de l'éducation*, Paris, PUF, 2006.

MOSCOVICI Serge (dir.), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1984.

La Société contre nature, Paris, Du Seuil, 1994.

PERRET-CLERMONT Anne-Nelly, NICOLET Michel (dir.), *Interagir et connaître*, Cousset, Del Val, 1988.

PIAGET Jean, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1945, 7^{ème} éd. 1976.

REDL Fritz, « Emotions du groupe et leadership », in Lévy (A.), *Psychologie sociale, textes fondamentaux*, Paris, Dunod, 1970.

RICHARD Jean-François, *Les Activités mentales, comprendre, raisonner, trouver des solutions*, Paris, A. Colin, 1990.

RICŒUR Paul, *Finitude et culpabilité I, L'Homme faillible*, Paris, Aubier, 1960. 1988.

Finitude et culpabilité II, La Symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960. 1988.

Soi-même comme un autre, Paris, Du Seuil, 1990.

ROSENTHAL Robert, JACOBSON Lenore, *Pygmalion à l'école*, Paris, Casterman, 1971.