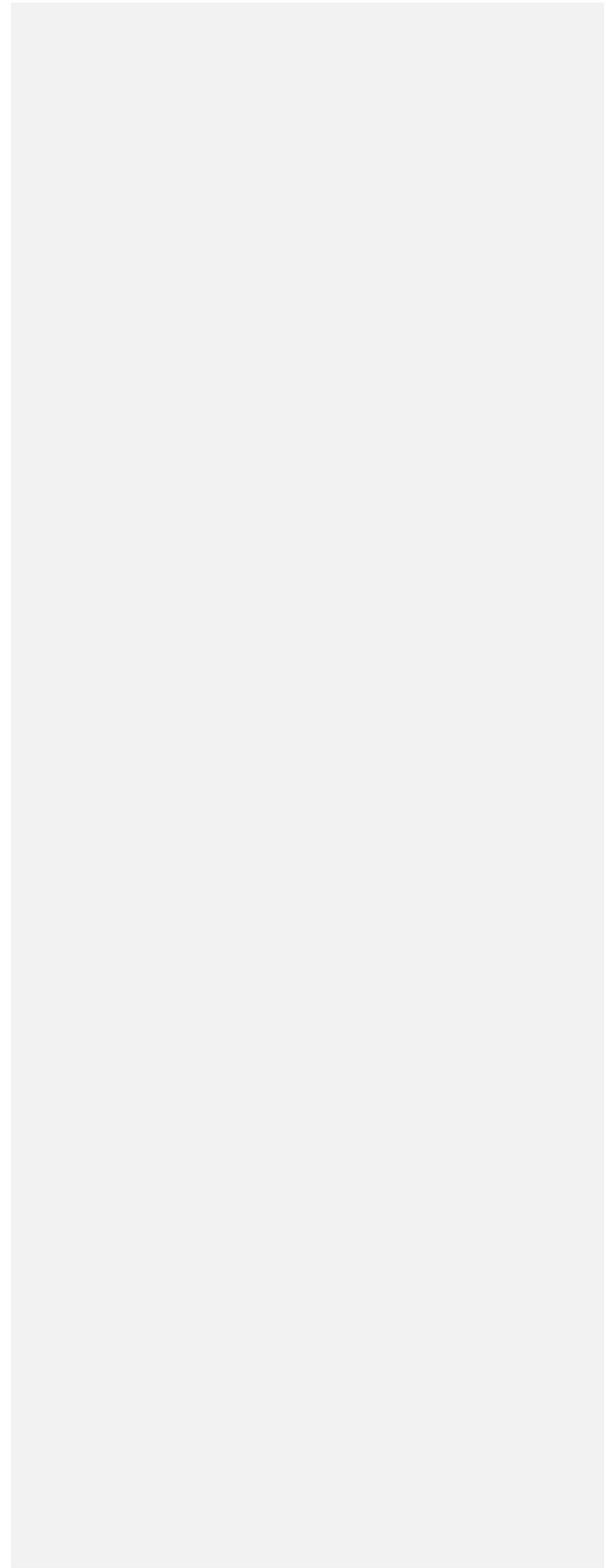


SOMMAIRE

Allocution	6
Père Professeur Georges HOBEIKA.....	6
Note liminaire	10
L'invention de l'autre : En lisant la parabole du Bon Samaritain	14
François NAULT	14
Du connaître au reconnaître : Une ouverture au mystère de l'autre	27
Farid EL-MOUJABBER, OLM	27
La culture existentielle	37
Paul DAWALIBI	37
L'entre-nous. Réflexions sur la construction de l'altérité	65
Randa ABI-AAD.....	65
Le monde d'hier et le nôtre. La Nahda.....	73
Carmen BOUSTANI.....	73
Le communautarisme du dialogue au Liban. Origines, spécificités et avenir....	83
Hyam G. MALLAT	83
Villes hétérotopiques : une hétérologie culturelle	99
Joseph NASR	99
Peace and Pluralism in the Song of Fairuz	110
Kenneth S. HABIB	110
La scolarisation du héros ayant des besoins éducatifs particuliers dans les albums de littérature jeunesse en langue arabe	120
Joumana AKIKI	120
Le théâtre au Liban, dénonciateur des clivages sociaux.....	141
Léna SAADE GEBRAN.....	141



ALLOCUTION

Père Professeur Georges HOBEIKA

Recteur Émérite de l'USEK

Je me fais une immense joie de m'adresser à vous à l'occasion de la journée mondiale de la diversité culturelle que la Conférence générale de l'UNESCO de 2001 a élevé au rang d'héritage commun de l'humanité.

Comprise ainsi la diversité ne saurait être entre les cultures mais, « *elle est inhérente à l'idée même de culture, et donc constitutive des cultures* », et subséquentement, la diversité culturelle serait perçue comme « *une force motrice pour le développement durable* », selon les affirmations de l'ONU pour l'éducation, la science et la culture.

La célèbre citation de Jacques Chirac, lors du lancement de la Fondation Chirac, en 2008, confirme, d'une part, la thèse de la reconnaissance de la diversité

culturelle comme un impératif éthique inséparable de la dignité humaine, je cite : « *Quand une culture est niée dans ce qu'elle peut apporter à l'universel, la violence n'est jamais très loin* », et stimule, par ailleurs, l'article 1 de la déclaration universelle de la diversité culturelle qui promeut le principe que « *la culture prend des formes diverses à travers le temps et l'espace. Cette diversité s'incarne dans l'originalité et la pluralité des identités qui caractérisent les groupes et les sociétés composant l'humanité. Source d'échanges, d'innovation et de créativité, la diversité culturelle est, pour le genre humain, aussi nécessaire qu'est la biodiversité dans l'ordre du vivant. En ce sens elle constitue le patrimoine commun de l'humanité et elle doit être reconnue et affirmée au bénéfice des générations présentes et des générations futures* ».

Dans le droit fil de cet article vient s'inscrire la philosophie d'Edgar Morin ; je cite : « *Les humains doivent se reconnaître dans leur humanité commune, en même temps que reconnaître leur diversité tant individuelle que culturelle* »

Force est de constater la nécessité de la diversité au genre humain, qui implique le passage obligé de la diversité culturelle au pluralisme culturel. Il est question d'une exhortation au dialogue des cultures et à la gestion pacifique du pluralisme au sein des sociétés, de plus en plus diversifiées, convoquées à promouvoir un *modus vivendi* pluriel, joyeusement harmonieux dans la différence assumée et assimilée.

Comme on peut le constater l'engagement de respecter les droits de l'Homme et les libertés fondamentales, que véhicule la reconnaissance de la diversité culturelle à l'échelle mondiale, offre un espace de vie coextensif à l'étendue de l'*Alliance* vécue par l'humanité, guérie de ses pulsions de violence et de mort et affranchie de sa monoculture qui est l'illustration parfaite de l'anti-culture et de l'ostracisme sacré.

La diversité culturelle reconnue et assimilée met fin théoriquement aux anciennes insularités par cette ouverture à l'autre, à sa culture, à son soi initial et par ce véritable travail de retour sur soi pour l'interroger et le soutenir dans son orientation vers l'autre différent mais égal.

La tâche n'est pas une besogne facile en dépit de toute la pléthore de notions annexes qui accompagne la notion de diversité culturelle y compris les conséquences ontologiques et éthiques qui découlent de tout ce à quoi on applique la diversité.

Epris d'irénisme et de dialogue de cultures, nous sommes portés à croire que seule une citoyenneté, basée sur le principe de l'unité dans la différence, contribue à favoriser, non sans peine, un passage, plus ou moins réussi, des identités

meurtrières aux identités réconciliées dans la fragile et robuste harmonie des contraires.

Organisé par la Chaire Kamal Youssef El Hage pour la Philosophie libanaise, le colloque du 21 mai, qui propose à cette occasion *le courage de l'altérité* comme thème principal, se veut, contre marées et vents, l'expression d'une détermination qui s'inspire du discours du Pape François lors de la rencontre interreligieuse, le 4 février 2019, à Abou Dhabi, plaidant pour une cohabitation fraternelle entre les religions, fondée sur l'éducation et la justice.

Quelle leçon en tirer pour un meilleur avenir de cohésion sociale ?

Le Pape a exhorté au refus de toute violence religieuse, a appelé au courage de l'altérité, altérité que « *si nous croyons en l'existence de la famille humaine* », se vit dans le dialogue affectif et promeut la liberté.

Pour que cette fraternité humaine puisse se réaliser concrètement, le Pape François exige des représentants des religions « *le devoir de bannir toute nuance d'approbation du mot de guerre* ».

Dans le sillage de la recommandation du Pape François, le colloque entend répondre à quelques interrogations qui préoccupent la société à l'aube de ce troisième millénaire chargé d'une multitude de formes pathologiques à tant de niveaux, pour parvenir à « *nourrir une amitié non théorique qui se traduise en authentique fraternité, pour faire prévaloir l'inclusion sur l'exclusion au nom de sa propre appartenance, pour que les religions deviennent des canaux de fraternité plutôt que des barrières de séparation* ». (Discours du Pape François, 2019)

L'université, pépinière de formation des générations montantes, contribue à l'avènement d'une société susceptible de vivre la civilisation de l'amour et de la paix parce qu'elle peut affirmer que la reconnaissance de l'autre différent mais égal, constitue le fondement majeur de l'échange.

NOTE LIMINAIRE

Chargée de promouvoir une philosophie pour notre temps et de soutenir une réflexion salvatrice qui servira d'assise pour la société contemporaine, moyenne-orientale en particulier, la Chaire Kamal Youssef EL Hage pour la Philosophie libanaise, porte un regard nouveau sur l'altérité.

Phénomène récurrent, l'altérité se retrouve, à l'orée du XXI^e siècle, en confrontation inédite, d'une part, avec le djihadisme et son cortège irrationnel, et, d'autre part, avec l'uniformisation globalisante et la standardisation culturelle et, pourquoi pas, culturelle, qui mettent en péril le droit à la différence.

Les travaux qu'envisage la Chaire sur l'altérité, ont pour ultime objectif de donner suite à la signature du document historique sur la fraternité humaine, co-signé par le pape François, l'imam d'Al Azhar, docteur Ahmad Al Tayyeb, le 4 février 2019, à Abu Dhabi, et de s'inscrire dans le sillage de la déclaration universelle sur la diversité culturelle perçue comme un prélude à la reconnaissance de la fraternité humaine.

Les recommandations issues du document susmentionné, réduisent cette illustration pathologique et narcissique d'un *invariant* figé dans le temps, et préméditée malheureusement par le fondamentalisme religieux brusque, surprenant et imprédictible.

Les articles fondateurs de la déclaration universelle sur la diversité culturelle qui ont pris forme au lendemain des événements tragiques de septembre 2001, se sont institués sur la reconsidération des différentes cultures incarnées dans l'originalité et la pluralité des identités qui caractérisent les sociétés, ainsi que sur la promotion d'un patrimoine humain de l'humanité.

La diversité culturelle est devenue, depuis lors, un phénomène reconnu et affirmé au bénéfice des générations présentes et de celles à venir. Toujours est-il que la reconnaissance et le respect mutuel perçus comme le levain même du développement du dialogue interculturel, en faveur de la paix, demeurent imparfaits sans l'acceptation de la fraternité humaine comme un passage obligé de la connaissance de soi et de l'autre.

Les travaux de la Chaire proposent le va et vient du connaître au reconnaître, l'advenir et le survenir autrement dans son mode d'exposition dans le monde, l'entre-nous générateur de multiples réflexions sur la construction de l'altérité et sur la gestion du pluriculturalisme au sein d'une société ou d'un Etat, l'invention de l'autre et la théologie du prochain. De judicieuses et éclairantes approches menées avec brio et intelligence étayent l'apport artistique, esthétique et humaniste de l'altérité.

Bien que l'uniformité culturelle ne soit pas totale, il n'en demeure pas moins qu'elle est en marche. Consciente de cette réalité, la Chaire soutient la diversité culturelle, saisie comme une nécessité, définit plus précisément le concept de fraternité qui, selon le pape François, « *exprime aussi la multiplicité et la différence qui existe même entre les frères, bien que liés par la naissance et ayant la même nature et la même langue* », et comprend en quoi et comment la pluralité religieuse en ait une expression.

La Chaire Kamal Youssef El Hage pour la Philosophie libanaise, se penche sur les conditions et les fondements d'une attitude juste qui ne soit ni l'uniformité forcée ni le syncrétisme conciliant, mais l'engagement de toutes les sociétés pour l'égale dignité de tous. L'engagement dont il est question nécessite le courage de l'altérité qui comprend la pleine reconnaissance de l'autre et de sa liberté et qui comprend aussi que, si les humains avancent ensemble sur les chemins de convergences et d'échanges, ils ne renient pas pour autant leurs attachements communautaires et traditionnels.

La palette de réflexions proposée par la Chaire, entend contribuer à la promotion d'un nouvel espace civilisationnel qui fera de la barrière une jonction, se nantira d'une générosité des consciences et d'un œcuménisme de conviction et qui s'identifiera à un havre de progression vers de nouveaux idéaux de paix, de liberté et de justice sociale.

Hoda Nehmé
Professeur titulaire de la Chaire
Kamal Youssef El Hage pour la Philosophie libanaise

L'INVENTION DE L'AUTRE : EN LISANT LA PARABOLE DU BON SAMARITAIN

François NAULT

Université Laval – Québec

Abstract

This article proposes a theological reading of the parable of the Good Samaritan (Lk 10: 25-37) and examines the question of otherness. This parable is told through a dialogue between Jesus and a lawyer, a dialogue that should not be neglected. This dialogue provides the hermeneutical framework of the parable: a "pedagogy of the other".

La parabole du bon Samaritain se trouve dans l'Évangile de Luc (Lc 10, 25-37) ; elle est racontée au fil d'un dialogue entre Jésus et un légiste, un dialogue qu'il ne faut pas négliger, me semble-t-il, car c'est ce

dialogue qui fournit le cadre interprétatif de la parabole : il apparaît assez clairement que celle-ci surgit – stratégiquement – dans le déploiement d'une « pédagogie de l'autre » dont j'aimerais dégager quelques traits saillants, en suivant le fil du récit, verset par verset.

Voici comment le récit commence : « *un légiste se leva et dit [à Jésus], pour le mettre à l'épreuve : "Maître, que dois-je faire pour recevoir en partage la vie éternelle ?"* » (Lc 10, 25) On nous présente quelqu'un qui en sait long sur la Loi, un vrai connaisseur, qui questionne un autre connaisseur, Jésus : « Que dois-je faire... » Ainsi traduite, la question laisse entendre que le légiste s'interroge sur son *devoir* et sur un *agir*. Mais en définitive, la question porte peut-être surtout sur un *savoir*. Comme le dit Jean Delorme, le « désir, ou du moins la perspective de la vie éternelle, est bien là. Mais, c'est le désir de savoir plutôt que celui de faire qui s'exprime ainsi. Le légiste sait que la vie éternelle couronne un agir, mais quel agir ? Il parle comme s'il voulait être renseigné. » (Delorme, 1991, p. 97)

Le légiste s'adressant à Jésus en l'appelant « Maître », permettrait de laisser penser qu'il fait preuve d'humilité et sollicite l'avis d'un plus grand connaisseur de la Loi que lui. Incidemment, Jésus, en retour, ne lui décerne aucun titre, ce qui souligne peut-être l'asymétrie de la relation en jeu, une relation hiérarchisée de type pédagogique (Rule, 2017). Mais, le narrateur révèle d'entrée de jeu le motif de l'interrogation : le légiste veut mettre Jésus à l'épreuve (Lc 10, 25). La demande du légiste n'est pas motivée par un manque de savoir concernant l'atteinte de la vie éternelle, elle vise plutôt l'acquisition d'un savoir *sur Jésus*. Le légiste ne veut pas savoir ce qu'il ne sait pas, il veut savoir ce que sait celui qu'il appelle « Maître ». S'appuyant sur son propre savoir, il veut, en quelque sorte, tester le savoir de l'autre. Bref, c'est un piège... Dans lequel Jésus ne va cependant pas tomber.

En effet, Jésus ne répond pas à la question posée, mais riposte par deux questions : « *Dans la Loi qu'est-il écrit ? Comment lis-tu ?* » (Lc 10, 26) Nous étions en présence d'un face à face, voilà que la donne change : une instance *autre* est invoquée, qui élargit l'espace du dialogue pour y inclure un tiers, la Loi, une *parole autre* donc, la Parole de l'Autre.

La Loi fait irruption dans le dialogue, dans toute son objectivité et son extériorité. En même temps, le simple renvoi à la Loi apparaît insuffisant puisque Jésus relie immédiatement la question de la Loi à celle de sa *lecture* : « comment lis-tu ? », demande-t-il au légiste. Certes la Loi impose sa loi : Elle est donnée. Elle n'est pas inventée et ne se trouve pas à la disposition du sujet. En même temps, la Loi demande à être lue, à être interprétée. En posant cette question au légiste, touchant l'acte de lire, on voit Jésus s'adressant à son interlocuteur comme

à un homme qui, non seulement connaît la Loi, mais qui est capable de l'interpréter.

Le légiste ne se défile pas et répond directement à la question posée : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même.* » (Lc 10, 27). Le légiste cite donc la Loi, mais il ne se contente pas de prélever un extrait du texte biblique : il juxtapose deux commandements (Dt 6, 4-5 et Lv 19, 18), qu'il fond en un seul. Le légiste s'élève ainsi au rang d'un véritable lecteur des Écritures.

Quel est le résultat de l'opération ? C'est une articulation subtile entre la « mêmété » et la différence, me semble-t-il. D'une part, c'est un verbe unique – « aimer » – qui est appliqué au prochain (l'autre homme) et au Lointain (le Seigneur). Il y a ainsi un seul amour. D'autre part, cet unique amour se déploie différemment, selon qu'il s'agit d'aimer le « Seigneur ton Dieu » ou le prochain.

Le Seigneur ton Dieu, il faudrait l'aimer de *tout* son cœur, de *toute* son âme, de *toute* sa force et de *toute* sa pensée : ici, l'amour part du cœur, et entraîne à sa suite toutes les facultés du sujet. Il faut souligner l'insistance du texte sur la totalité – le mot « tout » est répété quatre fois – mais aussi sur le fait que cette totalité est une totalité diversifiée, complexe, et donc exposé à l'éclatement ou à la dispersion. Identité *ipséité* plutôt qu'identité *mêmété* (Ricœur, 1990).

Quant au prochain, il faudrait plutôt l'aimer comme soi-même. À la différence de Dieu, mon prochain n'est pas simplement autre : il est aussi *comme moi*, semblable, ressemblant, proche justement. Comment aimer ce qui est proche ? Il faut l'aimer « comme soi-même », ce qui peut signifier au moins deux choses. Parce qu'il est un autre *moi-même*, je peux me chercher en lui. Ou, parce qu'il est un « moi-même » qui est *autre*, je peux au contraire partir en quête de *l'autre en lui* et chercher à le rencontrer dans sa différence, dans son altérité. Une telle rencontre avec l'altérité de l'autre est précisément rendue possible parce que cet autre, d'une certaine façon, me ressemble. C'est bien *parce qu'il est proche* que le prochain ouvre une possibilité : celle de faire l'apprentissage de l'autre.

La réponse du légiste satisfait Jésus, qui lui dit : « *Tu as bien répondu.* » (Lc 10, 28) Déjouant l'épreuve à laquelle le légiste voulait le soumettre, le Maître assume bel et bien sa posture de maître et c'est à lui que revient la tâche, à la fin, d'évaluer et de porter un jugement sur le savoir du légiste. Ce jugement est positif certes, mais Jésus ne souhaite pas en rester là et il invite aussitôt son interlocuteur à passer à l'action : « *fais cela et tu vivras.* » (Lc 10, 28) Ainsi, il « ne s'agit pas simplement de donner raison à l'autre, mais, puisqu'il sait cela, de l'amener à le faire. Il ne suffit pas de connaître la Loi et de la bien lire. Jésus cherche à transformer l'homme du savoir en homme de la pratique. » (Delorme, 1990, p. 99).

À ce *faire* est greffée une promesse : tu vivras (Lc 10, 28). Alors même que Jésus n'a pas répondu à la question initiale du légiste, on voit qu'il l'a bel et bien entendue. Il réintroduit en effet cette question de la « vie ». Mais tandis que l'interrogation du légiste portait sur « une vie éternelle à hériter », la réponse de Jésus concerne tout simplement un « vivre ». Hériter suppose de recevoir (d'un autre) un bien auquel on aurait droit. La perspective retenue par Jésus est différente : elle rattache le « vivre » à l'« aimer ». Jésus redirige la perspective du légiste « vers le *hic et nunc* de l'existence quotidienne. Le problème existentiel n'est pas à reporter au-delà de la mort, mais on doit lui faire face en-deçà. Le reste appartient à Dieu. » (Lacocque, 2003, p. 33)

À ce stade du récit, tout est dit. Ou presque. Le dialogue pourrait très bien se conclure ici. Mais, il va être relancé par une nouvelle question du légiste : « Et qui est mon prochain ? » (Lc 10, 29) Comme pour la première question du légiste, le narrateur dévoile l'intention qui se cache sous la question : le légiste désire « montrer sa justice » (Lc 10, 29).

Qu'est-ce à dire ?

Alors que la Loi demande d'aimer son prochain, Elle n'indique pas avec précision qui est ce prochain. Il y a là une vraie question, si l'on veut, et matière à débattre. Qui est mon prochain ? Est-ce l'ami, le voisin, le compatriote ? Le Lévitique demandait aussi d'aimer l'émigré (Lv 19, 33-34). Faudrait-il élargir encore la prescription et inclure l'étranger lointain, celui vivant hors d'Israël (Bianchi, 2008) ? Il y a là un débat donc.

On peut imaginer le légiste désirant *faire savoir* qu'il cherche à savoir. Par sa première (fausse) question, il désirait savoir ce que le Maître savait. Par sa deuxième question, il désire transmettre au Maître un savoir sur lui-même, se faire connaître par lui comme un homme juste. Dans les deux cas, il demeure captif du « savoir ».

Jésus va refuser, encore une fois, de répondre directement au légiste et va plutôt raconter une histoire. On le sait, la question est la mère de la réponse, si bien que refuser une question équivaut à changer de terrain. À la place de la réponse attendue donc : un récit, la fameuse parabole du bon Samaritain.

« *Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho...* » (Lc 10, 30) Interrompant le dialogue, le récit nous projette dans *un autre temps* et dans *un autre lieu*. Nous sommes maintenant ailleurs, le Légiste et nous les lecteurs. Il est question d'un *homme*. De cet homme, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'on ne saura pas grand-chose : ni le lecteur, ni ceux qui le croiseront. On ignore son origine ethnique ou sociale, ses qualités ou ses défauts ; on ignore s'il est riche ou pauvre. C'est l'*autre*

rencontré, au sujet duquel on ne saura rien, mais qui nous en apprendra beaucoup sur ceux qui s'approcheront de lui – d'ailleurs à des distances très variables, et parfois pour mieux s'en éloigner (Crespy, 1973, p. 76).

Quels sont ces autres personnages ? Les brigands et l'aubergiste font ce qu'ils ont à faire, leurs agissements ne suscitent aucun étonnement, et je vais les laisser en dehors de mon analyse. On peut discerner un deuxième groupe, qui inclut un prêtre, un lévite et un samaritain. Ce sont trois personnages qui sont définis par rapport à la religion et par rapport à la géographie.

Cette route – entre Jérusalem et Jéricho – sera le lieu d'une série d'événements : un homme tombe sur des brigands, qui le dépouillent, le rouent de coups et partent en le laissant « à demi-mort ». Ensuite, toujours par hasard, un prêtre puis un lévite passent par là, ils voient l'homme (Lc 10, 31-32) mais le contournent, en allant à bonne distance de lui. Puis un Samaritain arrive : on ne sait pas d'où il vient, ni où il va ; on sait uniquement qu'il est en voyage (Lc 10, 33). Qu'est-ce qui se passe alors ? Il arrive « près de lui » (Lc 10, 33), à la différence du Lévite qui était arrivé « en ce lieu » (Lc 10, 32). C'est comme si l'homme existait déjà un peu plus pour le Samaritain que pour le lévite... Comme le prêtre et le lévite avant lui, le Samaritain *voit* l'homme mais, à la différence des deux autres, il est « remué dans ses entrailles » (Gourgues, 1997, p. 152).

Le Samaritain n'en reste pas là mais accomplit une série de gestes concrets : il s'approche de l'homme blessé, bande ses plaies, y verse de l'huile et du vin, puis « le charge sur sa propre monture » (Lc 10, 34). Il le conduit ensuite à une auberge. Puis, le lendemain, le Samaritain donne de l'argent à l'aubergiste et lui dit : « Prends soin de lui, et si tu dépenses quelque chose de plus, c'est moi qui te le rembourserai quand je repasserai. » (Lc 10, 35)

Ici se termine la parabole.

Il n'est pas indifférent, on peut le supposer, que cette histoire mette en scène un prêtre et un lévite, d'une part, et un samaritain, d'autre part. Les trois personnages appartiennent au monde religieux, mais les deux premiers représentent un culte légitime tandis que l'autre représente un culte illégitime. À ce premier contraste entre l'orthodoxie religieuse et l'hérésie s'ajoute un deuxième contraste portant, celui-là, sur l'agir des protagonistes et leur destin. Le prêtre et le lévite voient bel et bien l'homme à demi-mort mais ils le contournent. D'une certaine manière, ils ne se laissent pas altérer par le corps de cet homme à demi-mort, et continuent leur vie comme si de rien n'était. Ou encore, s'ils sont altérés, c'est par la non-rencontre avec l'autre. En s'écartant, ils ne dévient que légèrement de leur chemin initial, se protégeant de l'événement d'une rencontre

éventuelle, et des possibles qui auraient pu s'ouvrir à partir de là. Pourquoi ont-ils agi ainsi ? Le narrateur n'en dit rien ; il ne commente pas leur geste, ni ne le juge d'ailleurs, se contentant de le décrire.

La description de l'agissement du prêtre et du lévite est surtout efficace par effet de contraste avec celui du Samaritain. À la différence des premiers, en effet, le Samaritain consent à rencontrer l'autre. Le voyant (remué dans ses entrailles), *il s'approche de l'autre* (Lc 10, 34). Il le fait spontanément, en quelque sorte sans réfléchir, une fois qu'il a été touché par l'autre dans son propre corps : l'homme altéré et donc blessé par l'autre, c'est lui. Il va dès lors agir en conséquence, d'une manière conséquente. Françoise Dolto y voit « l'exemple de quelqu'un qui n'est pas empêtré de principes ni de suffisance, [qui] ne pense pas plus loin que le bout de son nez, qui fait cela naturellement [...], sa naïve présence agit sans philosophie à la clé ». (Dolto, 1977, p. 160)

La rencontre de l'autre a des effets disruptifs, et le voyage du Samaritain suit un cours qui n'était pas prévu au départ. Pourtant, le Samaritain ne renonce pas pour autant à son projet – quel qu'il soit : « Il trouve le moyen d'accorder les deux programmes, du moment que l'aubergiste peut le remplacer auprès du blessé. Il inclut l'autre dans sa vie sans cesser d'être lui-même. » (Delorme, 1991, p. 113) Alors qu'il se trouve lié à l'autre (qu'il se compromet à son égard), il n'est pas attaché à lui : c'est comme si le service de l'autre n'impliquait pas qu'il devienne son esclave. Se laisser altérer par l'autre, au point de modifier ce qu'on prévoyait faire, n'implique pas que l'on cesse d'être soi, ni que l'on renonce à ses projets. De même, l'autre reste autre. Le texte biblique propose ici une dialectique très fine de l'altérité et de l'identité.

La parabole se termine, sans vraiment se clore, sur la promesse du Samaritain de revenir chez l'aubergiste.

Le dialogue entre le légiste et Jésus avait été interrompu par la parabole, voilà maintenant que la parabole est interrompue par la reprise du dialogue. Celui qui se demande ce qui est arrivé à l'homme laissé demi-mort ne le saura jamais. La parabole concerne plutôt les trois personnages dont le regard a croisé cet homme. Mais le mot de la fin reviendra au légiste, puisque Jésus lui pose maintenant une ultime question : « Lequel des trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme qui était tombé sur les bandits ? » (Lc 10, 36)

Le légiste, soucieux de lui-même et de son image, avait posé une question à Jésus pour se justifier ou faire savoir qu'il était juste. La question que Jésus lui pose en retour, après lui avoir raconté une histoire, a un effet de décentrement évident : le légiste est maintenant invité à se prononcer sur une autre affaire, une affaire étrangère, qui ne le concerne pas directement. Dans les deux cas,

l'interrogation porte sur le prochain, mais les termes de la question ne sont pas les mêmes :

- La question du légiste était, je le rappelle : « Qui est mon prochain ? » Dans ce cas, il s'agit d'identifier le prochain à partir de soi. Déterminer le prochain se fait à partir de l'évaluation de sa proximité – plus ou moins grande – avec soi. À partir de soi-même, on dessine ainsi une série de cercles ou de frontières (famille, amis, ethnie, nation, continent, etc.); après quoi on détermine à quels cercles appartiennent ceux qu'il nous est demandé d'aimer. Les qualités de l'autre permettent ainsi de déterminer s'il est, ou non, notre prochain.
- La question de Jésus au légiste est différente, puisqu'il lui demande plutôt : « Lequel des trois s'est montré le prochain? » Cette question n'est pas équivalente à l'autre, comme le pensent certains qui accordent peu d'importance à la reformulation de Jésus ; c'est le cas notamment de Jeremias qui y voit simplement « un défaut tout formel de symétrie » (Jeremias, 1968, p. 277). D'abord cette question est posée *après* l'action. Il ne s'agit plus de déterminer *a priori* qui est mon prochain, c'est-à-dire de décrire les traits de celui que je peux considérer comme mon prochain ; il s'agit plutôt de reconnaître, *après coup*, qui s'est montré le prochain de l'autre. Dans cette nouvelle formulation de la question, on voit bien que le terme « prochain » a changé de sens : « Le prochain, ce n'est plus l'autre à aimer, mais celui qui s'est fait proche de lui. Ce n'est plus le bénéficiaire éventuel de l'acte à faire pour lui, c'est le sujet de l'acte accompli en sa faveur. » (Delorme, 1991, p. 114) Ou peut-être conviendrait-il mieux de dire que le récit ajoute une signification au mot « prochain » : « il y a une réelle mutualité dans la "prochaineté". Le prochain c'est à la fois celui dont on s'approche et celui qui est approché. » (Ricot, 2012, p. 29) Le prochain n'est pas ici l'autre à aimer qui se situerait dans le bon rapport de proximité avec moi. La question de Jésus implique plutôt que *c'est l'autre qui est au centre* : dans le récit, l'autre est celui qui, par malchance, a été attaqué par des brigands. Cet autre est un autre dont je ne sais rien, dont je ne peux fixer aucun trait, qui ne possède aucune qualité spécifique. Il est, tout simplement, celui dont le prochain s'est fait proche : « Il n'est pas tout le monde mais il peut être n'importe qui, il est "inventé" par un geste, geste qui peut viser n'importe qui et être accompli par n'importe qui. » (Thibaud, 2003, p. 16)
- « Lequel des trois s'est montré le prochain de l'autre ? », demande Jésus. Le légiste y répond dans les termes mêmes où la question est posée :

« C'est celui qui a fait preuve de bonté envers lui. » (Lc 10, 37) Je ne sais pas qui est le plus admirable ici : Jésus, le pédagogue, qui est parvenu à déplacer le légiste, ou celui-ci qui a consenti au déplacement. Quoi qu'il en soit, la réponse du légiste est la bonne : en effet, le légiste définit le prochain par une action (« faire preuve de bonté ») et non par une appartenance (« le Samaritain »). Comme l'écrit Paul Thibaud, la « "prochaineté" n'est pas une proximité donnée, elle est construite, résultat d'un acte. Qui est prochain ? Réponse : rapproche-toi ! » (Thibaud, 2003, p. 16) Ou encore, dans les termes de Barlet et Guillermain : « Le prochain n'existe pas quelque part, en deçà de telle distance ; pas plus que le non-prochain n'existerait au-delà de celle-ci. Le prochain, chacun le crée dès qu'il se fait proche d'autrui. » (Barlet & Guillermain, 2006, p. 77)

Ce n'est donc pas en tant que « samaritain » que le prochain est devenu tel, c'est en agissant comme un prochain pour l'autre. Le texte déconstruit les identités socioreligieuses stables ou fermées, servant à établir une logique classificatoire et prescrivant les droits et devoirs de chacun, et propose plutôt une identité « en acte ». « L'homme qui a fait preuve de bonté envers l'autre » a inventé une proximité avec lui, en deçà des identités liées aux frontières et aux étiquettes, c'est-à-dire des « identités sectaires », pour parler comme François Jullien (2008, p. 256), et potentiellement meurtrières, pour reprendre cette fois le titre de l'ouvrage d'Amin Maalouf (1998). Certes la rencontre avec l'autre n'efface pas les identités, mais, en déplaçant la question du légiste, Jésus remplace un « ordre statique » par un « ordre dynamique » : pour le légiste, « la qualité du prochain était *donnée* : par la nature, le groupe social, la géographie, etc. Jésus [l'oblige] à reconnaître que la proximité est "*agie*", et agie par l'*amour* [...]. Cette nouvelle manière de voir ne vise en aucune façon à dévaloriser la proximité *donnée*, qui existe en vertu des liens du sang, de la cohabitation, de la communauté, etc. Mais, elle tend à montrer que si cette proximité *donnée* n'est pas "*agie*" par l'amour elle reste stérile. » (Dreyfus, 1966, p. 45)

Pour Ivan Illich, qui s'est beaucoup intéressé à la parabole du Bon samaritain, ce récit a quelque chose de choquant. Il met en scène quelqu'un qui non seulement « s'écarte de sa solidarité ethnique envers ses pareils, mais [qui] commet une sorte de trahison en soignant un ennemi. Par son geste, il exerce une liberté de choix » (Illich, 2007, p. 87¹). Illich assume – à tort – que l'homme blessé est un juif, mais

1. Pour Illich, « si la parabole du Samaritain parut scandaleuse aux pharisiens à qui elle fut racontée, c'est parce que le Maître leur disait que le choix de ton prochain n'est déterminé ni par ta naissance,

cela n'affecte pas l'essentiel de son propos. L'essentiel étant que la « doctrine de Jésus sur le prochain nie tout le cadre social conventionnel au sein duquel se comprenait jusqu'alors une conduite morale », puisqu'elle enseigne que la relation « la plus authentiquement humaine n'est ni attendue, ni requise, ni due : elle ne peut être qu'une libre création entre deux êtres et n'advient que si quelque chose vient à moi à travers l'autre, par l'autre, dans sa présence corporelle. » (Illich, 2007, p. 88)

Dans sa lecture de la parabole, Illich insiste largement sur cet aspect corporel ou charnel de la relation. Il a été donné au Samaritain, « un être noyé dans la chair », « la possibilité de créer une relation par laquelle une rencontre d'occasion, un inconnu, devint pour lui la raison de son existence, comme lui-même devint la raison de la survie de l'autre ». (Illich, 2007, p. 277) Pour Illich, « Dieu n'est pas tant devenu homme qu'Il est devenu chair » et le geste du Samaritain est « un acte qui prolonge l'Incarnation². »

Le Samaritain est celui qui ose, « malgré les esprits gardiens qui veillent sur son "nous", transcender sa culture et affirmer que, même si son "je" est un singulier de ce "nous", lui peut dépasser cette limite et tendre la main ». (Illich, 2007, p. 144) S'il peut « transcender sa culture », c'est peut-être parce que le Samaritain n'existe pas socialement. Comme l'écrit Paul Ricoeur, le Samaritain est simplement « une catégorie pour les autres ; il est, pour le Juif pieux, la catégorie de l'Étranger ; il ne fait pas partie du groupe ; il est l'homme sans passé ni tradition authentiques ; impur de race et de piété, moins qu'un Gentil ; un relapse. Il est la catégorie de la non-catégorie. » (Ricoeur, 1964, p. 100). La faiblesse de la posture singulière du Samaritain devient, dans la parabole, une force :

« Il n'est pas occupé, il n'est pas préoccupé à force d'être occupé : il est en voyage, non encombré par sa charge sociale, prêt à changer de route et à inventer un comportement imprévu ; disponible pour la rencontre et la présence. Et la

ni par ta condition, ni par le langage que tu parles, mais par toi. Libre à toi de reconnaître ton prochain en l'autre homme, celui qui, extérieur à ton horizon culturel et étranger par la langue est – œuvre de la Providence ou pure chance ? – couché quelque part sur le bas-côté de ton chemin et, en te tournant vers lui, de créer la forme suprême de rapport humain, qui n'est pas donnée par la création, mais créée par toi. Toute tentative d'expliquer ce "tu dois" comme correspondant à une norme enlève à cet acte libre sa mystérieuse grandeur. » (Illich, 2007, p. 276)

- « Tout comme Dieu devint chair et est en relation avec chacun de nous par la chair, ainsi vous, vous êtes capable d'entrer en relation par la chair, comme quelqu'un qui dit ego, je, et, quand il dit ego, ouvre à cet autre homme qui a été battu avec une expérience qui est entièrement sensuelle, incarnée et dans ce monde. » (Illich, 2007, p. 277). Sur cet aspect, on lira avec profit l'analyse de Mahité Breton (2017).

conduite qu'il invente est la relation directe « d'homme à homme ». Elle est elle-même de l'ordre de l'événement, car elle est sans la médiation d'une institution ; de même que le Samaritain est une personne par sa capacité de rencontre, toute sa "compassion" est un geste au-delà du rôle, du personnage, de la fonction, elle innove une mutualité hypersociologique de la personne et de son vis-à-vis. (Ricœur, 1964, pp. 100-101)

À l'inverse, il faut souligner que ceux qui contournent l'homme laissé à demi-mort sont définis par leur catégorie sociale : le prêtre, le lévite. Comme l'écrit Ricœur, « ils sont eux-mêmes une parabole vivante : la parabole de l'homme en fonction sociale, de l'homme absorbé par son rôle, et que la fonction sociale *occupe* au point de le rendre indisponible pour la surprise d'une rencontre ; en eux, l'institution – l'institution ecclésiastique précisément – obture l'accès à l'événement. » (Ricœur, 1964, p. 100³)

Revenons au récit biblique.

Jésus va mettre un terme au dialogue avec le légiste. Venu pour tester le savoir de Jésus – pour en savoir plus sur son savoir – puis pour augmenter le savoir de l'autre sur lui, le légiste est plutôt enjoint, une seconde fois, par celui qu'il appelle « Maître » à *faire* : « Va et, toi aussi, fais de même », lui dit Jésus (Lc 10, 37). À vrai dire, l'ordre final de Jésus n'est pas tout à fait le même que le premier. Après que le légiste eut cité la Loi, Jésus lui a immédiatement répondu : « fais cela ». Une fois démontrée que l'on connaît la Loi, il suffit de l'appliquer. Au terme de la parabole, Jésus ne dit pas « fais cela » mais « fais de même ».

Quelle est la différence ?

On peut bien sûr estimer que les deux expressions sont équivalentes. Dans ce cas, on considère que la parabole du Bon samaritain n'est pas vraiment une parabole, mais plutôt un récit exemplaire. C'est l'opinion de plusieurs exégètes, incidemment⁴. Dans ce cas, le récit relaté par Jésus constituerait un exemple de bonne conduite ; ce serait une illustration d'une exhortation morale plus générale. Le récit fournirait un modèle moral : à appliquer ou à reproduire, et non pas à

3. Ricœur ajoute toutefois qu'« il y a très peu d'événements purs » et qu'il faut un « minimum institutionnel » (Ricœur, 1964, p. 106 ; sur la perspective de Ricœur, voir Abel (2008)). Illich, pour sa part, envisage plutôt négativement ce processus d'institutionnalisation du « soin », dans lequel il voit même une corruption du christianisme. Sur ce débat, on lira avec intérêt Taylor (2007) et Cavanaugh (2016).

4. Sur cette discussion, voir notamment : Funk (1974) ; Via (1967) ; Lacocque (2003, p. 37) ; Saoût (2007, p. 25ss.) ; Ternant (1974, p. 69) ; Bovon (1996, p. 87).

transposer. Le récit serait réductible à la leçon générale à laquelle on le réduit souvent : il faut aimer tout le monde.

Par ailleurs, si le récit n'est pas un récit exemplaire mais bel et bien une parabole, alors il y aurait nécessité – comme dans toutes les paraboles – de faire un effort de transposition. Ce qui requiert de l'imagination. Le récit n'est pas un cas particulier pour illustrer une règle générale ; il n'est pas au service d'une *morale* universelle. Le récit n'est pas la forme narrative d'une règle de conduite. Il n'est surtout pas l'énoncé de principe d'une *politique* de la bienveillance (Michaud, 2016). Sa scène est poétique. Sa langue est celle d'un autre-toujours autre.

BIBLIOGRAPHIE

- Abel, O. (2008). La philosophie du proche. *Cités*, (33), pp. 109-118.
- Barlet, L., & Guillermain, C. (2006). *Le beau Christ de Luc*. Paris : Cerf.
- Bianchi, E. (2008). *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*. (M. Wirz, Trad.). Bruxelles : Lessius.
- Bovon, F. (1996). *L'Évangile selon Saint Luc (9,51-14,35)*. Genève : Labor et Fides.
- Breton, M. (2017). Pécher n'est pas un crime : Ivan Illich et l'institutionnalisation du péché par l'Église. *Laval théologique et philosophique*, 73(3), pp. 361-371.
- Cavanaugh, W. T. (2016). *Field hospital: The Church's engagement with a wounded world*. Cambridge: Eerdmans.
- Crespy, G. (1973). La parabole dite « Le bon Samaritain » : Recherches structurales. *Études théologiques et religieuses*, (48), pp. 61–79.
- Delorme, J. (1991). *Au risque de la parole*. Paris : Seuil.
- Dolto, F. (1977). *L'Évangile au risque de la psychanalyse* (t. I). Paris : Seuil.
- Dreyfus, F. (1966). Qui est mon prochain ? (Lc 10, 23-37). *Assemblées du Seigneur, 1^{re} série*, (66), pp. 32-49.
- Funk, R. W. (1974). Good Samaritan as metaphor. *Semeia*, (2), pp. 74-81.
- Gourgues, M. (1997). *Les paraboles de Luc : d'amont en aval*. Montréal : Médiaspaul.

- Gourgues, M. (1986). L'autre dans le récit exemplaire du bon Samaritain (Lc 10, 29-37). *L'altérité : vivre ensemble différents*, Montréal/Paris : Bellarmin/Cerf, pp. 257-268.
- Illich, I. (2007). *La corruption du meilleur engendre le pire : Entretiens avec David Cayley*. Paris : Actes Sud.
- Jeremias, J. (1968). *Les paraboles de Jésus*. Paris : Seuil.
- Jullien, F. (2008). *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris : Fayard.
- Kieffer, R. (1979). Analyse sémiotique et commentaire : Quelques réflexions à propos d'études de Luc 10, 25-37. *New Testament Studies*, 25(4), pp. 454-468.
- Lacocque, A. (2003). L'herméneutique de Jésus au sujet de la Loi dans la parabole du bon Samaritain. *Études théologiques et religieuses*, 78(1), pp. 25-46.
- Leenhardt, F. J. (1950). La parabole du Samaritain : schéma d'une exégèse existentialiste. *Aux sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, pp. 132-138.
- Maalouf, A. (1998). *Les Identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- Michaud, Y. (2016). *Contre la bienveillance*. Paris : Stock.
- Ricœur, P. (1964). *Histoire et vérité*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Ricot, J. (2012). *Qui est le prochain ?* Vallet : M-Éditer.
- Rule, P. N. (2017). The pedagogy of Jesus in the parable of the Good Samaritan: A diacognitive analysis. *HTS Theological Studies*, 73(3), pp. 1-8.
- Saoût, Y. (2007). *Le bon Samaritain*. Paris : Bayard.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Ternant, P. (1974). Le bon Samaritain : Lc 10, 25-37. *Assemblées du Seigneur*, 2^e série(46), pp. 66-77.
- Thibaud, P. (2003). L'autre et le prochain : Commentaire de la parabole du bon Samaritain. *Esprit*, 295(6), pp. 13-24.

- Via, D. O. (1967). *The parables: Their literary and existential dimension*. Philadelphia: Fortress Press.

DU CONNAITRE AU RECONNAITRE : UNE OUVERTURE AU MYSTÈRE DE L'AUTRE

Farid EL-MOUJABBER, OLM

Université Saint-Esprit de Kaslik

Abstract

In a multicultural and multiconfessional society, the issue of living together is the backdrop for an open debate about the foundation and components of authentic dialogue with the other who holds cultural, religious and historic differences.

Knowing the other as a brother could be a path for serious engagement in dialogue with him and for the promotion of cultural diversity. As such, must we abandon the famous old maxim "know thyself" in order to adopt the new maxim "know your brother" ? Moreover, is the knowledge of the other sufficient to bring about the desired dialogue ?

Should we move to another paradigm, one of recognition, with the purpose of openness to the mystery of the other ?

INTRODUCTION

Dans une société multiculturelle et multiconfessionnelle, la question du vivre-ensemble constitue la toile de fond d'un débat ouvert sur les assises et les composantes d'un dialogue authentique avec l'autre. Comment œuvrer pour bâtir le vivre-ensemble avec autrui qui est différent par sa culture, sa religion, son histoire... mais qui est là, et qui se présente la plupart du temps comme une menace et une entrave à l'existence et à la réalisation de soi ?

Connaître l'autre comme étant un frère pourrait être une piste, parmi tant d'autres, pour un engagement sérieux dans le dialogue avec autrui et pour la promotion de la diversité culturelle. Une telle connaissance serait susceptible d'arracher l'être humain à son égoïsme et de le plonger dans le monde mystérieux de l'autre.

Nonobstant faut-il laisser dans l'oubli la célèbre maxime ancienne : « Connais-toi-toi-même » et adopter la nouvelle maxime : « Connais ton frère » ? De plus, la connaissance de l'autre est-elle suffisante pour instaurer le dialogue désiré ? Que faut-il donc faire pour s'ouvrir au mystère de l'autre ?

Dans ce qui suit, je mettrai en exergue la dialectique entre le « connaître soi-même » et le « connaître ton frère », afin de souligner la complémentarité entre ces deux approches, mais aussi l'insuffisance de la connaissance d'autrui pour la mise en place d'un véritable dialogue avec autrui. À cet égard, je proposerai le passage à un autre paradigme, celui de la reconnaissance de la valeur de l'autre au-delà du bien et du mal, cet autre qui est nécessairement un frère et foncièrement un mystère.

Pour ce faire, j'avancerai une lecture philosophique et sémiotique de quelques passages du récit de la Genèse qui traitent de la question d'autrui et de la fraternité en vue d'expliquer comment le passage du connaître au reconnaître pourrait éventuellement conduire à une ouverture au mystère de l'autre.

1. L'AUTRE-LÀ : UN ÊTRE-AVEC

Selon le texte de la Genèse, et dans la deuxième histoire de la création, Dieu dit qu'« *il n'est pas bon que l'homme soit seul* » (Gn 2, 18). Au tout début, Dieu a créé la végétation et ensuite tous les animaux, et l'homme partageait le paradis avec ces créatures vivantes dans une harmonie remarquable. Cependant, l'homme était seul par rapport à Dieu, car il lui manquait un autre semblable et égal pour le faire sortir de sa solitude et pour le soutenir. À cet égard, la présence de l'autre

s'avère primordiale pour que l'humanité atteigne sa plénitude. Il s'ensuit que l'être humain se présente, non seulement comme un être-là, mais aussi comme un être-avec. Même si la présence d'autrui, cet être-là, n'est pas un choix, elle n'est guère un poids qui pèse sur l'existence de l'être humain. Il est là, mais il est avec. Il partage l'existence avec son semblable. Il est cette « aide qui lui fût assortie » (Gn 2, 20).

Il faut noter que cet être-avec n'est pas un être subordonné. Ève ne détient pas un rang inférieur à Adam du fait qu'elle est prise de ses côtes, car Adam admet que « pour le coup, c'est l'os de mes os, et la chair de ma chair » (Gn 2, 23). Elle est donc égale et semblable à lui. De plus, Dieu fit tomber une torpeur sur l'homme avant de tirer la femme de ses côtes. D'ailleurs, Adam n'est pas conscient de l'opération de la création et il n'en est pas l'auteur. Il n'a pas eu connaissance de cette manœuvre de création, c'est pour cela que l'autre qui est là demeure un mystère pour lui.

Ce texte fondateur des origines montre qu'en tant qu'être humain, je suis là. Mais, je ne suis pas seul. Il y a un autre soi qui est là, qui cherche à exister et à s'imposer. Il pourrait être mon enfer ou mon paradis. Quoiqu'il en soit, il est là. Il est donc manifeste que « *le monde auquel je suis est toujours un monde que je partage avec d'autres* » (Heidegger, 1964, p. 150). Rejeter ou accepter l'autre ne changerait donc rien de la nature et de la facticité de son existence.

Puisque l'être-là est un être-avec, la diversité culturelle suppose donc la présence d'autrui dans toute son intégrité et sa dignité, une présence respectée et accueillie. La connaissance d'autrui, supposé être un frère, est donc cruciale à ce niveau-là pour établir un dialogue avec lui et instruire un vivre-ensemble. Mais, cette connaissance d'autrui peut-elle s'effectuer indépendamment de la connaissance de soi ?

2. DU CONNAIS-TOI TOI-MÊME AU CONNAIS TON FRÈRE

Le vivre-ensemble et le dialogue avec autrui supposent nécessairement une sortie de soi et une ouverture à autrui. Et afin que cette ouverture soit authentique et que cet autre ne reste plus un étranger, il faudrait s'investir dans une connaissance d'autrui, dans cet appelé « mon frère ». Mais, cette connaissance de mon frère exige-t-elle le rejet de la connaissance de soi, ou pourrait-elle s'effectuer simultanément ? Le connaître soi-même, cette sorte d'introspection, est-il un obstacle à l'ouverture au mystère d'autrui ou au contraire y est une condition sine qua non ?

Le connaître soi-même n'était jamais l'intérêt premier de l'être humain, puisque depuis la nuit des temps, il ne considérait pas le soi-même comme une

entité séparée de l'univers et des dieux. Du temps de la mythologie, l'homme se référait à l'au-delà pour rassasier sa faim en réponses à tout genre de questionnement concernant la nature, les dieux et son existence dans le monde. Cependant, un certain Socrate a inauguré une nouvelle ère de pensée en dotant la raison humaine de la capacité d'expliquer la nature par la nature. Connaître la nature n'est donc plus une affaire qui nécessite l'intervention et la présence des dieux, mais une opération humaine qui s'effectue par l'homme lui-même, à sa manière et selon les règles de jeu qui lui sont propres.

À cet égard, le « connais-toi toi-même » du temple de Delphes, adopté par Socrate, est cet appel à percer le mystère de l'être humain avant de connaître le monde extérieur, voire pour mieux le connaître. Ce n'est aucunement un enfermement sur soi pour se suffire de sa connaissance de soi. Au contraire, c'est une ouverture à la connaissance d'autrui, en s'enracinant dans la connaissance de soi, car « *il appartient à l'essence de l'intériorité de se communiquer* » (Housset, 2008, p. 231). Dans un langage platonicien, cette introspection s'appréhende comme étant le dialogue de l'âme avec soi-même, afin de se souvenir de ce qu'elle connaissait dans le monde des Idées, donc de tout ce qui n'est pas soi. Il s'ensuit que la connaissance de soi chez Socrate n'est pas un but en soi, mais le premier pas vers la connaissance véritable de toute chose.

Dans cette perspective, aucune connaissance de l'autre n'est possible sans une connaissance a priori de soi. En se référant à Kierkegaard, Emmanuel Housset affirme que « *toute connaissance qui ne se tourne pas vers l'intérieur est contingente* » (Housset, 2008, p. 233). Même si autrui est différent – et il devrait l'être – il reste semblable à moi dans tout ce qui est inhérent à notre nature humaine commune. Cette ressemblance ontologique fait en sorte que connaître l'autre, sa pensée, ses désirs, ses soucis, ses angoisses... ne peut se faire sans une connaissance minimale, sinon optimale, des miens.

À ce niveau, un dialogue est-il possible entre un soi et autrui, sans que ce « soi » ne connaisse son intériorité ? Pour que le dialogue soit réel et entre égaux, il faudrait que chaque « soi » se connaisse soi-même afin de renvoyer toute idéologie fanatique qui s'imposerait à l'autre dans un but uniformisateur. Un vrai dialogue devrait s'établir entre deux pôles autorisés à partager des convictions émanant d'une vraie connaissance de chaque « soi » et visant le respect mutuel, car « *dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu* » (Merleau-Ponty, 1945, p. 407).

Cependant, si l'autre est aussi un « soi » qui cherche à se connaître et à connaître autrui, il s'avère que la connaissance de l'autre devient également nécessaire pour la connaissance de soi. Ainsi, l'autre se présente comme un miroir

qui me révèle à moi-même et se situe au cœur de la réflexion de Sartre: « *J'ai besoin d'autrui pour être ce que je suis* » (Sartre, 1943, p. 349). Sans la présence d'autrui, le connais-toi toi-même devient un enfermement morbide et une défiguration de la nature relationnelle de l'être humain. Une connaissance de soi qui se contente et se suffit d'être une introspection n'a aucune chance de s'ouvrir à autrui.

En conséquence d'une telle condition, même si la connaissance de soi est un préalable à toute connaissance d'autrui, il s'avère que la présence d'autrui est aussi primordiale pour la connaissance de soi. Forcer de constater que toute connaissance nécessite un soi qui connaisse et un autre soi supposé être connu. Il est donc indubitable d'insister sur la complémentarité établie entre différents « soi » qui partagent le monde et qui cherchent à se connaître et à tout connaître. Buber exprime cette complémentarité dans le binôme fondamental Je-Tu, et affirme que « *je m'accomplis au contact du Tu, je deviens Je en disant Tu. Toute vie véritable est rencontre* » (Buber, 1969, p. 30). Quant à Sartre il affirme que « *l'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre* » (Sartre, 1970, p. 67).

Négliger cette dialectique entre le connaître soi-même et le connaître ton frère, et se suffire seulement de la connaissance d'autrui, pourrait poser problème, car la connaissance octroie à celui qui connaît un pouvoir sur celui qui est connu. Le danger éminent de la connaissance se révèle sans doute dans la maîtrise d'autrui qui risque de défigurer la possibilité d'un véritable dialogue entre égaux.

3. DANGER DE LA CONNAISSANCE DE SON FRÈRE

Le projet de la modernité qui a connu ses jalons avec Descartes vise à promouvoir toute sorte de connaissance afin que l'homme soit « *maître et possesseur de la nature* » (Descartes, 2000, p. 99). Cette maîtrise ne peut s'effectuer que par une connaissance profonde de la nature et de l'homme, car toute connaissance débouche nécessairement sur un pouvoir sur la chose connue. Connaître la chose, c'est maîtriser sa composition et son fonctionnement, et c'est pouvoir la modifier et la manipuler.

Qu'en est-il alors de la connaissance d'autrui ? N'y a-t-il pas un danger que la connaissance d'autrui, même considéré comme un frère, nantisse le connaisseur d'un pouvoir dévastateur sur lui, puisque connaître c'est maîtriser ?

Dans le langage de la guerre, une des bonnes stratégies adoptées pour remporter la victoire, est de bien connaître son ennemi, sa force et sa faiblesse, ses

habitudes et sa vision du monde... L'ennemi qui devrait être caché pour se protéger est découvert devant son dévastateur, parce que ce dernier connaît tout à son propos, et détient, par voie de conséquence, tous les moyens susceptibles de l'écraser.

C'est ainsi que connaître son frère demeure insuffisant pour instaurer un dialogue, authentique et respectueux avec autrui. Si ce frère avec qui je suis supposé entrer en dialogue est un ennemi déguisé, sa connaissance ne saurait changer son identité d'ennemi. Il demeurera toujours mon ennemi. Au contraire, cette connaissance risque d'aggraver la situation et de me doter d'une arme au service de son anéantissement.

Si une connaissance est donc requise, ce n'est pas la connaissance de mon « frère », mais la connaissance de ce qu'est un frère. L'histoire de Caïn et Abel décrit bel et bien la question de la fraternité.

4. LE SENS DE LA FRATERNITÉ

Selon le récit de la Genèse (Gn 4, 1-16), Caïn et Abel étaient les deux premiers frères de l'humanité, voire toute l'humanité issue d'Adam et d'Ève, créés directement par Dieu. Pour chacun d'eux, son frère représente toute l'humanité, et par conséquent, tout autrui est obligatoirement un frère. Deux personnages incarnent donc toute l'humanité, et cette humanité est nécessairement liée par un lien de fraternité qui ne nie pas l'altérité.

Dans ce texte, il y a un seul « autre » et cet « autre » est le « frère » unique. C'est comme si tout autre devrait être un frère. Mais de quel frère s'agit-il ? Du frère que je convoite et qui suscite ma jalousie parce qu'il est différent et meilleur, ou bien du frère dont je suis responsable ? C'est pour dire que la notion de frère pourrait être chargée de deux connotations opposées. Mais, Dieu intervient pour rectifier cette déviation de sens et pour souligner le vrai sens de la fraternité. Le court dialogue entre Dieu et Caïn en est révélateur.

Après le meurtre de Abel, Yahvé s'adresse à Caïn en lui demandant : « *Où est ton frère Abel ?* » (Gn 4, 9). Dieu connaît très bien que Abel est tué et il n'avait pas besoin de poser une telle question évidente à Caïn. En fait, les deux interlocuteurs connaissent déjà la réponse ! Sa question n'est donc qu'un appel à la responsabilité envers son frère qui est le tout autre. C'est comme s'il lui disait : « Tu es responsable du sort de ton frère et tu ne peux pas t'émanciper de tout ce que ton frère vit et éprouve ». De plus, Dieu précise le nom du frère pour signaler que ce frère n'est pas anonyme. Il a un nom. Alors que Caïn n'a qu'un seul frère,

et il suffisait de dire « ton frère » pour qu'il sache que ce frère est Abel, Dieu nomme Abel par son nom, car le nom indique l'identité et l'unicité de la personne.

Cet appel à la responsabilité est accueilli par Caïn avec une sorte d'acceptation du rôle de frère, mais aussi avec un déni à l'égard des exigences que ce rôle implique : « *Suis-je le gardien de mon frère ?* » (Gn 4, 9). Cette réponse dénote une volonté d'émancipation de la responsabilité de Caïn envers son frère et du vrai sens de la fraternité. Oui, il est mon frère, mais, il est le tout autre. Il est mon frère, mais, je ne suis pas son gardien ; je ne suis pas responsable de son sort. Il pourrait être mon frère sans que je sois obligé d'être son gardien. Cette réponse de Caïn dénote sa compréhension profonde de la question de Dieu : « Où est ton frère Abel ? » qui sous-entend aussi : « Tu dois être le gardien de ton frère ». Caïn a saisi qu'être responsable de l'autre qui est un frère est une tâche très difficile et coûte cher. Il a très bien compris qu'être frère signifie veiller sur l'autre, le protéger, le respecter et se tenir responsable de lui, car « *le moi, devant autrui, est infiniment responsable* » (Levinas, 1972, p. 50).

Notons que Caïn a catégoriquement refusé de jouer ce rôle et a choisi de supprimer son frère pour se libérer de cette charge d'être « frère ». Il ne l'a même pas nommé par son nom. Il a donc brisé le lien de fraternité avec son frère avant qu'il ne le tue.

Quant à l'impact de la connaissance, il faut signaler que Caïn a très bien connu Abel, son frère unique, et cette connaissance lui a permis de l'assassiner. Celui qui est supposé être son frère était en fait son ennemi à cause de la convoitise. Caïn a connu Abel comme un autre qui menace son existence et sa relation à Dieu. Il ne l'a pas connu comme un frère, un vrai frère qui partage avec lui la même humanité et le même sort, un frère dont chacun est responsable de l'autre. Levinas souligne la portée de cette responsabilité en disant : « *La proximité en particulier, ne revient pas au fait qu'autrui me soit connu. Le lien avec autrui ne se noue que comme responsabilité* » (Levinas, 1982, p. 103). Caïn n'a pas connu la valeur de son frère, car on ne peut pas connaître une valeur. On ne peut que reconnaître la valeur d'autrui.

Pris dans l'impasse de la connaissance, un changement de paradigme s'impose. L'autre est une valeur qui ne peut être circonscrite par la connaissance. Il est donc impératif de reconnaître cette valeur au-delà du réductionnisme de l'approche cognitive de l'autre.

5. RECONNAITRE LA VALEUR DE L'AUTRE

La connaissance de l'autre, non en tant qu'autre étranger, mais en tant que frère fait peau de chagrin pour tisser de vrais liens de fraternité. Même la prise de conscience et la connaissance profonde, impliquant que tout autre est un frère, sont pétries avec de la jalousie et de la convoitise, et mènent souvent à la mort. Pour éviter ce sort mortel des relations, Dieu a commandé à Adam et Ève de ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, pour ne pas mourir de mort.

Dans le contexte du paradis, où Dieu a créé l'homme à son image et l'a invité à tisser des relations harmonieuses avec autrui et avec son environnement, la connaissance du bien et du mal vient rompre cette harmonie. Connaître le bien et le mal qui est l'apanage de Dieu, c'est vouloir devenir Dieu. C'est vouloir maîtriser le bien et le mal, et c'est refuser sa condition humaine imprégnée par le bien et le mal. C'est avoir une connaissance mathématique de l'autre et le réduire au bien et au mal qu'il commet.

Dire que Dieu est seul parfait, c'est admettre que les êtres humains sont un mélange de bien et de mal, à forte tendance vers le bien, du fait qu'ils sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Réduire l'homme au bien ou au mal qu'il fait, c'est lui ôter la plénitude de la vie qui est cette tendance vers le bien. C'est le figer dans un cadre moral, dans un état de stagnation que le texte nomme « mort ».

Pour éviter la mort et pour accéder à la vie, il faut donc dépasser la connaissance calculable de l'autre dépendamment des paramètres du bien et du mal, afin d'accéder à la reconnaissance de la valeur de l'autre. Reconnaître que l'autre détient une valeur au-delà du bien et du mal, c'est reconnaître que l'autre est un mystère.

À cet égard, « connais-toi toi-même » et « connais ton frère » sont deux appels à reconnaître que « soi » et « autrui » constituent un mystère à pénétrer. Une chose évidente n'a pas besoin d'être connue, car seulement ce qui est caché nécessite qu'il soit dévoilé.

L'homme est un mystère pour lui-même. Il est le plus proche de son « soi », mais, éprouve continuellement cette étrangeté envers ce soi. À tous les jours, il ne cesse de connaître et de découvrir ce soi, sans jamais arriver à percer son mystère. Que dire alors de l'autre qui est semblable à ce « soi » dans son mystère ontologique, mais qui est, de plus, exogène à « soi » ? Ceci rend la tâche de connaître autrui doublement difficile, car autrui est un mystère pour lui-même et pour le « soi » qui cherche à le connaître.

Admettre que l'être humain est un mystère, c'est nier la possibilité de pouvoir le connaître dans sa totalité. Si l'homme est un mystère, il s'ensuit que toute

connaissance de soi et d'autrui n'est jamais en mesure d'atteindre sa plénitude. Elle reste toujours incomplète. Incomplète mais jamais impossible.

Le mystère n'est pas un secret caché et ésotérique. Un secret dénie toute forme de connaissance, et tient toujours à son caractère caché. Mais, une fois la connaissance y accède, elle le détruit et il ne devient plus un secret. Par contre, le mystère se dévoile au fur et à mesure et ouvre le chemin de la connaissance, mais son dévoilement reste incomplet. Le mystère attire et fait plonger dans une aventure de découverte d'un monde mystérieux, le monde de l'autre. Le mystère est un monde sans frontières, un monde aussi vaste que toute expérience humaine ne peut le délimiter. Le mystère s'oppose à la connaissance scientifique et à la définition de l'autre, car toute définition est une délimitation, et toute délimitation est une réduction de l'autre à des présupposés qui défigurent la vérité profonde de l'autre.

C'est ainsi que l'autre en tant que mystère me met dans un état de réception et « *en position d'écoute plutôt que dans celle d'un savoir acquis* » (Delorme, 2008, p. 280). C'est précisément ce caractère mystérieux de l'autre qui me pousse à entrer en dialogue avec lui. Le dialogue ne s'instaure pas sur des contrats de paix ou des lois communes pour assurer un bon vivre-ensemble, mais sur une conversation intime et authentique entre un soi et un autre soi, des sois qui partagent la même nature humaine et les mêmes angoisses existentielles.

EN GUISE DE CONCLUSION

Dans la dialectique qui se joue entre le « connais-toi toi-même » et le « connais ton frère », l'être humain découvre qu'il est un mystère pour lui-même avant qu'il ne soit un mystère pour autrui. Toutefois, dans une société de consommation où tout est réduit à sa valeur marchande et calculable, l'être humain est malheureusement considéré comme une chose parmi tant d'autres, un objet d'étude et de calcul. Il risque ainsi d'être enclavé dans des définitions qui lui ôtent son caractère mystérieux et qui le réduisent à des présupposés rationnels. Néanmoins, la connaissance humaine, si puissante qu'elle soit, reste inapte à décortiquer le mystère de l'homme et à le posséder, et se voit possédée par lui. Par conséquent, toute démarche cognitive visant la promotion de la diversité culturelle et du dialogue authentique avec autrui, s'avère manifestement fragmentaire.

Raison pour laquelle la connaissance d'autrui ne serait en mesure de bâtir un véritable vivre-ensemble que si elle ose s'engager dans le chemin de la reconnaissance. Elle doit se métamorphoser en une reconnaissance de la valeur d'autrui qui se présente comme le seul chemin d'ouverture au mystère de l'autre.

Plutôt que se perdre dans les méandres de la connaissance dans le but d'accepter autrui ou de le « tolérer », il vaut mieux l'appréhender en tant que mystère et reconnaître sa valeur au-delà du bien et du mal. L'autre a une valeur en soi. Il est une valeur en soi. Le vrai dialogue fraternel consiste donc à reconnaître cette valeur et à l'accueillir dans toute sa quintessence mystérieuse.

BIBLIOGRAPHIE

- Buber, M. (1969). *Je et tu*. Paris : Aubier.
- Delorme, J. (2009). *L'heureuse annonce selon Marc*. Paris : Cerf.
- Descartes, R. (2000). *Discours de la méthode*. Paris : GF Flammarion.
- Housset, E. (2008). *L'intériorité d'exil*. Paris : Cerf.
- Heidegger, M. (1964). *L'être et le temps*. Paris : Gallimard.
- Levinas, E. (1972). *L'humanisme de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana.
- Levinas, E. (1982). *Éthique et infini*. Paris : Fayard.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*, Paris : Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1970). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel.

LA CULTURE EXISTENTIELLE

Paul DAWALIBI

Université Libanaise

Abstract

The new perception of our existence in the world starts our love relationship with our wounded being, because the meaning of our life is not where/when we suffer, but when we decide to love our suffering. Therefore, it is no longer the egoistic identity that satisfies our existence, but the intimate relationship between our unloved and hurt being with our loved, forgiven and supported being. It is through the relationship of love that the light of truth holds and maintains ; carries and supports the intensity of the burden of our poverty and our ontological nudity. The truth of love draws us beyond and ahead of our finite human condition, giving us to be, to feel, to think and to love our life according to a will other than our own. Our existence, carried by love, is no longer recognizable from the

selfish project it gives itself, but from the alterity of love that it experiences with its wounded intimacy, constituting a relational intimacy. Our existence is healed by love, not only the one who seeks the truth, it is the one who, in the most intimate of himself, remains in the truth, forming with love, as truth originating from self, a relationship without confusion or fusion, without separation or division.

Le monde dans lequel nous naissons et qui forme l'horizon de toutes nos conduites humaines n'est pas seulement un monde des choses, mais un monde d'événements. Ce qui fait que la matière porte un sens existentiel qui transcende sa chosification et la modifie en un phénomène qui se configure, se passe, se surpasse, advient et survient autrement dans son mode d'exposition dans le monde. Le monde d'événements porte et apporte avec lui un « avant monde » nocturne qui s'ouvre, surgit et se déploie à travers ces événements. Et pourtant, rien n'est pour nous plus familier que ce qui vient troubler ainsi l'ordre figé des choses, pour y introduire une nouvelle percée, un mouvement, un changement, une déchirure et donc une signification existentiel. Cependant, la seule condition de l'existence humaine dans le monde est dans sa signification existentielle qui ne peut se limiter à un problème qui a besoin de solution ou de contrôle et un dysfonctionnement qui a besoin d'être ajusté. La signification existentielle s'exprime à travers la souffrance humaine de l'existence comme une douleur liée à la combinaison ontologique de l'être humain et de son existence limitée, temporaire et sociale qui peut être remise en cause selon un nouveau point de départ et une nouvelle forme de vie qui est l'identité souffrante devant l'événement du monde.

Pour approfondir le problème du sens de l'existence souffrante, nous devons retourner aux racines de l'existence humaine, vers le moment « alpha » ou vers l'événement de la naissance, le moment où tout a commencé. Nous devons observer ce qui était vraiment né au moment où l'enfant traverse ce monde et quelle est la relation entre sa naissance et son existence tourmentée. Les origines de l'existence humaine dans le monde seront découvertes par l'acte de naissance, ses effets sur l'existence et la continuation de la vie humaine et sa signification malgré la souffrance et la fatigue. Quel est le secret derrière cet événement existentiel ? Pourquoi est-il vraiment immense et intense et comment chacun d'entre nous expérimente cet événement durant son séjour dans ce monde ? Qu'est-ce qui nous unit ? Pourquoi sommes-nous connectés les uns aux autres ? Pourquoi avons-nous besoin l'un de l'autre et pourquoi craignons-nous les autres en même temps ? Comment ces questions existentielles influencent-ils l'enfant et dans quelle mesure vont-ils l'affecter au niveau de son identité et de sa personnalité ? Et comment pourrait-il les surmonter en chemin ? Nous allons procéder aussi bien d'une façon logique pour observer cette intensité existentielle

perçue comme inauthentique, au premier moment de notre vie, et ce qui serait son effet dans notre vie.

Entre l'événement de la naissance et sa signification existentielle émerge, dans l'existence même, la relation, le mouvement, la transformation de l'existant, et tout cela au prix d'une souffrance dite existentielle, comme événement posant la question du sens de notre existence dans le monde. La vérité de notre existence dans le monde réside dans l'expérience et l'épreuve d'endurer notre existence souffrante selon une souffrance dite existentielle. L'existence est une manière d'être unique dont le propre est d'être à sa façon, autrement, comme une expérience sienne en jeu qui impose, à chaque fois, la question : qui sommes-nous ? L'existence est, à chaque fois, la nôtre, comme un mode d'être, une expérience intime et personnelle. Ainsi apparaît le bouleversement profond de la vérité de notre existence comme étant un événement dans le monde et du sens de notre souffrance. L'essence de la vérité de notre existence est dans cet événement de souffrir, d'éprouver notre manière unique d'être dans le monde. C'est uniquement à cette condition que notre existence peut y être déterminée comme l'horizon du sens de notre souffrance quotidienne dans le monde.

Ce que l'on désigne sous le titre de « culture existentielle » consiste, dès lors, dans l'approfondissement de cette expérience d'être comme événement en-jeu du jeu de voilement et de dévoilement qui appartient à chacun de nous la nature de son mouvement. Ce n'est donc pas l'existence, c'est l'expérience individuelle et unique de notre existence qui détermine l'événement de notre propre arrivée dans le monde, de notre mouvement qui amène à la visibilité, qui rend possible le verbe *exister* dans le monde et qui dévoile la signification de ce que nous appelons la culture existentielle. Cette expérience individuelle de l'existence nous laisse seuls, irrémédiablement seuls face à l'événement qui nous échoit en personne et n'est destiné en propre qu'à chacun de nous. Seuls tout en partageant notre expérience souffrante avec les autres. Dès lors, qu'il y a existence, il n'y a pas existence en général, il y a existence pour moi, unique, je ressens l'événement dans mon intimité, et cette souffrance que je ressens, nul ne pourra me l'arracher, ou l'éprouver à ma place. Il n'y a de signification de l'événement de l'existence en général que s'il y a signification de l'existence des uns pour les autres. Ainsi, l'expérience individuelle de l'existence est-elle la condition de la manifestation du sens de la culture existentielle et de sa justification dans le monde ? La culture existentielle et l'expérience, que chacun de nous éprouve, aura-t-elle précisément le même sens pour moi-même et pour autrui ? Autrement, est-elle une expérience incomparable en chacun de nous ? Mais, en même temps, s'agirait-il d'une expérience qui nous serait commune à tous, que nous partagerions comme épreuve individuelle et comme culture existentielle ?

LA CULTURE INAUTHENTIQUE : LA NAISSANCE

En tant que nouveau-né nous nous trouvons séparé du sein maternel et situé dans un monde nouveau que nous ignorons son fonctionnement et ses modes de manifestations. Nous sommes déjà-là et nous n'avons pas demandé d'exister. En même temps que nous sommes nés, nous sommes jetés dans le monde, et le monde se donne à nous comme plus ancien que nous. Nous sommes déjà-là, et nous n'avons rien choisi : ni nos parents, ni notre siècle, ni notre sexe, ni notre ascendance, ni notre milieu, ni notre langue, ni la couleur de notre peau, ni notre religion, ni même pas notre nom, pas même notre prénom. Tout nous a été imposé et nous sommes tout entier un être dépassé, déterminé et bien identifié. La naissance ne nous ouvre au monde qu'en nous exposant à une pré-histoire, à un pré-Moi qui nous précède et nous identifie comme tel. La naissance est une expérience médiate qui ne nous est jamais présentée directement : nous n'assistons pas à notre propre naissance. Il y a « non-donation en chair et en os » de notre propre naissance. Mais, en même temps, c'est une expérience indubitable dont nous ne saurons douter que nous sommes nés à un certain moment du temps, en un certain lieu, que nous sommes tout court. Le nouveau-né est né sans jamais être l'origine de sa propre naissance. Il subit une passivité foncière à l'égard de cet événement qu'il subit sans l'avoir voulu ni choisi. Il n'y a donc pas de volonté propre de naître en ce sens. Il reçoit sa naissance comme un donné préalable. Une passivité originaire s'impose dès la naissance. Le Moi n'est jamais égal à lui-même, car il est en écart avec lui-même et en retard par rapport à son origine ; il est *l'être-jeté (Geworfenheit)* dans le monde, son *être-là* est un fait accompli, déjà fait et pas de retour en arrière. (Heidegger, 1985, p. 18)

Cette première expérience dans le monde livre le nouveau-né à sa première expérience d'insécurité, de vulnérabilité et d'impuissance. La naissance du nouveau-né signifie, pour Lucrèce, un choc et une terreur. C'est par ce choc que la vie et le monde apparaissent pour l'enfant, d'une manière ou d'une autre, comme révélation de menace, de douleur et d'étrangeté. C'est par la violence de la naissance, comme étant un mode impersonnel et anonyme, que l'enfant accède à son individualité. Kierkegaard écrit : *Je suis à bout de vivre, le monde me donne de la nausée ; il est fade et n'a ni sel ni sens. Le monde, qu'est-ce que cela veut dire ? Que signifie ce mot ? Qui m'a joué le tour de m'y jeter et de m'y laisser maintenant ? Qui suis-je ? Comment suis-je entré dans le monde ; pourquoi n'ai-je pas été consulté, pourquoi ne m'a-t-on pas mis au courant des us et coutumes... ?* (Kierkegaard, 1972, p. 67)

La naissance, comme événement temporel et déterminant pour chacun de nous, est, en ce sens, un phénomène originaire, le lieu d'une d'expérience cruciale, et

non un phénomène parmi d'autres. Elle se détermine, toute entière, comme ce qu'elle exclut. C'est un sentiment traumatisant qui nous affecte comme une expérience première de violence intime dans notre vie qui ne dépend pas seulement de nous. Quelle est la nature ou bien le mode d'une telle violence originaire inhérente aux conditions de notre vie et de notre constitution ontologique ? N'y a-t-il pas une perte irréductible de notre autonomie et une insécurité profonde qui émerge dès l'instant de notre naissance ? Une telle perte insécurisante n'est-elle pas la source d'un manque ontologique qui nous accompagne durant la totalité de notre vie et qui ne serait pas simplement un manque-à-récupérer ou à combler, mais une perte constituante qui conditionne et qui caractérise notre vie intime et sociale ?

À partir de cette vérité, nous prenons conscience de notre finitude, de notre faiblesse et de notre pouvoir limité puisqu'il est en rapport fondamental avec autre chose que nous. Nous éprouvons une violence foncière à l'égard de cet événement que nous subissons sans l'avoir voulu, ni choisi, ni compris ni même décidé. Dans cette pure passivité de la vie instinctive, pulsionnelle, au sein de la mère, l'enfant n'a pas encore de ressouvenir, ni de la conscience de soi, ni de celle d'un monde extérieur, mais une chair de désir satisfait par la chair de la mère. La source de la chair de l'enfant émane de la distance, du retard, comme différence de l'altérité de la chair de sa mère. La transcendance première en nous est celle de la chair de notre mère, et c'est par rapport à elle que la chair de l'enfant ou de notre enfance se constitue comme intimité altérée, toujours dépendante d'une autre intimité ou bien d'une autre chair. Ce qui fait que notre vie personnelle comme vie volontaire s'enracine dans une association première, passive, et elle ne peut avoir lieu dans l'existence sans cette vie passive, c'est-à-dire qu'en assumant un sens qui est d'abord pulsionnel, en rapport avec l'autre et avec autre chose que nous. Notre vie personnelle ne devient elle-même qu'en s'altérant. À cause de cette vie personnelle continuellement altérée, nous ne pouvons avoir pleinement et librement conscience de notre présence dans le monde en tant qu'identité réelle, vivante et temporellement continue, mais toujours dépendante d'un autre qui devient une figure et un symbole indispensable dans notre vie. Depuis Husserl, le caractère fondamental de l'« intentionnalité » consiste, pour la conscience, en *la propriété d'être conscience de quelque chose* (Husserl, 1950, p. 81) de ce qui est étranger, de ce qui ne la concerne pas. La conscience est conscience d'autres choses que d'elle-même. Nous ne pensons qu'intentionnellement, parce que penser exige de reconduire les vécus de notre conscience à un objet intentionnel autre que la conscience. La conscience est *conscience de quelque chose* signifie qu'avant d'être conscience d'elle-même, elle est conscience d'autre chose que d'elle-même, ce qui fait qu'elle est toujours hors de soi, c'est-à-dire « aliénée »

(Marion, 1986, p. 97) ; elle est à travers les autres. Etre serait donc une existence qui se constitue d'une manière inauthentique, fondant sa manière d'être sur le désir et le besoin de l'autre. Ce que nous communiquons donc se constitue déjà en fonction des autres (Levinas, 1982, p. 231). Dès lors, notre existence relève indiscutablement de nos besoins vitaux dont l'autre a la posture et l'obligation de les satisfaire.

Nous ne vivons qu'à travers les besoins de notre conscience insatisfaite et tout ce que nous percevons et comprenons, nous l'éprouvons d'abord et finalement dans notre conscience qui cherche la satisfaction. Tout ce que nous désirons, nous le désirons pour nous et à travers l'autre. Notre désir devient notre propre création, c'est-à-dire notre propriété. Notre désir domine et comble notre conscience, parce qu'il en prend la mesure et la soumet à sa mesure ; il devient une « auto-idolâtrie » (Baudelaire, 1966, p. 1256). C'est ce qui explique pourquoi il nous est difficile, souvent, de nous introduire dans le monde de quelque chose ou de quelqu'un qui ne partage pas nos certitudes. Nous sommes souvent en crise et en souci à cause d'une certaine absence partielle ou presque complète des assurances que donne notre position existentielle, ontologiquement en insécurité. Notre position existentielle est affrontée, dès son surgissement ontologique dans le monde et dans le temps, à un certain retard constituant une insuffisance ontologique et une insécurité qui déterminent notre présence insatisfaite dans le monde. La dépendance ou le « demi-détachement » de notre être par rapport aux autres et aux conditions préalables de notre naissance, provoque une déchirure originaire à l'intérieur de notre intimité. Une déchirure entre, d'une part, notre dépendance qui recherche, dans la répétition, dans le mimétisme, dans l'imitation, dans la comparaison, dans l'identification et dans l'apprentissage, la jouissance originaire et la sécurité, et, d'autre part, notre indépendance à laquelle nous aspirons sans qu'elle soit pour nous une source de satisfaction dans l'immédiat. Dépendant d'un pré-monde qui nous constitue, nous cherchons, dès notre enfance, notre intimité perdue, notre indépendance, notre auto-nomie par rapport au monde et par rapport à tout ce qui est différent de nous. Nous cherchons, en ce sens, à nous auto-affirmer en nous identifiant par rapport au monde et tout ce qui est différent de nous. Identifier (rendre identique à nous) tout ce qui est différent de nous, le dominer, l'approprier et le rendre intime s'avère une nécessité fondamentale pour trouver notre place dans le monde et une sécurité permanente. Ces exigences fondatrices de notre comportement et de notre manière d'être dans le monde, se trouvent menacées continuellement par les exigences de la vie et du monde réel. Notre positionnement dans le monde est une manière intime de nous occuper de nous-mêmes et de nous centrer sur nous-mêmes pour vivre en persévérant dans notre être dans le monde. Mais satisfaire nos besoins d'être dépend

essentiellement des autres qui représentent ce pré-monde qui nous conditionne. Nous cherchons notre indépendance par rapport aux autres tout en étant essentiellement dépendants des autres.

LE FONDEMENT DE TOUT ACTE D'EXISTER

A partir de cette thèse nous tenons à montrer que, dès notre enfance, nous sommes dépendants d'un idéal de vie qui se révèle à travers notre recherche permanente de notre bonheur ou de notre bien-être, considéré comme un substitut de l'état où nous étions encore dans le sein maternel. Notre bonheur se concrétise comme un besoin d'être entouré par ce qui est autre que nous-mêmes (c'est-à-dire éviter d'être seul), ainsi que le besoin et le souci d'être satisfait et aimé continuellement (une jouissance continue), et enfin un manque insatiable d'être en rapport profond avec soi-même indépendamment du monde et de toute référence autre que soi. Le bonheur, à ce stade, n'est que l'aboutissement des plaisirs et de la réalisation de nos intérêts vitaux : jouissance du monde et autonomie par rapport au monde. Le bonheur devient l'aboutissement des plaisirs, la « jouissance », car il n'y a pas de bonheur sans plaisir et sans prendre soin de soi. Prendre soin de soi, s'occuper de soi, avoir le souci de combler tout manque et de satisfaire nos besoins vitaux deviennent des repères fondamentaux qui animent notre vie quotidienne et mondaine et qui constituent par le fait même toute condition d'exister. Jouir, c'est répondre aux nécessités de survie comme le besoin de nourriture, le besoin de soin et d'amour et le besoin d'autonomie et de pouvoir sur soi et sur le monde comme signe de sécurité et d'indépendance ontologique. La jouissance constitue, en ce sens, l'essence de notre identité dans le monde, au sens où nous tendons vers une chose ou vers quelqu'un non parce qu'il est bon en soi, mais il devient bon justement parce que nous tendons vers lui et parce qu'il a un sens par rapport à notre quête de jouissance, c'est-à-dire par rapport à notre besoin d'être satisfait, aimé et en sécurité. Dès lors, l'importance de l'objet ou de la personne rencontrée n'émane pas de l'objet ou de la personne elle-même mais de son utilité et de son importance par rapport à nous et par rapport à nos besoins vitaux. Dès que nous sommes affectés par autre chose que nous, par un corps extérieur, nous le considérons comme présent et comme indispensable pour nous, même si ce n'est pas le cas en soi.

Le véritable principe de l'existence des choses par rapport à nous c'est notre jouissance existentielle comme égoïsme, dans le sens où nous sommes le centre de nous-mêmes et de nos intérêts et où le monde doit être au service de nos besoins vitaux. Nous nous référons ici au terme *conatus* (Spinoza, 2008, p. 193) utilisé par Leibniz pour définir la force d'être comme énergie qui tend à s'actualiser, ou le

principe de la force active, et par Spinoza pour désigner l'effort actuel et non virtuel, par lequel chaque individu s'efforce de conserver et d'accroître son existence et sa puissance. Selon cette logique, aucun étant, aucune personne ne peut être sans s'efforcer continuellement à être, à lutter pour être à tout prix et parfois à n'importe quel prix. C'est pourquoi le vouloir et le pouvoir d'être se transforme en égoïsme et en un amour-propre qui veut tout pour soi et s'enracine dans les déterminations instinctives de notre identité et dans nos actions quotidiennes. C'est ce qui explique pourquoi nous obéissons consciemment ou inconsciemment à la dure loi de l'amour-propre, nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous. Pour Pascal, il n'est action, ni sentiment humain, il n'est rien que la volonté puisse vouloir, ni l'âme éprouver, qui, d'avance, ne soit marqué par la tendance à tout ramener à soi, à n'aimer que soi et à ne considérer que soi. L'amour exclusif de sa propre personne, ou l'illusion de soi, aboutit à une « survalorisation » du Moi, ou d'« inflation » du Moi, ce qui veut dire que nous donnons une valeur supérieure et non conforme à notre valeur réelle.

En conséquence, nous nous aimons et nous nous admirons pour des valeurs qui n'ont pas de fondement suffisant, et nous attendons des autres de l'amour et de l'admiration pour ces valeurs mêmes. Nous nous efforçons à réaliser nos désirs jamais satisfaits, et nous cherchons à les réaliser quel que soit le prix à payer. Sinon la ruse, l'agressivité, la jalousie, la haine, la violence, la guerre et d'autres sentiments ou comportements, semblent être nécessaires pour éliminer tout obstacle qui nous empêche de jouir et d'être en sécurité. Tout ce qui est incapable de répondre aux exigences de notre conscience doit être réfuté et anéanti. Notre conscience se fait refus de tout empêchement qui freine notre quête de jouissance existentielle. Dans ce refus surgit et se développe un vouloir comme pouvoir de domination qui cherche, au moment de l'insatisfaction et de la déception, à se défaire du monde, d'autrui, et même de nous-mêmes. Nous trouvons ce vouloir comme négation de tout chez Freud, dans *Au-delà du principe de plaisir*, dans la notion de *Bemächtigungstrieb* ou *pulsion de pouvoir ou de maîtrise et d'emprise*. La pulsion du pouvoir exerce son emprise sur un domaine plus vaste. Elle ne se confond ni avec la compulsion de répétition, qui tend à augmenter la quantité et la qualité de jouissance, ni avec la pulsion de mort qui tend à mettre fin à toute source d'insatisfaction et de déception. La pulsion de pouvoir permet de définir et de décrire l'exercice sur le monde extérieur d'une *Destruktionstrieb*, c'est-à-dire d'une pulsion de destruction dont parle Freud dans le texte de sa réponse à la question de Einstein : *Pourquoi la guerre ?*, publiée en 1933. On trouve ce pouvoir aussi chez Hegel dans sa dialectique du maître et de l'esclave. En tant qu'être de désir, la conscience n'atteint sa satisfaction qu'à travers une autre conscience. Mais le problème du désir c'est qu'il ne connaît pas la satisfaction, et

l'unique satisfaction de la conscience ne se réalise qu'au moment de la guerre ou du combat portant sur la vie et sur la mort. Pour prouver qu'elle n'est pas simple vie vulnérable, la conscience de soi doit risquer sa vie pour donner sens à sa vie, pour gagner le pouvoir comme liberté absolue et autonome. Elle doit prouver qu'elle est autre que sa vie limitée et dépendante, elle est un plus. Toute conscience de soi, qui veut se faire « reconnaître », doit risquer sa vie dans le combat qu'elle entreprend avec les autres consciences. Sans risque de guerre et de mort pas de satisfaction, ni pouvoir d'autonomie, ni liberté (Hegel, 2008, pp. 164-176). La présence à soi, en ce sens, est réduite à une volonté de puissance qui établit avec le monde un rapport de domination et de possession pour se protéger de toute insécurité et de tout mal être. Que veut, en effet, la vérité de la puissance et du vouloir ? Elle veut le triomphe de sa vie comme pouvoir être par soi-même ; elle est la vie se posant et se voulant elle-même comme vérité absolue capable de répondre continuellement à son besoin originel d'être rassasiée et sécurisée. Dès lors, le désir le plus profond est désir d'être par soi-même : égoïsme et pouvoir.

Selon Sartre, dès qu'un homme se saisit comme liberté et veut user de ce pouvoir, il pose lui-même la valeur et les règles en tant que premier principe (Sartre, 1943, p. 420). *Homo homini lupus*, l'homme est un loup pour l'homme, la formule de Plaute et d'Erasmus, reprise par Hobbes dans *le Léviathan*, illustre à merveille le concret de l'égoïsme. Si chaque être a un besoin essentiel de dominer l'autre et de se l'approprier pour se protéger et pour se sentir en sécurité, cela tient, comme l'illustre bien Hobbes, à l'égalité des potentialités des hommes. C'est pourquoi, si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis et dans leur poursuite de cette fin, chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre. Il apparaît clairement que les hommes se trouvent dans une condition qui se nomme *guerre*, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun. La concurrence, la compétition, la peur, la méfiance, la violence et la guerre deviennent alors les règles les plus puissantes et les plus efficaces des hommes qui ne cherchent que leurs intérêts et leurs propres plaisirs, et où l'autre ne saurait être qu'un obstacle et un concurrent dans le mouvement de l'existence vers les plaisirs, les intérêts et le pouvoir. Selon Jean-Paul Sartre, c'est le souci premier de soi qui nous condamne au conflit avec les autres mais également avec soi-même. Si je veux passer avant les autres, je me heurte nécessairement à eux, car les autres voudront aussi passer avant moi (Sartre, 1943, p. 423).

Selon Freud l'apparition des tendances hostiles, des souhaits de morts dirigés contre autrui, et plus particulièrement contre des êtres chers, appartient essentiellement à la nature de l'homme (Freud, 1936, p. 83). La psychologie de

l'enfant montre à quel point l'opposition aux autres est fondamentale, elle est nécessaire à l'enfant pour prendre conscience de lui-même et pour se protéger. Ce qui fait que l'enfant « ne se pose qu'en s'opposant aux autres ». Selon Freud, l'enfant éprouve le grand plaisir fondamental de l'homme : « L'égoïsme, le narcissisme, et l'égoïsme ». Cela signifie que tout son entourage doit être au service de ses plaisirs. Freud arrive même à la constatation qui décrit l'enfant comme un *pervers polymorphe* (Freud, 1936, p. 84). Il est pervers polymorphe en ce qu'il est disponible à acquiescer n'importe quelle perversion au but de réaliser ces désirs. Selon Freud le petit enfant est *amoral* (Freud, 1936, p. 89) ; chez lui, aucune « inhibition intérieure » ne s'oppose aux impulsions qui tendent vers le plaisir. D'où le terme *jalouissance* chez Lacan, *la sublimation* chez Freud, le *genre* chez Hegel, le *conatus* chez Spinoza et Leibniz, le *moi haïssable* chez Pascal, *la volonté de puissance* chez Schopenhauer, le *surhomme* chez Nietzsche, la *jouissance* chez Levinas. On retrouve aussi l'*acédie* évoquée par Jean-Jacques Kress, d'irritation et de haine contre qui possède un bien qu'on n'a pas et encore se tourmenter de la bonne fortune de son pareil. Ce n'est plus seulement à Adam Smith que l'on pense, mais à René Girard et à sa notion de *mimétisme* : je souffre de ne pas avoir ce que l'autre a, parce que c'est l'autre qui l'a, et pas moi. En somme, la similarité du désir semble être un facteur déterminant du conflit et de la notion de souffrance. La similarité du désir, René Girard l'exprime par le terme : *mimétisme d'appropriation* : c'est à la vue de ce qu'autrui possède que mon propre désir s'éveille. Lorsqu'un enfant réclame un jouet quelconque, c'est bien souvent parce qu'il l'a vu dans les mains d'un de ses camarades. René Girard, qui a théorisé ce *mimétisme du désir*, parlait d'un *désir triangulaire*, relation de deux sujets à un même objet. Par le canal de son désir, autrui me dicte le mien et canalise ainsi mon affectivité. (Girard, 1961)

La conséquence grave de ce phénomène explique l'aspect souvent conflictuel de nos rapports aux autres, puisqu'il débouche sur la violence appropriative. Comme il reflète, essentiellement, la dépendance du Moi égoïste par rapport à l'autre et son besoin de passer par l'autre pour réaliser ses désirs et ses plaisirs. L'incapacité du Moi de satisfaire ces plaisirs par lui-même, et sa dépendance continuelle par rapport à l'autre s'imposent ici. À travers sa vie quotidienne, le Moi se sent désormais affecté d'un manque à cause d'un semblable, par le simple spectacle de la complétude qu'il montre. Alors que le Moi ne parvient jamais à trouver un objet qui puisse combler son désir, voici qu'un autre se présente comblé, qu'il le nargue par sa jouissance. À part que la jalousie, Lacan parle en

ce sens d'*envie*, mot qui vient du latin *invidia* et dérive de *videre, regarder* (Lacan, 1978, p. 270). L'objet de l'envie s'avère fondamentalement décevant et inconsistant, car ce n'est pas l'objet qui est en cause mais la jouissance qu'il est supposé apporter à l'autre. Plus qu'un désir de posséder, c'est de la haine de l'autre en tant qu'il semble jouir qu'il s'agit. Haine qui porte sur la jouissance de l'autre, sa *jalouissance* selon le terme de Lacan. Jalousie de la jouissance supposée chez l'autre, mais aussi jouissance de cette jalousie, dont on pressent qu'elle a une dimension mortifère. Il peut y avoir aussi une haine envers l'autre en tant qu'il jouirait, et cette haine est elle-même jouissance à laquelle le Moi envieux entend ne pas renoncer. Ayant défini la jouissance, Lacan pose une différence fondamentale entre le plaisir et le désir. Le plaisir n'est pas le terme véritable du désir, c'est au contraire paradoxalement l'obstacle posé sur le chemin du véritable lieu d'attraction du sujet. Le plaisir c'est la moindre tension, c'est ce qui satisfait, ce qui arrête la quête, c'est un principe qui vise au confort, à ramener l'inconnu au connu, à faire cesser le désordre (Lacan, 1978, p. 272). Hegel, dans le même sens, oppose la jouissance au désir. La jouissance pour lui, c'est ce qui est impossible de partager, ce qui est subjectif, particulier, alors que le désir résulte d'une reconnaissance réciproque, il est universel. Le particulier de la jouissance n'a de valeur que pour l'individu egocentrique, égoïste, et qui se passe, par principe, de la relation avec autrui. Cela veut dire que la conduite du Moi est entièrement tributaire de son amour propre, ou de son propre amour narcissique. Cet *amour-propre*, La Rochefoucauld l'appelle aussi *principe de vie*, et on pourrait le designer aussi de différentes manières : *appétit de vie, intérêt personnel, vouloir vivre, narcissisme primitif...* L'amour propre parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui du *désintéressé*. Derrière chacun de nos sentiments, en apparence généreux, se dissimule ce Moi dont Pascal disait qu'il est *haïssable*. Tous les milles tours et détours de l'*amour-propre* pour se rendre invisible à lui-même, évoquent le refoulement et les mécanismes subtils et complexes du psychisme. La façon dont l'amour-propre se transforme, pour mieux arriver à ses fins, s'appelle chez Freud *la sublimation*.

Toutes ces thèses illustrent de différentes stratégies de l'identité égoïste qui cherche son propre intérêt pour combler un manque existentiel et indispensable pour vivre heureux et en sécurité. Nous nous limitons à ces exemples pour éclairer le vrai problème de l'identité dans le monde et de sa relation avec elle-même comme avec tout ce qui est différent, autre qu'elle-même, et qui représentent, pour elle, des objets de jouissance existentielle. En ce sens, les choses et les personnes sont représentées comme des outils ou bien des objets de jouissance. Tout objet devient ultimement objet de jouissance dans sa matérialité même (Levinas, 1982, p. 106). *Jouir sans utilité, en pure perte, gratuitement, sans renvoyer à rien*

d'autre, en pure dépense – voilà l'humain (Levinas, 1982, p. 107). L'identité égoïste, ou centrée sur elle-même, recherche sans cesse à combler son manque existentiel de jouissance et de satisfaction, qu'elle est constamment en quête d'un substitut, quel qu'il soit. Mais ce substitut comme apaisement, n'est pas durable, il est voué à disparaître du fait que la tension réapparaît. Il lui faut sortir de nouveau de cette position douloureuse en cherchant un nouvel apaisement. C'est la quête d'un nouvel objet de satisfaction. Mais cette recherche est vouée d'avance à l'échec, car il est impossible de reproduire à l'identique le premier temps de satisfaction. C'est pourquoi il faut repartir à la recherche d'un autre objet, d'autre chose, puis un autre encore, d'où la quête inexorable d'une satisfaction d'un manque perdu et jamais retrouvé. A la différence de l'animal dont l'instinct règle le rapport à l'objet de besoin, il y a pour l'homme une autre prévalence qui polarise le rapport du sujet au monde. Tout objet prend valeur d'échange à l'intérieur d'une logique du don, comme l'avait montré Marcel Mauss dans son *Essai d'ethnologie générale* : qu'il s'agisse d'un objet que le sujet demande ou refuse, d'un objet qui lui est au contraire proposé ou refusé, ou d'un objet que l'on exige de lui, le sujet ne peut échapper à l'obligation de donner et de rendre (Mauss, 1993, pp. 145-167). Dans ce réseau ou stratégie de survie, et par-delà ses qualités intrinsèques, l'objet devient nécessairement synonyme d'objet donné ou refusé, et donc signe d'amour, de haine ou d'indifférence. La critique essentielle porte donc bien sur l'exclusion de la vie comme vérité authentique que semble signifier une lutte contre la souffrance originare comme insécurité existentielle, où le monde est compris et réduit à son utilité. La vie se réduit à une simple utilité au service de l'identité soucieuse toujours de son être dans le monde. Selon Levinas : « L'amour de la vie n'aime pas l'être mais le bonheur d'être » (E. Levinas, 1982, p. 107). La vie est, dès lors, animalité, animalité qui est déterminée comme *conatus essendi*, où vivre c'est persister dans l'être, c'est une pulsion naturelle ou bien une force qui pousse à constamment persévérer en son être. La vie devient, en ce sens, jouissance pour l'identité, donc conflit avec les autres. Il s'agit de l'égoïsme, comme attachement à soi, comme étant source d'une violence conflictuelle et même meurtrière avec tout ce qui menace l'identité insécurisée et en quête de sa jouissance existentielle, c'est-à-dire sa quête de sécurité ontologique. Ainsi, vivre c'est persister dans l'être et être un étant c'est tuer (Levinas, 1982, p. 129). C'est bien parce que l'égoïsme est intéressement que les objets de satisfactions sont déterminés de fond par l'intéressement. Il y a toujours de l'égoïsme et de souci pour soi quand il y a des objets qui nous intéressent. L'égoïsme persiste et il n'y a rien d'autre que cette persévérance à être, à être toujours plus et à n'importe quel prix. En fonction de cette compréhension de soi et de la vie, s'annoncent déjà le refus de s'effacer et la violence de l'affirmation de soi. L'intéressement n'est au

fond rien d'autre que persistance et insistance à dominer le monde, et l'égoïsme n'est que le souci d'être comme force et violence au service de l'identité toujours vulnérable et insécurisée et donc intéressée, mais en même temps toujours menacée de ce qui l'intéresse.

Dans ce jeu ontologique effrayant il y a, d'une part, une course intensifiée d'affirmation de nous-mêmes, comme de persévérer dans notre propre être, d'autre part, ce jeu nécessite un *autre* qui intensifie le jeu à son tour en jouant le « bourreau » et la « victime ». Un tel jeu exige une qualité d'intensité, une relation qui montre souvent un rapport de force et d'impuissance qui constitue la violence de notre existence clivée entre notre intimité insécurisée et ce qui lui est étranger. Y a-t-il, en ce sens, impossibilité d'affirmation de nous-mêmes en présence de ce qui est autre, et par le fait même, impossibilité d'affirmation de nous-mêmes en dehors de la présence de l'autre ? Nous sommes seulement ce que l'autre voit en nous, et, du même coup, nous ne sommes pas ce qu'autrui peut voir. Ce paradoxe apparent est la conséquence d'un clivage accru, délibéré et calculé, entre notre intimité ou notre intériorité profonde et notre identité extérieure, insécurisée, divisée, aliénée, et éperdue.

LE MALHEUR DE LA CONSCIENCE

La conscience demeure une notion foncièrement équivoque, étant tantôt libre et lucide, assimilée à l'intelligence ou à l'esprit, tantôt aliénée et obscure comme simple conscience spontanée, comme propriété de réflexivité des affections du corps. Il y a ainsi un fond obscur de la conscience dû à sa relation à la nature, aux sensations, ou au corps, qui peut s'interpréter comme une conséquence de *la chute* dans un sens platonicien, ou au *conatus* spinoziste comme persévérer dans l'être, ou bien au *péché originel* selon la conception chrétienne de la *concupiscence*. La conscience renvoie fondamentalement à l'amour de soi comme égoïsme, dans un sens où l'égoïsme n'est pas l'amour de soi, mais un amour désordonné de soi, selon les termes d'Aristote. Pascal déclare le moi comme *haïssable*, et Descartes *inutile et incertain*, alors que Malebranche considère la connaissance par la conscience comme obscure. *L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toute chose pour soi*, écrit La Rochefoucauld (1664, p. 318). Le fait est néanmoins que la plupart des hommes ignorent le caractère mensonger de leur être, ne savent pas que la conscience est une machine à forger des mensonges, et non l'instrument privilégié de la connaissance de soi. L'homme est incapable, par lui-même, d'une connaissance authentique de lui-même : *Dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce figmentum malum, n'est que couvert ; il n'est pas ôté* (Pascal, 1960, p. 162). L'Homme, tout homme, obéit consciemment ou inconsciemment - que ce soit pour son bonheur ou pour sa perte, pour sa gloire ou pour sa ruine - à

la dure loi de l'amour-propre. De là s'ensuivent, depuis toujours, les passions indomptables dont se nourrit l'incessante folie des hommes. Car il n'est amour ni amitié qui soient véritablement authentiques et désintéressés : *nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous* (La Rochefoucauld, 1664, p. 414). Là où l'*ego* subsiste ne cessent d'être tissés dans la psyché humaine les fils tortueux de l'amour-propre. Réduit à l'amour de soi et au péché d'orgueil, le Moi est ainsi devenu *haïssable*.

Lacan, dans le même sens, disait que le désir inconscient est un manque d'être ou un rapport d'être manqué, où la vie est d'abord dépourvue de signification et proprement inhumaine (Lacan, 1978, p. 271). Freud ajoute : *Ne croyez pas que la vie soit une déesse exaltante surgie pour aboutir à la plus belle des formes, qu'il y ait dans la vie la moindre force d'accomplissement et de progrès. La vie est une boursouflure, une moisissure, elle n'est caractérisée par rien d'autre que par son aptitude à la mort* (Freud, 1975, p. 34). Ainsi la vie selon le principe du plaisir n'est plus tenable car, selon Freud, le principe du plaisir est aussi principe de limitation du plaisir. Cherchant le bonheur absolu, le projet humain demeure impossible, générant une tension proportionnelle à l'intensité du refoulement. C'est pourquoi l'inconscient n'est pas que l'être pense, mais c'est que l'être, en parlant, jouisse et ne veuille rien en savoir plus. (Freud, 1975, p. 35).

L'histoire de l'affirmation de l'individualité s'effectue sur et par la plus brutale *désindividuation* d'autrui. S'exprimer, se battre pour s'affirmer, chercher sa propre jouissance pour se réaliser, sont des formes diverses pour être autonome, pour s'individualiser, et lorsque cette quête est gênée, contrariée, l'individu a peur et cette peur rend agressif et violent. Quand le projet de réalisation de soi dans le monde éprouve des difficultés à se réaliser, en raison des circonstances, d'obstacles divers, alors la pensée se révolte, elle transforme l'énergie en agressivité, en lutte, en haine, en violence, ce qui est une autre forme de réalisation de soi. La concurrence, la compétition et la guerre deviennent alors les règles les plus puissantes et les plus efficaces des *identités meurtrières* qui ne cherchent que leurs intérêts et leurs propres plaisirs. Des identités égoïstes, transformées par le combat et par la guerre en monstres, ne cherchent que la destruction et la mort mutuelle, sans comprendre que cette guerre mène l'existence de tous et de chacun à sa propre perte. La mort, la disparition ou l'humiliation, sont désirées pour les autres, mais c'est la peur de la disparition comme non réalisation et comme affirmation de soi en chacun qui est à l'œuvre dans ces conflits, aussi banals, contingents et insensés qu'ils soient. Conception et attitude aux termes desquelles l'autre ne saurait être qu'un obstacle et un concurrent dans le mouvement de l'existence vers les plaisirs, les intérêts et le pouvoir ontologique comme affirmation de soi contre sa propre impuissance et contre sa propre fragilité

originaires. La conséquence du phénomène de l'égoïsme, comme angoisse et traumatisme du mal d'être, explique l'aspect souvent conflictuel de nos rapports aux autres, puisqu'ils débouchent sur la violence appropriative. Cet aspect conflictuel reflète, essentiellement, la dépendance de l'identité égoïste par rapport à l'autre, et son besoin de passer par l'autre pour réaliser ses désirs et ses plaisirs. Son incapacité à satisfaire ses plaisirs par elle-même, et sa dépendance continue par rapport à l'autre, s'imposent et lui imposent une menace et une humiliation continues. Ainsi, il y a une certaine perte de *contact vital* avec le monde, et la relation avec les autres et avec le monde est déléguée à un système du faux moi dont les perceptions, les sentiments, les pensées et les actions sont inauthentiques.

Le plaisir, laissé à son statut possessif et narcissique, transforme l'identité en un égoïsme arrogant et aveugle, à la fois arrachée à ce qui est originaire en elle et confrontée perpétuellement à sa propre faim et à son propre manque, dévorant toute satisfaction et toute jouissance. La jouissance égoïste, prise comme point de départ et comme fin en soi, est source de toute souffrance psychique et de toute affection négative et destructive, comme la jalousie, la haine, la vanité, la honte, l'ennui, le suicide et d'autres. Se posant elle-même comme jouissance, l'identité se saisit comme insignifiance et souffrance insupportable, comme si elle était menacée continuellement par la possibilité de son anéantissement et de sa désindividualité toujours possibles. Pour toutes ces raisons, l'identité retourne aussi contre elle-même la violence qu'elle adresse aux autres. La violence contre soi, au cœur de la haine des autres, devient le remords, la culpabilité, jusqu'à la haine de soi-même. La haine est alors l'autodestruction de soi dans le milieu de la guerre contre soi et contre tout le monde, pour assurer sa propre jouissance blessée et son propre pouvoir absolu. Selon Lévinas, toute guerre se sert déjà d'armes qui se retournent contre celui qui les tient. Elle instaure un ordre à l'égard duquel personne ne peut prendre distance. Rien n'est dès lors extérieur. La guerre ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre ; elle détruit l'identité du Même. L'identité égoïste, se sentant continuellement menacée par la perte inévitable de soi, comme jouissance et comme possession, a créé un fonctionnement qui attaque son propre fonctionnement : le moi se clive, faute de pouvoir s'auto-représenter représentant (Baranes, 1995, pp. 39-53). La menace porte bien sur la capacité de représentation et d'autoreprésentation de l'identité ; elle porte sur son décentrement.

L'enjeu de la souffrance psychique et le risque majeur de ce qui en découle, font découvrir à l'identité sa propre faillibilité et la vanité de son égoïsme. Le paradoxe originaire de l'identité manifeste, d'une certaine manière, une impuissance originaire au sein de son intimité égocentrique à s'auto-donner un sens à sa vie, c'est-à-dire à ne pas être le maître de sa propre jouissance et la

référence première de sa propre vie. Du stade égoïste, où l'homme recherche la jouissance et le plaisir dans un désir passager et jamais satisfait, il n'y a guère à attendre que désillusions et vacuité. L'identité qui en reste là se ruine dans sa recherche du plaisir immédiat. Et, derrière l'enivrement d'une vie légère, pointent toujours chez l'égoïste la mélancolie et le désespoir. L'identité égoïste ne sait en fin de compte ni aimer, ni s'aimer et c'est pourquoi elle est malheureuse. *Don Juan*, avec ses « mille et trois » amantes, ne trouve lui-même jamais le bonheur. Il sait bien, au fond, à ses heures d'angoisse que l'extase infinie lui restera inaccessible. Il est *comme ces flots moutonneux à la surface de la mer qui composent l'espace d'un instant une forme à peine esquissée : une personne sans personnalité qui ne fait qu'effleurer l'existence* (Baranes, 1995, pp. 39-53). Selon Sartre, la faim, c'est beaucoup plus que la faim. Dans *Les Mains sales*, il fait dire par Hoederer, l'un des deux héros du drame, à l'un de ses gardes du corps : *Tu voulais ta bouffe, oui bien sûr, mais cela ne te suffisait pas, tu voulais aussi ta dignité d'homme. Tu ne voulais pas, à vingt ans, être réduit à ne penser qu'à ton ventre.* (Sartre, 1972, p. 87)

Ainsi le Moi peut souffrir au-delà de la sphère de la douleur biologique et au-delà de la mort comme une mort naturellement biologique. Socrate est indifférent à la vie, il est indifférent à la mort, qu'il soit néant ou immortalité ; sa souffrance est beaucoup plus profonde. En ce sens, Levinas notait : *dans tout mon effort, il y a comme une dévaluation de la notion d'être qui dans son obstination à être recèle violence et mal, ego et égoïsme.* (Levinas, 1975, p. 33) L'attitude de l'identité égoïste ne cesse d'être une attitude impérialiste qui ne connaît pas de limite. Elle veut tout assimiler, dans le sens de digérer tout ce qui est devant elle. La liberté de l'identité, qui ne se soucie que d'elle-même, s'égare dans l'arbitraire : tout lui est permis, même le meurtre et même le suicide en cas d'échec. (Levinas, 1975, p. 33) Dans cet univers, la liberté n'est pas une valeur, elle n'est rien qu'un jeu, une aisance plutôt qu'une revendication. Un jeu sans *Je*, pour rien, jouer pour jouer, ou bien pour affirmer le pouvoir de l'homme inessentiel, de l'homme comédien. Mais ce jeu n'est-il pas, en fin de compte, un jeu contre soi-même, donc une défaite ?

LES CONSÉQUENCES DE LA CULTURE INAUTHENTIQUE

Nous souffrons du fait de faire exister ce que nous voulons nier, de subir tout à force de ne rien vouloir *sup-porter*, en étant souvent, sans le savoir et sans le vouloir, la cause de notre malheur. Il y a, en ce sens, un refus de vivre dans le fait de ne pas vouloir souffrir. En refusant sa propre souffrance, l'identité égoïste refuse de vivre dans de telles conditions et cela en refusant la vie comme réalité

et comme mystère inconcevable. Au lieu de s'ouvrir à la vie comme possibilité qui fait advenir, à chaque instant, le nouveau et le renouveau de soi, l'identité, comme propriété et comme égoïsme, refuse le renouveau de la vie et cède à la répétition d'une vie déjà vécue, identique à elle-même, usée, passée, morte. Ainsi elle bascule dans un désespoir effrayant qui fait avorter tout renouveau apporté par la vie. Au lieu de vivre ce qui est à vivre, elle veut revivre ce qu'elle a vécu. Cette tentation, comme condamnation à une répétition impossible à répéter est, selon Lévinas, la tentation théorique par excellence (Levinas, 1976, p. 71). Celle, en l'occurrence de vouloir tout prévoir, de vivre avant d'avoir vécu, afin que la vie soit sans aléas. *Lorsque nous considérons ce spectacle des passions humaines et les conséquences de leur déchaînement, lorsque nous voyons la déraison s'associer non seulement aux passions, mais aussi et surtout aux bonnes intentions et aux fins légitimes, lorsque l'histoire nous met devant les yeux le mal, l'iniquité, la ruine des empires les plus florissants qu'ait produits le génie humain, lorsque nous entendons avec pitié les lamentations sans nom des individus, nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse à la pensée de la caducité en général [...]. On en arrive alors à une douleur profonde inconsolable, que rien ne peut apaiser. Et pour la rendre supportable ou pour nous arracher à son emprise, nous nous disons : Il en a été ainsi. C'est le destin. On n'y peut rien changer.* (Hegel, 1965, p. 102)

Ce n'est pas l'absence de l'autre qui fait mal, ce sont les conséquences de son absence en nous. L'identité, identique à elle-même, n'a qu'elle-même à craindre ou bien elle n'a que son intimité comme identité propre à craindre, vraie source de sa souffrance comme perte de soi-même. Toute perte de l'autre, représentée dans le monde, est une perte de notre intériorité, de notre identité comme intimité appropriative. La souffrance, venant de l'intimité de l'identité comme égoïsme, est comme une étrangeté inquiétante avec laquelle nous cohabitons, mais que nous n'arriverons jamais à posséder ni à dominer. La souffrance n'est pas à l'intérieur de nous ou bien une partie de nous, mais elle est ce que nous sommes, elle est notre vie même. À ce titre, la souffrance n'est pas dans les choses ni quelque chose. Elle n'est pas non plus dans quelqu'un ou quelque'un, mais dans la façon dont nous vivons les choses, les autres et nous-mêmes. Tout peut donc devenir occasion de souffrance, de souffrir comme de vivre.

On constate, ici, un au-delà de l'objet désiré, un surplus qui ne peut être éliminé ni maîtrisé. Au cœur même de l'objet désiré, il existe un vide qui fait la cause du désir jamais satisfait, et qui est le rapport commun entre identification au semblable et haine envieuse, entre plaisir de posséder et jouissance de détruire. Il y a en nous un vide, un sentiment de vacuité qui tend toujours vers l'expression personnelle et la jouissance, et qui suscite la peur de ne pas pouvoir les assouvir

complètement, d'où une résistance, une violence. Nous nous efforçons de combler ce vide intérieur, ce désarroi, ce sentiment d'isolement et d'étrangeté et de solitude. Il y a toujours ce vide impossible à combler et qui marque un excès sur tout objet désiré et sur toute tentative de possession et de jouissance. L'excès dans la possession d'un objet, la dérive dans laquelle l'identité semble emportée par une passion non familière, va bien au-delà d'un simple manque biologique et physique, et plus profondément qu'une peur de mourir. Il y a, dans l'objet que nous possédons et qui peut nous donner satisfaction, une part irréductible, étrangère, hostile. Il y a en nous, comme dans la notion de l'autre, ce qui est autre, un noyau irréductible à toute connaissance et à toute possession qui s'appréhende comme l'origine de notre souffrance et de notre mal-être originaire. Nous connaissons bien cette vacuité, cet effrayant sentiment d'angoisse d'un vide originaire qui est la cause de notre traumatisme et de notre souffrance. Comment faire pour se détacher de cette situation d'errance et d'inauthenticité au fond de notre intimité ? Malgré nos efforts continuels, rien ne réussit à combler ce vide. S'il est impossible de combler ce vide existentiel en nous, que faire alors ? Qu'est-ce donc que cette solitude, ce sentiment d'un immense vide intérieur qui crée en nous un effroi continu ? Serait-ce parce que nous voulons le fuir, nous évader, qu'il existe ? La plupart d'entre nous n'ont pas véritablement envie de dépasser ce processus d'autodestruction ; nous ne faisons que chercher des substituts, que fuir par le divertissement et le refoulement, par la consommation, la répétition et l'imitation. Nous voulons la même chose sous des formes différentes, qui fournissent d'autres possibilités et d'autres faces de plaisirs et de consolation, de satisfaction et de protection. En fait, nous aspirons souvent non pas à transcender notre errance, mais à la renforcer de telle sorte qu'elle soit permanente et à l'abri de tout changement, de toute différence et de toute perturbation. La plupart d'entre nous savent la source de cette errance que nous essayons de fuir. Nous sommes conscients de cette pauvreté et de cette blessure intérieure et intime. Cette errance est un processus d'isolement et d'autodestruction, qui est la conséquence de notre relation négative et conflictuelle avec notre intimité blessée et souffrante comme avec l'autre. Notre intimité égoïste, de par sa nature même, nous isole, nous divise, nous clive. Ce vide est donc un résultat, une conséquence, non pas de notre facticité, mais de notre errance, c'est-à-dire du refus de notre facticité, de notre être mal porté et mal aimé. C'est au sein de cette relation que demeure l'errance, donc la violence insupportable dans notre intimité blessée et divisée.

La volonté d'être soi par soi-même est une volonté qui rate son être, une volonté *non-voulante* et par le fait même *non-pouvante*, impuissante, passive. L'identité égoïste ne découvre la vérité sur elle-même que pour aussitôt s'en détourner : *Tout comme si ce n'était pas l'orgueil qui accorde un tel poids à la*

faiblesse, tout comme si ce n'était pas parce qu'il veut s'enorgueillir de son moi qu'il ne peut souffrir cette conscience de sa faiblesse (Levinas, 1982, p. 221). L'identité cherche à fuir son être faible par l'égoïsme, à se décharger du poids horrible de son être, ce poids insupportable qui la brise et l'humilie. Mais l'égoïsme ajourne cette décharge sans jamais la détruire. L'impossibilité d'échapper à soi est l'impossibilité de fuir sa condition d'être, d'anéantir son être, de refuser de *sup-porter* le fardeau de son existence dans le monde. À l'angoisse de l'être, Levinas parle de *l'horreur de l'être : le désespoir tragique qu'il [l'être] comporte*. (Levinas, 1982, p. 98) La force de l'égoïsme tient son pouvoir de ce qu'il nie, de ce qu'il attaque et de la puissance avec laquelle il attaque la faiblesse de son être. Il attaque l'être faible et impuissant et cela en refusant intégralement d'être ; il tire son pouvoir de sa haine de soi, de son auto destruction, et c'est là où résident le mal de l'être et le « mal d'être ». Nietzsche parle de sa fatigue qui veut se dresser contre elle-même, une fatigue de la fatigue, une fatigue d'être toujours déjà fatigué, une fatigue où naît le non à ce qui fatigue: « Je ne savais plus comment m'en sortir et j'étais fatigué, épuisé, usé. » (Nietzsche, 1967, p. 219) La fatigue émane de l'être, mais le pouvoir de la fatigue vient du mal fait à l'être. Quelle est la source du *mal d'être* ? Ce n'est pas l'être lui-même, mais la conscience orgueilleuse et égoïste elle-même : *Que de fatigue, quelle lourde fatigue dans le projet de dire non à la fatigue !* (Nietzsche, 1967, p. 220)

Le dépassement du mal de l'être est un mal encore, car le mal, ici, c'est l'être même, le mal d'être. Kierkegaard pose la question suivante : *Comment le fardeau peut-il être léger quand la souffrance est lourde ?* (Kierkegaard, 1966, p. 225) Que l'être soit le mal c'est parce qu'il est un mal être, un être mal vécu, mal pardonné, mal aimé, un être qui souffre et sa souffrance est terrible. Aimer l'être, c'est le supporter, *sup-porter* le mal qu'il est, porter son fardeau, ne pas avoir honte de lui, avoir de la patience envers sa lenteur, sa passivité et son impuissance (porter sa croix). Selon Kierkegaard, « chacun doit porter son fardeau et nul ne doit en être dispensé, même pas l'indépendant qui doit porter le fardeau de la responsabilité, quand celui du devoir incombe à l'homme dépendant ». (Kierkegaard, 1966, p. 226) Il ne s'agit pas ici de se faire pardonner une faute, mais de se faire pardonner soi-même, son être, d'aimer soi-même en *sup-portant* son propre fardeau d'être. Car en quoi consiste en effet la douceur, sinon à porter légèrement le lourd fardeau, comme l'impatience et la mauvaise humeur consistent à porter lourdement le léger fardeau. Le fardeau reste, ainsi, le même (le mal d'être), puisqu'il est la souffrance, la lourde souffrance (Kierkegaard, 1966, p. 229) ; et cependant il devient léger. Comment le fardeau d'être peut-il être léger quand la souffrance est lourde, trop lourde ? Cela n'est possible que quand la domination de l'être devient impossible.

Lorsque nous prenons conscience de tout cela, nous nous apercevons, tôt ou tard, que la source de notre souffrance émane, non de la société elle-même, ni du monde ambiant, extérieur, ni de l'autre sujet, ni d'une maladie physique, mais d'une angoisse et d'une violence intérieure, d'un désarroi psychique qui nous clive intérieurement et nous divise contre nous-mêmes. Ce désarroi psychique se transforme en *psy-chisme*, en une blessure profonde qui mène vers un solipsisme ontologique et qui clive l'unité de notre identité. Finalement, l'égoïsme et la quête de pouvoir et de jouissance ne sont que des réactions de fuites et de divertissements pour éviter ou pour réduire, tant que possible, la gravité de la souffrance et de l'angoisse intérieure qui émanent de l'événement de notre naissance et de notre constitution ontologique, c'est-à-dire de la vérité même de notre être dans le monde, de ce nous sommes réellement. Et cela nous fait peur. Nous avons peur de nous-mêmes, nous avons du mal à accepter notre vraie identité vulnérable, souvent passive et impuissante, nous avons du mal à regarder en face notre vraie image, authentique et sans masque.

LA RÉCONCILIATION AVEC LA VÉRITÉ DE SOI OU LA CULTURE EXISTENTIELLE

Quand nous sommes face à la vérité de notre être nous souffrons autrement parce que nous vivons notre être autrement. La rencontre de soi avec soi fait mal puisqu'elle ouvre la superficialité et l'égoïsme de l'identité propre à son intériorité, à la vérité de son intimité souffrante originellement. L'identité égoïste et souffrante doit entamer la rencontre de son être exilé ou inauthentique, avec son intimité ou avec sa vérité existentielle. La source de notre souffrance émane de la peur et de la fuite de la rencontre avec la vérité de notre être. Souffrir ce n'est pas seulement manquer, mais éprouver l'excès de la rencontre avec soi. La souffrance existentielle est l'excès de la rencontre intime avec soi, et la souffrance en est le signe et l'épreuve de cette relation originelle. Nous souffrons quand nous sommes insatisfaits car notre insatisfaction vient de l'absence de la rencontre avec nous-mêmes et donc de l'absence du sens de notre existence dans le monde. Quand nous ratons l'instant de la rencontre avec nous-mêmes, nous devenons malheureux même au moment de la satisfaction objectale.

La plupart d'entre nous savent la source de cette souffrance que nous essayons de fuir depuis notre naissance. Nous sommes conscients de cette blessure intérieure et intime et de ses conséquences sur notre vie dans toutes ses dimensions physiques, psychiques, sociales et même spirituelles. Cette souffrance existentielle est, donc, le résultat et la conséquence, non pas de notre vulnérabilité et de notre finitude, mais de notre inauthenticité et de notre refus de notre condition ontologique ; c'est-à-dire de notre être blessé, mal porté, mal vécu et

mal aimé. Par conséquent, le monde de la communauté, la vie sociale, comme espace commun pour vivre ensemble, n'a plus rien de familial. Il devient étrange et menaçant. L'être l'un avec l'autre se transforme en un être l'un contre l'autre, ou en un être terrifié par l'autre accompagné d'un sentiment d'être coincé, attaqué, jugé, condamné, humilié et terrorisé. Cela nous fait peur. Nous avons peur de nous-mêmes, de l'autre et de la vie elle-même, nous avons du mal à accepter notre vraie identité authentique qui est vulnérable, souvent passive et impuissante. Nous avons du mal à rencontrer et à regarder en face notre vraie image, nue, clandestine et sans masque. En ce sens, tout regard sur nous-mêmes devient destructif, condamatoire, injuste et manque d'amour pour ce que nous sommes. A partir de cette condition inauthentique d'être en relation avec nous-mêmes, tout rapport avec notre être devient un rapport de pouvoir et de force. Nous imposons à notre être mal-aimé une manière d'être élitiste, basée sur la concurrence et l'imitation d'un modèle social qui impose des idoles comme modèle à suivre. Nous avons un rapport d'utilité avec notre être comme si c'était un instrument que nous utilisons pour montrer notre supériorité par rapport aux autres. Notre être doit subir les normes de la société matérialiste et élitiste qui impose un modèle d'être et d'apparaître cherchant la possession, le pouvoir et la domination. Etant incapable d'honorer ces exigences, nous sentons une pression énorme qui nous oblige à torturer notre être et lui faire subir l'impossible. Nous devons être beaux physiquement pour être désirés et aimés par les autres. Nous devons porter des marques et conduire une belle voiture avec une attitude hautaine, prétentieuse, pour devenir importants et satisfaire aux normes de la société consummatrice. Sinon, nous subissons le rejet, le mépris, l'indifférence, l'humiliation, la moquerie, la honte, etc. Vivre avec un être qui ne satisfait pas les normes de l'esprit inauthentique et égoïste devient honteux et lourd. Ainsi, exister dans le monde devient un fardeau lourd à porter et difficile à supporter. Ce qui impose un sens négatif à notre existence, c'est notre manière inauthentique d'être, et c'est la souffrance existentielle qui dévoile ce refus de nous-mêmes et cela depuis notre naissance. La culture inauthentique est si déçue et corrompue, si inhumaine et violente, et cela, à cause de ce que nous appelons l'identité égoïste ou la manière d'être inauthentique, où nous avons du mal à accepter notre vraie identité authentique qui est vulnérable, souvent passive et impuissante. Nous cherchons la satisfaction extérieure objectale, matérielle et visible, tout en évitant à entrer en relation intime, intérieure et authentique avec nous-mêmes. L'absence de cette rencontre avec nous-mêmes dévoile le problème majeur de notre société et de notre rapport conflictuel avec nous-mêmes et avec les autres. Cette absence n'est pas d'origine culturelle, éducative ni même pas religieuse, mais existentielle par excellence. C'est ce qui justifie pourquoi les personnes blessées dans leur existence, faibles, pauvres et malades, sont souvent malmenées et maltraitées, sinon négligées, exclues, marginalisées et traitées de

malades comme si elles étaient incapables de mener une vie pleinement humaine selon les normes et les exigences de la société inauthentique.

La conscience cessant d'adhérer à soi, comme étant le centre et l'origine de soi, devient profonde, nue, humble et clandestine. Souffrir, en ce sens, n'est plus une honte, ni une fatigue, il n'est pas une maladie physique ni une blessure psychique. La souffrance existentielle échappe à toute passivité forcée, à toute obligation, pour devenir une passion non identique à elle-même, sans violence, sans révolte, sans conscience et sans pouvoir, ce qui ne serait pas une résignation, ni une humiliation, ni une honte, surtout pas un suicide, mais transcendance. L'identité n'est appelée à la transcendance que dans sa réconciliation avec elle-même, dans sa tournure contre toute référence égoïste et narcissique, comme rapport de force et de peur. Une transcendance selon laquelle l'identité s'affecte comme une souffrance originaire qui ne se laisse pas définir en termes de maladie physique ou de traumatisme psychique ou de mal moral. La transcendance est donc bien le fait d'une passion vécue intensément et qui obéit à un autre mode d'être, à un autre ordre, celui de la relation authentique entre l'identité et sa souffrance originaire.

Seule une fin transcendante, qui ne peut que lui être donnée, rend possible la délivrance de sa propre animalité. L'existence, en ce sens, résulte d'une sorte d'effilement continu à la faveur duquel l'identité s'affirme en se rétrécissant, en s'altérant. L'identité, ici, ne saurait être à elle seule la source de son propre mouvement ; il doit y avoir un dynamisme transcendant qui est donné à l'immanence de l'identité dès son surgissement ontologique. Le principe de la culture existentielle présuppose la rencontre entre l'immanence et la transcendance pour animer l'identité selon un autre mode d'être, autre que la pure animalité. Avec cette pensée de la transcendance, on se trouve au cœur du mystère de l'identité qui dévoile sa réelle altérité fondatrice, sans pour autant introduire une séparation ontologique avec elle. Etre soi n'est plus alors un état, ni un projet d'appropriation de soi ou de connaissance de soi, mais un mouvement relationnel dans lequel il y a déjà un lieu sûr, un « chez soi », capable d'accueillir la demeure de l'identité souffrante et la pesanteur de sa vérité originelle. La transcendance, en ce sens, est le mouvement relationnel de l'identité avec son intimité souffrante. La relation, comme détermination ontologique de l'identité, fait que la solitude n'est pas synonyme de solipsisme, et qu'en cela l'identité est l'être toujours en relation. L'identité est relation, et en cela sa vulnérabilité est le signe de son ouverture à autre chose qu'elle-même, à ce qui est autre, différent, sans qu'elle perde pour autant son intimité ontologique. L'identité devient une relation, mais une relation d'une tout autre nature que les relations mondaines de la réciprocité, des échanges, du commerce, du profit, des calculs, des intérêts, et donc des

stratégies de gain et de perte, parce qu'elle se fonde dans sa relation avec la souffrance comme une relation libre de toute dépendance et de toute jouissance égoïste. La non-réciprocité de la relation avec la souffrance désigne l'instauration immanente de l'identité dans son mouvement transcendant de souffrir.

LA GUÉRISON DE NOTRE INTIMITÉ BLESSÉE

La rencontre avec nous-mêmes ne cherche pas la satisfaction ni l'insatisfaction mais la relation elle-même, comme souffrance d'amour de soi, comme excès de la présence à soi qui sature les limites de notre identité souffrante et l'expose à l'émerveillement du mystère de l'amour de soi. Le débordement des limites de soi ouvre notre identité souffrante à une relation asymétrique avec elle-même, à une relation mélangée de jouissance et de souffrance et à l'épreuve de trouver soi-même et, par le fait même, de perdre tout pouvoir égoïste sur soi-même. La culture existentielle indique la réconciliation intime avec notre handicap existentiel, une manière authentique d'aimer soi-même comme nous sommes, un amour gratuit qui dénude notre être de tous les masques et de toute illusion qui nous empêche de voir la vraie face de notre existence. Notre intimité authentique ne se reconnaît donc pas à partir du projet narcissique de l'égoïsme et du pouvoir, mais à partir de l'acte d'accueil de soi, ou de l'acceptation de ce que nous sommes vraiment.

La guérison de notre intimité blessée relève de notre intimité aimante ou bien ouverte à l'amour de notre vérité souffrante ; car aimer, c'est croire sans voir et parce que l'amour de l'autre doit commencer par l'amour de soi. Aimer soi-même gratuitement et sans condition permet ce processus de guérison et de libération de soi de tout refus de notre vulnérabilité et de tout jugement envers notre finitude et notre imperfection. C'est par ce genre d'amour gratuit de soi que notre guérison intérieure nous prépare à voir la vie et les autres de la même manière que nous percevons notre vérité d'être. L'amour de soi peut déclencher le processus de l'ouverture et de l'acceptation de l'autre dans sa vérité existentielle, tel qu'il est, sans masques et sans jugement. Nous pouvons transformer notre perception négative de notre mal-être, de la maladie et de la souffrance, au moment où nous établissons le chemin intérieur de guérison par l'amour gratuit de soi. La nouvelle perception de notre existence dans le monde déclenche notre relation amoureuse avec notre être blessé, car le sens de notre vie n'est pas là où nous souffrons, mais au moment où nous décidons d'aimer notre souffrance. Dès lors, ce n'est plus l'identité égoïste qui satisfait notre existence, mais la relation intime entre notre être mal-aimé et blessé avec notre être aimé, pardonné et supporté. C'est à travers la relation amoureuse de soi que la lumière de la vérité tient et *sou-tient*, porte et *sup-porte* l'intensité du fardeau de notre pauvreté et de notre nudité ontologique. La vérité de l'amour nous attire au-delà et en-deçà de notre condition humaine

finie, en nous donnant à être, à sentir, à penser et à aimer notre vie selon une volonté autre que la nôtre. Notre existence portée par l'amour, ne se reconnaît plus à partir du projet égoïste qu'elle se donne, mais à partir de l'altérité de l'amour qu'elle expérimente avec son intimité blessée, constituant une intimité relationnelle. Notre existence guérit par l'amour, n'est pas seulement celle qui cherche la vérité, elle est celle qui, au plus intime d'elle-même, demeure dans la vérité, formant avec l'amour, comme vérité originelle de soi, une relation sans confusion ni fusion, sans séparation ni division.

Pour accepter l'autre, nous-sommes dans l'obligation à commencer ce chemin d'acceptation par nous-mêmes. L'amour de nous-mêmes est une condition indispensable pour pouvoir aimer l'autre d'une manière sincère et authentique. Faire tomber les masques n'est que la conséquence d'un travail continu de prendre soin de nous-mêmes et d'accepter notre condition d'être pour pouvoir se re-connaître authentiquement. Se re-connaître, en ce sens, c'est établir une liaison mature et profonde avec notre être comme être aimé et accepté tel que nous sommes. Ce chemin de maturité nous mène à prendre soin de notre être continuellement et quotidiennement, et cela nous libère de toute dépendance envers les autres. Le chemin de libération de toute dépendance extérieure nous donne la force et le courage de faire tomber les masques et de pouvoir se dévoiler devant les autres sans avoir peur d'être refusé et jugé par eux. Ainsi, l'établissement d'une nouvelle perception de l'amour nous prépare à sortir de nous-mêmes et d'établir des relations authentiques avec les autres qui fondent la culture humaine et existentielle sur des fondements solides et durables.

Dans cet acte de conversion vers notre vie intérieure réside le début du changement de notre perception ou de notre regard envers nous-mêmes, l'autre et la vie. Le changement de notre vie ne commence pas avec le changement de nos circonstances et des événements extérieurs, mais de recommencer à être d'une manière authentique, c'est-à-dire de rentrer en relation directe avec la vérité intérieure de notre être. Cette relation est un acte de conscience et de reconnaissance de notre manière intime d'être et de la constitution existentielle de notre vie. Notre constitution existentielle nous dévoile une vérité d'être basée sur un fonctionnement unique et autonome qui nous aide à nous auto-suffire et ainsi à réactiver le chemin de libération et d'indépendance par rapport au monde extérieure et par rapport aux autres. Plus nous apprenons à satisfaire nos besoins intérieurement par un acte d'amour authentique, plus nous devenons libres, et cela nous donne plus de confiance en nos capacités et en notre manière existentielle de se suffire à nous-mêmes. Le cheminement intérieur est un acte d'amour et de soin envers la vérité de notre mal-être et de notre être mal aimé.

C'est une expérience profonde de prendre soin de nous-mêmes à chaque instant de notre vie. Aimer soi-même, c'est se consacrer à prendre soin de notre être à chaque instant, comme si le temps n'est qu'une présence à soi, comme si le passé et le futur n'existent plus ou n'ont plus un sens primordial mais secondaire. Aimer soi-même c'est augmenter l'intensité de la présence à soi, comme si nous nous situons dans un état de veille sur tout ce qui se passe dans notre manière d'être et cela à chaque instant de notre vie. Nous devenons conscients de plus en plus de nos sentiments, de nos pensées, de nos réactions et cela pour mieux se connaître et mieux gérer notre manière d'être, dont le seul guide reste la vérité existentielle de notre être. Notre seule référence devient la vérité de notre constitution humaine comme vérité universelle vécue par nous d'une manière unique. Notre occupation ou notre soin de notre être remplit le vide existentiel que nous subissons depuis notre enfance. Nous sommes dépendants des autres parce que nous avons peur d'être seuls et de subir ce vide existentiel incurable. Cette expérience intérieure d'amour de soi est capable uniquement de saturer ce vide, et de rendre notre solitude une manière authentique d'être en relation avec nous-mêmes. Mais cette expérience prend du temps pour être établie car c'est une nouvelle manière d'être qui doit nous forcer, à chaque instant, à changer nos anciennes habitudes et à nous libérer, au fur et à mesure, de nos dépendances par rapport aux autres et par rapport au monde extérieur.

La souffrance aimée est une force intérieure qui nous incite à nous libérer de notre égoïsme pour nous ouvrir à la capacité d'aimer sans mesure et sans intérêt. La souffrance reliée à l'amour se transforme en une capacité vitale d'accepter les épreuves de la vie et de les transformer en un moyen de grandir et de mûrir pour donner et pour aimer plus et sans condition. Refuser la souffrance c'est briser sa relation avec l'amour et ainsi la souffrance devient une force aveugle capable de nous détruire et de nous priver de notre force d'endurer les épreuves de la vie quotidienne. Par conséquent, la souffrance doit être toujours en relation avec l'amour pour qu'elle demeure une énergie positive et constructive de notre identité authentique et vraie. La souffrance liée à l'amour nous rend fort, nous libère de notre égoïsme et dévoile notre vraie vocation dans le monde comme étant des témoins de la vérité de l'amour, et comme serviteurs des personnes souffrantes. Quand nous constatons et nous expérimentons cette vérité, nous percevons que notre vocation dans le monde n'est pas d'être aimé par les autres mais, d'abord, d'aimer les autres. Aimer les autres, inconditionnellement, c'est aimer toute personne souffrante sans amour. L'amour a pour rôle d'aimer les personnes sans amour, c'est-à-dire les personnes qui sont mauvaises, agressives, violentes en premier lieu et non seulement les personnes qui méritent notre amour et que nous avons une affinité envers elles. Plus une personne est sans amour, plus elle est

dans un état de mal-être, donc anxieuse, révoltée, perdue, violente, et plus elle a besoin d'être aimée, comprise, portée, supportée, pardonnée et sauvée. Ainsi le mal commis par la personne souffrante est un signe de son manque d'amour et de son éloignement de la vérité de son être. Le mal ne doit pas être confronté par le mal et par la violence, mais par l'amour et le pardon. Aimer l'autre, c'est l'aimer juste pour soi-même et comme soi-même. Seulement l'amour de soi-même nous donne la possibilité, la connaissance et le courage d'aimer l'autre comme nous-mêmes. Plus nous nous aimons plus nous sommes capables d'aimer les autres comme nous-mêmes et plus nous faisons circuler l'énergie de l'amour dans le monde comme étant une énergie universelle. Cette énergie universelle garantit la transmission de la vie et sa continuité comme étant une vie d'amour qui assure la paix universelle et la culture relationnelle contre la violence et la haine dans le monde. La nature de cette relation se dévoile comme un don de soi ou chaque partie se donne pour assurer la continuité de la vie des autres et ce don rassemble une harmonie relationnelle qui fonde une culture ou une communauté qui vit à travers ce partage de don de soi que nous appelons la culture d'amour. Toute particule vivante assure sa continuité par l'échange d'amour qu'elle donne aux autres particules et qu'elle reçoit d'elles. De même tout être humain assure la continuité de sa vie humaine par cette relation d'amour partagée avec la communauté humaine selon une culture relationnelle dite existentielle.

BIBLIOGRAPHIE

- Baudelaire, C. (1966). *Fusées XI*. Dans Le Dantec, & Pichois (Éds.), *Œuvres Complètes*. Paris : Gallimard.
- Racamier, C. (1991). Souffrir et suivre dans les paradoxes. *Revue française de psychanalyse*, (4), pp. 893-906.
- Braunschweig, D., & Fain, M. (1971). *Éros et Antéros*. Paris : Payot.
- Baranes, J.-J. (1995). Double narcissique et clivage du moi. Dans Le double. *Monographies de la revue française de psychanalyse*, Paris : PUF, pp. 39-53.
- Brès, Y. (2002). *L'inconscient*. Paris : Ellipses.
- Chaumon, F. (2004). *La loi, le sujet et la jouissance*. Paris : Michalon.
- Dostoïevsky, F. M. (1972), *L'idiot* (t. I). (G. & G. Arout, Trads.). Paris : Le Livre de Poche.

- Freud, S. (1936). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [Nouvelles conférences sur la psychanalyse]. (A. Berman, Trad.). Paris : Idées/Gallimard.
- Girard, R. (1961). ‘Le désir triangulaire’ (chapitre 1). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris : Grasset.
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phanomenologischen Philosophie* [Idées directrices pour une phénoménologie] (t. 1). (P. Ricœur, Trad.). Paris : Tel/Gallimard. (Ouvrage original publié en 1913).
- Hegel, F. (1965). *La Raison dans l’Histoire*. (K. Papaïoannou, Trad.). Paris : Gallimard.
- Hegel, F. (2008). *La phénoménologie de l’esprit*. (J.-P. Lefebvre, Trad.). Paris : Flammarion.
- Heidegger, M. (1985). *Sein und Zeit* [Être et temps]. (Martineau, Trad.). Paris : Gallimard. (Ouvrage original publié en 1976).
- Kierkegaard, S. (1963). *Journal* (t. I). Paris : Gallimard.
- Kierkegaard, S. (1966). L’évangile des souffrances. Dans *Œuvres Complètes* (t. XIII). Paris : Éd. de L’orante.
- Kierkegaard, S. (1972). La répétition. Dans *Œuvres Complètes* (t. V). Paris : Éd. de L’orante.
- Lévinas, E. (1976). *Quatre lectures talmudiques*. Paris : Minuit.
- Lévinas, E. (1982). *Totalité et infini : Essai sur l’extériorité*. Paris : Biblio/Essai.
- Lévinas, E. (1982). *Éthique et infini*. Paris : Fayard.
- Lévinas, E. (1994). *Les imprévus de l’histoire*. Montpellier : Fata Morgana.
- Lacan, J. (1975). *Séminaire XX : Encore*. Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1978). *Séminaire II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*. Paris : Seuil.

- De la Rochefoucauld, F. (2008). *Maximes*, 105. Dans *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard. (Ouvrage original publié en 1664).
- Marion, J.-L. (1986). *Prolegomènes à la charité*. Paris : Les Éditions de la Différence.
- Nietzsche, F. (1935). *La volonté de puissance*. (H. Albert, Trad.). Paris : Gallimard.
- Pascal, B. (1960). *Pensées*, I, fragment 208. Paris : Armand Colin.
- Poirie, F. (1992). *Emmanuel Lévinas*. Besançon : Éditions La Manufacture.
- Sartre, J.-P. (1972). *Les mains sales*. Paris : Gallimard.
- Spinoza, B. (2008). *Éthique* (Livre II), prop. XVII, Corollaire (C. Appuhn, Trad. & Éd.). Paris : Flammarion.
- Stendhal, M. B. (1959). *De l'amour*. (H. Martineau, Éd.) Paris : Garnier frères.

L'ENTRE-NOUS. RÉFLEXIONS SUR LA CONSTRUCTION DE L'ALTÉRITÉ

Randa ABI-AAD

Université Saint-Esprit de Kaslik

Abstract

The article develops a reflection on otherness beyond the concept of difference. It explores the experience of otherness as an encounter and thereby an experience of distance and openness. It also shows how the other comes to being in the dynamics of the "between" and what are the ontological and cultural implications of this advent.

L'approche conceptuelle de l'altérité s'impose dès le commencement de la philosophie comme une pensée de la différence dans une double dimension : logique, avec Aristote, et métaphysique, avec les

ontologies présocratiques. Dans ses dimensions sociale et culturelle, elle n'est pas thématifiée par les Grecs bien que la *polis* l'appréhende déjà sous les traits de l'étranger auquel elle confère un statut politique précis qui n'est pas sans rapport avec une vision de la grécité et de la barbarie. Les Romains tenteront d'absorber partiellement les saillies épineuses de l'altérité dans l'idée de citoyenneté et de son extension dans l'Empire. Il faut attendre les grands moments que sont les voyages de la Renaissance et, par suite, le colonialisme, l'anticolonialisme et leurs expressions littéraires et artistiques, pour que surgisse et prenne progressivement forme, avec l'amorce du tournant anthropologique que constitue, pour l'Européen blanc et chrétien, la découverte d'une altérité déconcertante, une réflexion politique et éthique sur une question qu'il ne cessera dès lors de problématiser et qui ne cessera de prendre une ampleur grandissante dans ce qu'il est désormais d'usage d'appeler, dans les configurations des sociétés contemporaines mondialisées, la gestion du pluriculturalisme au sein d'une société ou d'un État.

Il est frappant de constater que la question de l'altérité a globalement toujours été envisagée sous l'un ou l'autre des trois aspects suivants : le premier consiste à la mettre en résonance avec la question de l'identité, le second à focaliser l'attention sur ses implications et ses dérivés et le troisième à la considérer comme un donné, un fait, un en-soi monolithique, un être-là-devant avec lequel il convient de « faire avec ». Chacune de ces options heuristiques reste, par là même qu'elle dé-voile et, en même temps, qu'elle occulte telle ou telle dimension constitutive de l'altérité, éclairante mais insuffisante. D'une part, le rapport altérité/identité qui réfère à la deuxième pour expliciter la première, est toujours lourd d'aprioris lesquels, tantôt par le jeu du contraste tantôt par celui de l'opposition, imposent de considérer le couple altérité-identité comme un rapport de forces fût-il contenu ou déclaré. D'autre part, l'altérité est peu traitée en tant que telle. Ce sont, en effet, le plus souvent les questions de dialogue, de tolérance, de discriminations et de revendications identitaires qui sont prioritairement développées au détriment d'un examen direct de l'altérité elle-même. Enfin, la considération de l'altérité comme ce qui est différent et donné comme tel¹, circonscrit le rayon de réflexion à l'envergure d'un concept et de ses attributs. Ces trois attitudes reposent sur une vision statique de l'altérité. Or, l'altérité *est* vie. Et en cela, elle est bien plus que relation. Car la relation est ce que la raison objective, décrit, classe. Instrumentalisée, la relation est un paramètre d'intelligibilisation des choses. Dire que l'altérité *est* vie, c'est la soustraire d'emblée à l'emprise objectivante de ce processus et affirmer par là qu'elle n'est ni donnée ni achevée mais qu'elle se fait

1. Dans son acception classique, métaphysique et logique, mentionnée plus haut.

et se défait, se construit et se déconstruit en permanence, dans la durée, comme les personnes et les cultures dont elle est la rencontre. Car c'est de la rencontre des personnes et des cultures que naît l'altérité et toute rencontre est créatrice d'altérité. Par ailleurs, la déconstruction n'est ni le contraire ni la négation de la construction et encore moins sa neutralisation mais bien plutôt l'expression de son accomplissement en cours. Paradoxalement, elle appartient à la vie elle-même comme croissance dans l'être par le miracle des naissances renouvelées, chaque fois que l'être advient davantage à lui-même.

Outre la croissance, la vie se caractérise par la respiration. Il n'y a de vivant que ce qui respire. Mais qu'est-ce que la respiration que cet entre-deux-souffles ? Et l'esprit n'est-il pas un souffle ? Cela n'a l'air de presque rien. Et pourtant ce presque rien est vital. Dans la pulsation du respirer se donne la vie. Mais respirer signifie aussi laisser passer, manifester. Il respire la joie de vivre ou la bonté dit-on de quelqu'un, c'est-à-dire qu'il la montre, qu'elle ressort par les pores de sa personne. Si l'altérité est vie, elle se laisse dé-couvrir dans l'entre-deux d'une respiration qui la manifeste. L'intelligence de la manifestation est ici une phénoménologie de l'altérité en tant que cette dernière est l'entre-deux des cultures où se déploie l'esprit. Cet entre-deux est l'espace de l'altérité. Et c'est cet espace qu'il convient de penser comme fondement d'une anthropologie de soi et d'autrui et, par suite, de toute action qu'elle est susceptible d'inspirer et de porter. L'oubli du fondement est l'oubli de l'espace ou de l'entre-deux qui signifie l'oubli de l'altérité qui n'en finit pas de se donner, au profit d'une altérité donnée. La donation détermine l'espace de l'altérité.

Comme l'altérité est son espace et rien d'autre, et qu'elle se déploie en plénitude au fur et à mesure que l'espace « s'espacé », il s'ensuit qu'une pensée de l'altérité est toujours déjà en premier lieu une pensée du fondement et donc de l'espace s'espaciant, appréhendé dans la dynamique d'ouverture qui lui est propre. C'est à partir du fondement que se laissent penser les problématiques sociologique, psychologique ou autres de l'altérité comme autant de variations sur la thématique de l'espace. L'espace dont il est question lorsque nous parlons d'altérité ne se laisse pas entendre comme espace physique ou géographique et encore moins comme réceptacle ou englobant ou contenant. La spatialité de l'altérité correspondrait à ce que Heidegger appelle dans l'analytique du Dasein sa « spatialité essentielle » (Heidegger, 1986, p. 141) qui s'articule ontologiquement avec le monde et constitue un « moment structural » (Heidegger, 1986, p. 141) de son être-au-monde.

Si l'existence est pour l'homme sa manière humaine d'être qui consiste à questionner l'être et à le faire advenir à la manifestation et en elle, notamment

dans la pensée et dans la culture, les cultures sont donc à chaque fois une venue éclaircissante de l'Être, un moment extatique, une dimensionalité, une manière différenciée et unique qu'a l'Être de se donner à voir ou de se donner tout court. Le nuancier de la donation révèle la manière propre qu'a une culture d'habiter l'espace que constitue la *Lichtung* ou l'éclaircie de l'Être, ou plus simplement, d'être-au-monde. Ce que Heidegger rapporte à l'origine exclusivement au Dasein contribue, pensons-nous, à une herméneutique de la culture si tant est que cette dernière est bien une éclaircie d'Être et, à ce titre, constitutive du monde. Ainsi, l'altérité est, pour l'homme et, par extension, pour une culture, la manière propre et unique de se tenir dans l'éclaircie de l'Être, d'en être l'éclaircie et la demeure.

Partant, il devient absurde de penser l'altérité à partir de la différence². La différence des hommes et les cultures maintient dans l'insularité, la saturation, l'indigence ontologiques, l'espace tracé par un parallélisme qui n'autorise aucune rencontre. À l'espace tracé se substitue l'espace-vie de la pulsation. Dans son approche de la diversité culturelle, François Jullien remplace le concept de différence par le terme d'écart. La différence et l'écart déterminent deux lectures diamétralement opposées de la diversité. Alors que la première met en place un espace-boîte, une géométrie de la relation, le second instaure un espace-vie, l'inattendu de la rencontre. La différence range, l'écart dé-range. Dans la différence, l'altérité est réduite à une pure extériorité. Elle n'est plus. Dans l'écart, elle se déploie dans la tension féconde du vis-à-vis dans laquelle on *s'envisage* l'un l'autre. Bien que passé d'usage, *s'envisager* correspond plus que *se dévisager* à la réalité de la rencontre. D'une part, il purifie le regard du *dé-visager* de l'insistance, de la curiosité et autres déclinaisons psychologiques encombrantes et de l'autre, il élude la négativité du préfixe *dé-* porteur d'une altération, d'une déchirure, d'une meurtrissure qui *dé-figure*. *S'envisager* restitue, dans le face-à-face, la pureté originelle du regard et du visage. *S'envisager* c'est se regarder l'un l'autre et se considérer. Il y a, dans la considération, la reconnaissance de l'autre

2. Ne pas ou ne plus penser l'altérité à partir de la différence est l'assertion centrale sur laquelle François Jullien construit sa philosophie de l'altérité. Notre texte est une variation sur la dynamique de l'entre qui s'y rattache. Toutefois, cela ne signifie pas que nous adhérons nécessairement à toutes les conclusions auxquelles conduit la réflexion de Jullien et notamment la négation de l'identité culturelle. Il nous semble non contradictoire d'adhérer à la dynamique de l'entre comme tension historique et espace s'espaciant et de ne point souscrire à un rejet de la notion d'identité culturelle. Une relecture de l'idée des ressources culturelles développées par Jullien est susceptible de montrer que celles-ci, loin de se donner à entendre comme substitut de l'identité culturelle, en sont une expression inédite ce qui a pour effet d'en établir la réalité avec davantage de certitude.

et la réhabilitation du visage lévinassien en ce qu'il est une invitation insistante au dépassement de la différence et une révélation de l'humanité de l'humain. Considérer c'est aussi regarder avec estime et attention et, par suite, prendre du temps, s'attarder auprès, se mettre à l'écoute. Est attentif celui qui séjourne dans la tension, dans la distance qu'instaure l'écart.

L'espace qui s'espace dans l'écart est l'ouverture ou l'entre de l'altérité vivante. L'entre-ouvert est le lieu de la rencontre, le « là » de son origine et de sa manifestation. En tant que concept exploratoire, il offre la contrepartie de la différence, concept opératoire qui confirme les démarcations et confine l'altérité dans une extériorité définitive. Il apparaît alors à quel point, la différence est, paradoxalement, l'espace de l'indifférence. L'ouvert de l'écart est le surgissement de l'altérité et, à ce titre, un « concept aventureux » (Jullien, 2012, p. 35) car l'altérité a cette vertu de sur-prendre le moi ou le nous par l'irruption de l'inattendu et de l'étrange dans son périmètre de confort et de sécurité. C'est pourquoi, la sur-prise est ressentie par le moi, par le nous, toujours dans un premier temps et parfois après, comme une effraction de sa demeure. Lorsque l'expérience déstabilisante et dé-rangeante de l'altérité déclenche une dynamique de rencontre, il s'opère un dé-loignement (Heidegger, 1986, p. 145) qui s'inscrit dans l'ordre de l'attention en tant que cette dernière est une tension initiatrice d'une proximité re-créatrice du moi ou du nous. Mais le rapprochement qu'est le dé-loignement ou proximité re-créatrice est d'abord un processus de décréation à la faveur d'un franchissement de la distance non en tant que celle-ci relève du mesurable mais en tant qu'elle est l'entre de l'écart. Le franchissement est l'expression d'une transcendance, d'une ex-position qui consiste à se mettre « au risque de l'altérité »³. L'ex-position s'accomplit par un mouvement simultané de décloison-éclosion qui correspond à une dynamique d'exode comme épreuve de la distance et épreuve de l'altérité. C'est une sortie de soi, un dé-centrement et dans une certaine mesure une dépossession consentie de ses représentations et de ses repères, plus largement de son familier pour se laisser dépayser par l'avènement de l'autre comme le très proche et le très lointain à la fois. La dynamique d'exode se fait dans une dialectique du venir et du revenir : venir à l'autre pour revenir à soi. Mais celui qui revient n'est sans doute plus tout à fait le même. Il a gagné en conscience de son unicité. Car on ne rentre vraiment chez soi qu'en en sortant, si bien que la frontière entre le chez-soi et l'ailleurs, le dedans et le dehors, ne correspond plus aux lignes conventionnelles de la spatialité

3. D'après le titre de l'ouvrage d'Housset E. (2008). *L'intériorité d'exil : Le soi au risque de l'altérité*. Paris : Cerf.

géographique ou politique ou culturelle. L'entre de l'écart est l'espace de la rencontre.

Jullien rappelle que la rencontre est ce qui se passe hors-relation. Alors que l'espace de la relation est un maillage de rapports dans lequel l'autre est tantôt assimilé, tantôt intégré, tantôt exclu et, dans tous les cas, aliéné parce que positionné dans une référence obligée au moi, l'espace de la rencontre est l'ouverture qui met en présence de l'autre. Dans la relation, l'altérité tire sa substantialité de l'ipséité. Dans la rencontre, l'ipséité puise sa substantialité dans l'altérité qui la fonde et la justifie. Le moi s'origine dans un autre par lequel il devient soi. L'essence relationnelle de l'humain est toujours déjà avènement de surabondance et débordement. Et la rencontre, comme phénoménalisation de l'écart, advient lorsque le moi, débordé dans ses limitations par l'altérité, se laisse toucher à la faveur d'une sortie de soi dite décloison. La décloison est l'attitude responsive du moi à l'appel du lointain ou du tout autre dans une proximité sans cesse croissante. Nous disions plus haut que seul le vivant respire et que la respiration est vitale. En fait la pulsation de l'écart est plus que vitale. Elle promeut le vivant au rang d'ex-sistant. Il n'est d'homme que l'homme aventuré, écarté. Il faut cultiver l'écart.

L'écart, générateur d'entre creuse la distance qui sépare et rapproche. Il met en dialogue. Il est le *dia-* du dialogue (Jullien, 2012, p. 45), traversant et traversé, là où ce qui est advient, et où ce qui advient accède à l'être dans la manifestation. Mais en lui-même, l'entre n'est rien. Atopique, il n'a rien en propre et ne renvoie qu'à de l'autre. L'essence de sa « spatialité » est dans sa fonction articulatoire. Son renvoi constant à l'altérité lui confère une inconsistance ontologique puisque, n'ayant rien en propre, il ne peut être déterminé et relève de l'impensable pour une pensée de l'Être. S'il est toutefois indispensable de penser le fondement qui entre-tient le dialogue, cela ne se peut qu'en dehors d'une pensée de l'Être, dans une méta-ontologie où il serait son propre signe, *index sui*, par la monstration de l'*alter* qui le caractérise.

De l'émergence des altérités et de leur dialogue, prend forme un fonds culturel commun qui est un fonds d'humanité en partage mais qui n'est pas sans susciter un questionnement sur son statut et sa qualité. S'en inquiéter pour ce qui concerne l'avenir des cultures particulières et se demander si ce n'est pas là déjà la fin des identités, c'est peut-être se méprendre sur le sens du commun et le confondre, d'un côté avec l'universel et, de l'autre, avec le semblable. L'universel prône la compatibilité rassurante des repères et des constituants culturels dans le melting-pot des cultures du monde. C'est un assemblage qui a l'inconsistance et la fragilité de son artifice. Dans toute édicition d'universel se tapissent un totalitarisme latent

et un nivellement, inhérents à l'uniformisation qu'elle véhicule. Le semblable quant à lui, est le ressemblant qui n'est pas nécessairement le commun. Car tout comme on peut être semblables sans rien avoir en commun, on peut aussi avoir beaucoup de choses en commun sans être semblables. Distingué de l'universel et du semblable, qu'est-ce que le commun ? Un faisceau de connivences, de convergences, d'affinités qui se donnent à voir dans l'éclaircie de l'entre et que ce dernier suscite. Si, à la différence de l'universel et du semblable, le commun naît dans l'entre de l'entre-nous, c'est qu'il se tient dans l'ouvert des altérités. De là vient qu'il embrasse la communauté et la communion. Et qu'il a aussi, comme tout ce qui est humain, sa face obscure dans laquelle il peut basculer : le communautarisme, foncièrement altéricide.

Le commun est l'autre nom de l'entre-nous. S'il est, à ce titre, incompatible avec le concept d'identités objectives et de stratégies identitaires défensives, il ne met d'aucune manière l'altérité et encore moins l'ipséité en péril. L'entre ne gomme pas la distance. Il est la distance. On se souviendra que l'altérité comme l'ipséité sont des verbes et non des substantifs c'est-à-dire des actions, un façonnage permanent de formes, de contours, de teneur, qui se gagnent et s'affinent et s'affirment dans la durée et la patience. L'altérité et l'ipséité, parce qu'elles sont vie, se transforment. Considérées dans l'invariant de l'enracinement qui est le leur et les possibles infinis des ressources qu'elles sont, elles confirment qu'en ces temps de tarissement culturel, la pensée qui sauve est la pensée de l'entre, la pensée de l'humanisme qui vient.

BIBLIOGRAPHIE

- Heidegger, M. (1983). *Lettre sur l'humanisme*. Paris : Aubier.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Paris : Gallimard.
- Housset, E. (2008). *L'intériorité d'exil : Le soi au risque de l'altérité*. Paris : Cerf.
- Jullien, F. (2008). *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris : Fayard.
- Jullien, F. (2012). *L'écart et l'entre*. Paris : Galilée.

LE MONDE D'HIER ET LE NÔTRE. LA NAHDA

Carmen BOUSTANI

Université Libanaise

Abstract

Who, in the Middle East and elsewhere, was not upset in the most intimate of its existence, by emerging Islamism, a monstrous product of Arab Islamic civilization like Nazism, a monstrous product of Western civilization. If the main function of religion is to bring morality, ethics and social skills to the world, jihadism and its procession of terror show a perverse, criminal morality outside their community. The article recalls the golden age of Arab civilization emerging from the Ottoman grip to establish a renaissance - La Nahda- a source of a social contract between plural communities which circulates a new vocabulary whose keywords are: respect of others differences, respect for human rights, openness to others and the mixing of cultures. Likewise, the article bitterly regrets all that

contributed to the regression of Arab civilization, at the dawn of the 21st century, when it had to its credit all the ingredients likely to put it at the rhythm of new times.

Chacun de nous, même le plus humble, a été bouleversé au plus intime de son existence par l'islamisme produit monstrueux de la civilisation arabe comme le nazisme était le produit monstrueux de la civilisation occidentale. On sait que la fonction idéale des religions est d'embellir le monde, alors que le djihadisme et son cortège de terreur ne sont que le produit d'une morale perverse, criminelle en dehors de sa communauté. Son action a été d'exterminer les minorités au Moyen-Orient, ce qui a créé un véritable malaise de civilisation. La montée de cet islam vindicatif détruit toute une mosaïque d'ethnies et de cultures qui faisaient la singularité de cette région du monde, berceau des trois religions du livre et des vieilles civilisations.

Toute la violence que le Moyen-Orient connaît à la fin du XXe et début du XXIe siècle me pousse à mettre en évidence l'âge d'or, que connurent, au début du siècle, l'Égypte et le Liban : celui de la Nahda ou Renaissance arabe. Chaque fois que j'y fais référence au cours d'un séminaire, je remarque l'étonnement de mes doctorant.e.s qui découvrent que le peuple arabe a connu un âge de lumière. Ce qui est évident pour moi n'est pour eux qu'un événement de l'histoire difficilement concevable. Je les comprends, tant, entre notre monde et le monde d'hier s'érige un abîme. Dans l'obscurantisme où nous vivons je ne cesse de relever les yeux vers cette époque fascinante fruit de l'interaction de la pensée islamique avec le monde occidental, qui a vu naître des grands penseurs, philosophes, hommes de sciences, écrivains, journalistes et traducteurs.

Malgré les progrès bouleversants de la science et de la technologie, nous passons d'une époque de lumière à celle des ténèbres. Face à cette situation désespérante, mon affection va à la Renaissance arabe, époque qui, hélas, ne se répète plus. Je regrette amèrement cette Égypte du début du siècle, qui était un Eldorado, brassage exceptionnel de différentes communautés : Libano-Syriennes, Juives, Arméniennes, Grecques, Turques, Italiennes, Françaises et Anglaises capables de décider et de réformer. Le mot « communauté » renvoie à la politique égyptienne d'accueil. Jacques Derrida dans sa réflexion sur le cosmopolitisme associe cette notion à la notion d'hospitalité dans son essai *Cosmopolitisme de tous les pays, encore un effort !* (Derrida, 1997)

À l'intérieur de cette situation exceptionnelle se rencontrait la culture composite que réclame Édouard Glissant dans sa métaphore du rhizome « *de la racine qui s'étend à la rencontre d'autres racines.* » (Glissant, 1995, p. 69) Il ne s'agit plus d'une société patriarcale dominante de l'un mais de celle du multiple

qui privilégie le féminin. Nous ne pouvons pas négliger le mouvement féministe arabe né de ce brassage.

J'ai découvert la Nahda, dans mon enfance, par les récits de ma mère qui me racontait les aventures de son père, émigrant à la recherche d'un travail, qui s'est installé en Égypte durant les vingt premières années du début du siècle dernier. Ses récits activaient mon imagination et je fantasmais sur cette époque surprenante. Je trouve impudique de parler de moi, mais le premier intérêt porté à cette époque remonte bien à ce souvenir d'enfance.

J'admiraais dans la bibliothèque de mon grand-père les livres de Jurji Zaydan, Khalil Moutran, Ahmed el-Manfalouty, Taha Hussein, témoins et acteurs de ce boom intellectuel de la Nahda. J'ai ensuite approfondi à l'âge adulte ma connaissance de la Nahda à travers mes recherches sur Kout el-Kouloub, May Ziadé, Andrée Chedid et Robert Solé. J'avais l'impression d'assister à un documentaire sur un épisode fascinant qui détournerait mon attention de la barbarie des intégristes à laquelle on assiste sur les petits écrans. Je réalise que la recherche de la couleur unique est à la base de l'obscurantisme qui domine sur cette région du monde.

Je garde une douce nostalgie pour ce bouillonnement culturel, pour cette ouverture à l'Europe et à l'altérité la plus étrangère. Je me rends compte que l'apprentissage des autres évolue par d'autres croisements. L'essentiel est l'échange et l'amour des autres. Le métis qui en résulte se rapproche du *Tiers-instruit* (1992) du philosophe Michel Serre.

Quelle définition donner à la Nahda dans laquelle j'ai puisé une nourriture intellectuelle et affective ?

Le mot Nahda provient du verbe « anhoudou » qui signifie « se lever ». Ce concept est également traduisible par « Renaissance ». Il se déploie autour de la pensée libre dans le monde des lettres, l'émergence de l'État-nation en Égypte et la redécouverte d'un passé pharaonique valorisant. Ce mouvement se fait dans une tension constante entre ouverture sur l'autre et retour sur soi entre occidentalisation et/ou nationalisme.

Ce substantif est utilisé au XIXe et à la première moitié du XXe siècle pour désigner le progrès de la civilisation en Égypte et au Liban. Il est très prisé dans les milieux intellectuels de l'époque en particulier les Syro-Libanais qui l'historicisent. Il est le fruit des contacts accrus avec l'Occident et des « Tanzimats » ou grandes réformes promues par l'Empire ottoman. Cet échange ravive l'idéal d'un gouvernement islamique de tolérance. C'est grâce au développement du « qānun » (loi en français) que ce gouvernement protège la

sécurité des sujets en gommant les discriminations entre musulmans et non musulmans, qui, tout en conservant leurs privilèges communautaires, sont considérés comme des égaux sur le plan citoyen. L'idée d'un destin commun des habitants d'un même pays se propage.

Cette Renaissance arabe est née de l'interaction avec les idées européennes suite à l'expédition de Napoléon Bonaparte en Égypte (1798), qui a apporté la pensée libre et libéré le pays du joug des Mamelouks et de l'Empire ottoman. Le motif de la campagne d'Égypte de Napoléon était de couper la route des Indes aux Anglais et de transformer l'Égypte en colonie, raison pour laquelle il fut accompagné par un grand nombre de savants, penseurs et techniciens. Le projet échoue. Mais, cette courte période de trois ans eut des conséquences durables : la réorganisation du pays.

Ce contexte de modernisation a eu des effets sur la pensée théologique de l'Islam allant jusqu'à atteindre l'université d'al-Azhar. Désormais, les Ulémas égyptiens siègent à côté des Français et participent aux affaires du pays. Les savants français initient les élites égyptiennes formées à l'al-Azhar aux sciences modernes. Une véritable réforme se met en place grâce aux nouveaux apports de la philosophie et de la religion menés par des penseurs aussi remarquables que le cheikh Jamal El-Din Al Afghani, le cheikh Mohammed Abdou, le cheikc Ahmed Amin et Taha Hussein pour ne citer qu'eux.

Les Ulémas font tout pour empêcher le retour des Mamelouks au pouvoir. Un gouverneur est élu Mohammed Ali (1805-1849), officier albanais issu de l'armée turque et approuvé par le sultan. En militaire, il s'occupe de la modernisation de l'armée et de l'appareil de l'État. Il peut mener sa rénovation avec l'aide des Libanais et des étrangers et installe des industries. Le coton se développe grâce au concours du français Jamel. En 1830, Mohammed Ali cherche à se substituer au sultan ottoman en créant une crise grave entre lui et les puissances européennes qui arrêtent cette expansion en 1840 et, en contrepartie, lui offrent le poste de vice-roi d'Égypte. Ce régime monarchique durera jusqu'à la révolution égyptienne en 1952.

Mohammed Ali invite des experts français et italiens en Égypte et fonde à Boulaq, en 1822, la première imprimerie égyptienne. Il envoie des missionnaires d'étude en Europe. Parmi eux Rifa'at Altahtawi (1801-1873), effectue un séjour culturel en France. Celui-ci découvre à Paris les points essentiels de la civilisation française qu'il appliquera en Égypte : l'éducation, la science, le statut de la femme et l'égalité des individus dans leur statut de citoyen. Son livre *L'Or de Paris, relations de voyage* (1826-1831) traite de citoyenneté et de patriotisme. Mohammed Abdou arrive ainsi dans une Égypte modernisée, grâce aux efforts de

Mohammed Ali. Il sera toutefois attaqué par les conservateurs pour sa relecture moderne du texte coranique, Taha Hussein et Ahmed Amin sont eux convaincus que l'échange avec le colonisateur est important pour acquérir la modernité et accéder à l'indépendance.

En signe de reconnaissance Mohammed Ali offre à la France l'obélisque de Louxor qui avait plu à Champollion en 1831. Cet obélisque est la preuve apportée de ce qu'a pu produire la civilisation des Pharaons pour la conservation de l'histoire à défaut de l'imprimerie.

Le mouvement de la modernisation commencé sous le règne de Mohammed Ali se poursuit avec la venue des Saint-Simoniens dans les années 1830. Ce sont eux qui élaborent le projet de percement de l'isthme de Suez, projet repris par Ferdinand de Lesseps, concepteur et réalisateur du canal de Suez. Celui-ci, après avoir été couvert de gloire et d'honneur, meurt fou en 1894 après le scandaleux canal de Panama auquel il a contribué.

Le travail de Mohammed Ali est poursuivi par son petit-fils Ismail qui accompagne le réformisme de Jamal El Din-Al-Afghani (1838-1897) et de Mohammed Abdou (1849-1905). Le canal de Suez devient une grande réussite technique et financière. La nouvelle voie de navigation ouvre l'Égypte aux Indes et à la Méditerranée. Ismail reçoit, lors de l'inauguration du canal, les grands représentants de la cour d'Europe, l'impératrice Eugénie et l'empereur d'Autriche sans demander l'avis de la Sublime-Porte, ce qui crée une tension entre eux.

Le khédivé Ismail favorise également l'installation de plusieurs écoles françaises. Il dote l'Égypte des infrastructures nécessaires à une modernisation de plus en plus poussée et invite des Européens à y contribuer. Il fonde au Caire en 1860 le théâtre du Palais et l'opéra inauguré à l'occasion de l'ouverture du Canal de Suez 1869. C'est à lui que revient le mérite d'avoir propagé l'art du théâtre en Égypte. Son but est de faire du Caire « le petit Paris ». Les dettes qu'il contracte font monter les hostilités et poussent les Français et les Anglais à prendre l'Égypte sous leur tutelle en 1876 et à remplacer le vice-roi récalcitrant par son fils Tawfiq plus conciliable.

La révolution qui éclate sous la conduite d'un militaire Urabi Pacha, soutenu par la Chambre des députés en 1882 échoue, mais prépare les prémices d'une nation pour une nouvelle Umma arabe en 1840. L'Angleterre saute sur l'occasion pour placer une nouvelle fois l'Égypte sous sa tutelle, qui prendra fin en 1922, suite à la Première Guerre mondiale et à la révolte de Saad Zaghloul. L'Égypte devient un pays souverain avec le roi Fouad (1922-1936) et avec le roi Farouk (1936-1952).

La politique réactionnaire d'Abdel Hamid à Istanbul jette les Libanais vers l'Égypte. Ils émigrent ainsi que les Syriens dans la vallée du Nil à la recherche de la fortune ou pour fuir les persécutions qui se multiplient dans leurs pays, surtout après les massacres des chrétiens en 1860. Ils considèrent l'arrivée des Français en Égypte comme une panacée. L'Égypte attire en particulier les intellectuels qui donnent naissance à une nouvelle presse de langue arabe en Égypte. Ils donnent à la Renaissance arabe son expression la plus intense, heureux de participer à la gloire de l'Égypte et de se frotter à la culture française. Parmi ces élites libanaises du monde des lettres et des arts, citons Khalil Moutran, Jurji Zaydan, May Ziadé, Amy Kheir, Youssef Chahine, Omar el Charif, Ahmad Farès el-Chidiac.

Le monde ottoman finissant n'arrive plus à assumer ses diverses populations. La France, l'Angleterre et l'Italie se disputent les provinces de l'Empire. Le jeune roi Farouk a été rappelé à l'âge de dix-neuf ans de Londres où il poursuivait ses études, au printemps de 1936, pour succéder à son père décédé. Sa mère est l'arrière-petite-fille de Soliman Pacha l'ex-colonel Sève. Face à l'ouverture à la pensée européenne, avec laquelle les cheiks d'al-Azhar étaient d'accord, se crée un courant panislamique politique qui réclame la sauvegarde de l'Empire ottoman en renforçant sa dimension islamique. On pensait que la solidarité renforcée entre Arabes et Turcs ferait face aux pressions européennes déstabilisantes de l'Empire.

L'entrée des Allemands à Paris est vivement ressentie par les francophones d'Égypte. On ne peut que citer cette déclaration de Taha Hussein : « *Nous avons été élevés dans l'idéal classique que la France représente parfaitement. C'est nous même qui vaincrons lorsqu'elle vaincra. Elle a été la citadelle de la liberté d'esprit.* » (Hussein, 1940)

Le général de Gaulle passe deux semaines en Égypte en avril 1941. À l'été 1942 les Allemands prennent la direction d'Alexandrie. Le quartier général de la flotte britannique s'installe à Ismaïlia. De retour en Égypte, au mois d'août, le général de Gaulle se montre confiant en la victoire des forces de Montgomery. La défaite allemande d'el-Alamein, en octobre 1942, change la donne. La guerre s'éloigne de l'Égypte, mais elle sort ruinée de la Seconde Guerre mondiale malgré la prospérité du commerce du coton. Ceci n'empêche pas les Égyptiens francophones de continuer à occuper des postes de premier plan. Le 14 octobre 1949 les capitulations vieilles d'un quart de siècle ont pris fin. Le guide du mouvement intégriste, Hassan El Banna, accuse la réalisation du canal de Suez, fierté des Français, d'être à l'origine de tous les maux infligés à l'Égypte, y compris la déchéance de son peuple tant sur le plan moral que sur celui politique, en raison de sa soumission aux colonisateurs et de son oubli des devoirs religieux. (Dardaoud, 1987) On assiste à l'exode d'Européens et de Juifs d'Égypte et au début de la fin d'un monde.

CHANGEMENTS ET TRANSFORMATIONS : DE LA RENAISSANCE AU REPLI IDENTITAIRE

Le 23 juillet 1952, les officiers prennent le pouvoir. Ils sont très différents de leurs prédécesseurs les Pachas occidentalisés. La révolution déclare vouloir instaurer la justice sociale. Le coup d'État s'est fait sans verser une goutte de sang. La majorité de ces officiers sont fascinés par l'Amérique notamment leur chef Gamal Abd el Nasser qui valorise l'anglais aux dépens du français. Malgré les nouvelles lois la vie intellectuelle en Égypte se poursuit. Mais, la proclamation de l'Islam comme religion d'État inquiète les Français et les Juifs. Les églises d'Égypte s'opposent à cette loi. Les troupes britanniques évacuent l'Égypte en 1956.

Le 26 juillet de la même année Gamal Abd el Nasser annonce la nationalisation de la compagnie universelle de Suez, une provocation lancée particulièrement à la France et à l'Angleterre. La France perd une place influente durant un siècle et demi. Avec l'accord de Zurich, l'Égypte autorise aux ressortissants français à se réinstaller sur son territoire. Elle restitue à la France l'institut d'archéologie orientale, celui des hautes études juridiques et le lycée du Caire et d'Alexandrie. Le caractère du régime se durcit et la langue arabe devient obligatoire. C'est Moscou qui prend la place de Paris. Le français est remplacé par le russe. Ce virage ne tarde pas à être rectifié par Anouar el Sadat qui se désintéresse de l'Union soviétique et libéralise l'économie. Toutefois, il n'est plus question de génie français et de son influence sur la vallée du Nil. Les Français partent et entraînent les Levantins, ces égyptiens d'origine étrangère spécialement les Libanais qui emportent avec eux le souvenir de cet Égypte captivante de la première moitié du siècle.

Le temps où Houda Charaoui, figure légendaire du féminisme égyptien, quittait son voile en public, est révolu. Les Égyptiennes sont de plus en plus voilées aujourd'hui. « *Ces femmes habillées en noir de la tête aux pieds sont d'ailleurs surnommées par les Égyptiens les « boîtes aux lettres » à cause de l'étroite fente par laquelle on aperçoit leurs seuls yeux.* » (Confavreux, 2010, p. 13) On assiste à un raidissement des codes sociaux et moraux. Les crispations du conservatisme religieux doivent autant à une histoire nationale mal digérée qu'aux événements géopolitiques internationaux.

Cette réduction de nature islamique se prolonge tout au long de la deuxième moitié du XXe siècle et jusqu' à nos jours avec la phase de réislamisation des pays arabes. La religion est de plus en plus le support d'un repli identitaire. Elle est présentée comme l'unique source de l'appartenance culturelle. L'islamisme représente l'un des profonds malaises identificatoires des sociétés arabes face à la modernité et l'incapacité de l'élite des dirigeants arabes à promouvoir une réforme politique et intellectuelle.

Les islamistes rejettent la modernité dans sa globalité : projet philosophique des Lumières, humanisme, droits de l'homme, liberté et autonomie du sujet, tolérance et égalité. Ce rejet pathologique de la modernité assimilée au vide moral et spirituel se traduit par la tentative de retour vers les identités perdues de la communauté. La religion devient le lieu de combat pour un repli identitaire. Le plus étonnant est l'acceptation des femmes de ce retour à la forme la plus rétrograde de l'Islam. Elles croient trouver une réponse aux violences conjugales et voient probablement dans la séparation des sexes un moyen d'affranchissement des hommes. S'interrogeant sur la pensée arabe Georges Corm déclare : « *Cette pensée est-elle stérile ou bien invite-t-elle à la violence ? Est-elle exclusivement figée dans un dogmatisme théologico-politique qui entrainerait ou même justifierait les violences terroristes, maintenant une altérité irréductible à la modernité et aux valeurs qu'elle a créées et qui tendent à devenir des universaux ?* » (Corm, 2015, p. 13)

Ainsi la renaissance arabe est jetée aux oubliettes suite au nouveau contexte géopolitique créé par la première guerre d'Afghanistan (1980-1989) qui se caractérise par une forte mobilisation islamique et est encouragée par les États-Unis pour démanteler l'union soviétique, et tout ce qui s'en suivra dans le Moyen-Orient de guerre et de violence. Les conflits développent dans cette région une idéologie mortifère. La révolution nommée « printemps arabe » a commencé en Égypte le 14 janvier 2011 après celle de Tunis. Toutes deux se présentent avec des mouvements communs de liberté et de démocratie qui se succèdent à grande vitesse sous l'étonnement des grandes puissances. Cette terre d'Égypte se transforme en un soulèvement populaire brisant les chaînes du despotisme à la place Tahrir. La percée du mouvement islamiste en Tunisie et en Égypte ont fait l'effet d'une douche froide.

Cette société néo fondamentaliste ne repose pas uniquement sur la haine de l'autre. Elle est également la haine de soi. Il en résulte une conception anormale de l'identité. Évoquée par Platon et Marc Aurèle la tempérance est l'aspiration à la paix et à l'accueil de l'autre comme fondement de la morale du bonheur. Boris Cyrulnik parle de son côté plutôt de neuro-empathie, ce qui donne toute sa place à l'autre dans le monde des vivants et au sein de son monde personnel.

Le respect des différences qui résulte du contact avec les forces européennes en Égypte et au Liban et qui se propage au Moyen-Orient est cassé. Le dialogue est rompu par le langage des armes et de la destruction. Nous évoquons à travers cette alternative la pensée d'Emmanuel Levinas l'autre étant l'altérité dans sa conception de la philosophie du dialogue. « *Le dire est cette rectitude de moi à toi, cette droiture du face-à-face, car entre nous déjà entretien, déjà dialogue* ». (Levinas, 1995, p. 105)

EN GUISE DE CONCLUSION

Si nous voulons sortir de l'identité figée des oripeaux orientalistes pour envisager une seconde renaissance, celle-ci ne peut se réaliser qu'en abandonnant l'approche d'une identité qui sépare pour une appartenance culturelle ouverte sur le monde et sur l'autre. Édouard Saïd rappelait ultimement qu'il était désormais difficile de se vanter d'être seulement ceci ou cela, indien, musulman, américain, chrétien, etc. ; de tels usages ne sont que des points de départ. (Saïd, 1993)

Face à l'impasse politico-culturelle actuelle, pouvons-nous espérer un avenir plus lumineux ? Peut-être par le biais du web, autrefois lieu inquiétant de la prolifération du terrorisme, où commencent aujourd'hui à être mis en cause avec de multiples interrogations les mœurs, les religions. L'essor d'internet et la révolution de l'informatique touchent désormais notre vécu. Ainsi l'ère du numérique fera circuler les idées d'une façon horizontale, annonciatrices de bouleversements à long terme comme cela a été le cas avec l'essor de l'imprimerie au XIXe siècle qui a fait circuler les idées de façon verticale. Espérons qu'une jeunesse en quête d'une seconde Nahda ou d'une e-révolution profite de cet outil et lui attribue un nouvel espace de sens.

BIBLIOGRAPHIE

- Confavreux, J., & Alexandra, R. (2010). *Égypte : Histoire, société, culture*. Paris : La Découverte Poche.
- Corm, G. (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe : contextes historiques et problématiques, XIXe – XXIe siècle*. Paris : La Découverte.
- Dardaoud, G. (1987). *Trente ans au bord du Nil*. Paris : Lieu Commun.
- Derrida, J. (1997). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*. Paris : Galilée.
- Glissant, E. (1995). *Introduction à une poétique du divers*. Montréal : PUM.
- Hussein, T. (1940, juillet). Le Livre des Jours. *Revue du Caire*, 2^e année(20), p. 490+. Égypte : Imprimerie de l'Institut français.
- Levinas, E. (1995). *Altérité et transcendance*. Paris : Livre de Poche.
- Saïd, E. (1993). *Culture et impérialisme*. Paris : Fayard.
- Serre, M. (1992). *Le tiers-instruit*. Paris : Gallimard.

LE COMMUNAUTARISME DU DIALOGUE AU LIBAN. ORIGINES, SPÉCIFICITÉS ET AVENIR

Hyam G. MALLAT

Université Saint Joseph - ESIB

Abstract

It is a legal and philosophical reflection on the communitarianism that governs Lebanese constitutional and institutional life. A methodical and consistent approach highlights the origins of the multi-communal Lebanese society, historically and sociologically, its consecration by the constitutional and legal institutions, followed by the National Pact in 1943. A special look is focused on the specifics of the multi communal Lebanese society to extrapolate a future assessment.

Le communautarisme qui règle la vie constitutionnelle et institutionnelle libanaise est constamment visé par des revendications d'abolition de ce qui est dénommé confessionnalisme sans référence aucune - et nous insistons particulièrement sur ce point capital - aux mécanismes à adopter pour éviter un dérèglement profond de cette société libanaise multiconmunautaire qui s'est forgée, historiquement et sociologiquement, à partir de 1516 et consacrée par les institutions constitutionnelles et légales avec la création du Grand Liban, le 1^{er} Septembre 1920, suivi de la promulgation de la Constitution, le 26 Mai 1926, puis du Pacte National en 1943.

Notre propos est d'avancer dans une réflexion méthodique et cohérente des origines de cette société multiconmunautaire libanaise d'abord, de ses spécificités ensuite pour conclure à une évaluation d'avenir enfin.

1. LES ORIGINES

Le communautarisme au Liban a une triple origine d'ordre historique, sociologique et institutionnelle.

1.1 Sur le plan historique

Il est impératif de ne jamais oublier que c'est l'occupation humaine du sol qui s'est faite progressivement selon les aléas du temps et des hommes qui a imposé l'exigence de prendre en compte au niveau de la gestion publique la représentativité des communautés. Fakhreddine II avait bien montré l'exemple en recourant à des conseillers chrétiens, musulmans et juifs¹ et ne s'engageant dans des décisions graves sans en référer à son conseil. Plus encore, la configuration humaine et religieuse dans l'Émirat devait amener à un début d'institutionnalisation de la liberté religieuse. Ainsi, parlant de Fakhreddine, Eugène Roger témoin de l'époque et qui l'a bien connu - puisqu'il écrit qu'il a eu « *l'honneur de sa confiance pendant tout le temps (qu'il) a été en la Terre Sainte* » (Roger, 1664, p. 335) – relève qu'à Sidon « *l'Émir Fakhreddine y fit bâtir un lieu assez fort, qu'ils appellent Khan, ... où les marchands de l'Europe demeurent en sûreté. La ville fut incontinent toute remplie de mores, grecs et juifs lesquels étaient attirés tant à cause du trafic et de la fertilité du terroir, que parce qu'un chacun y vivait librement dans l'exercice de sa religion. Ce qui donnait une grande jalousie aux émirs arabes, et aux bachas de Damas et de Tripoli* ». (Roger, 1664, p. 336)

1. L'Histoire a retenu les noms de Abou Nadir, Abou Safi... (chrétiens), Mustapha Chalabi, Hussain et Yazigi (musulmans), Isaac Caro et Ibrahim Nahmyas (juifs).

Ainsi donc, l'occupation du sol dans l'Émirat du Mont-Liban a concerné des familles communautaires chrétienne, musulmane et druze (Mallat, 2014, p. 160-161). Ceci ne revient pas à dire que les villes du Proche-Orient, directement intégrées au système des wilayets ottomanes tels Tripoli, Alep, Beyrouth, Sidon, Damas, n'ont pas connu également pareils regroupements communautaires. Mais la spécificité de ce phénomène multicommunautaire du Mont-Liban est d'avoir conduit à une signification politique qui, reconnue dès le XVII^e siècle, a été progressivement consacrée par des textes d'ordre constitutionnel et institutionnel. L'instauration de l'Émirat dans le Mont-Liban a permis à des communautés existantes de se développer et à d'autres d'y trouver refuge et sécurité.

1.2 Sur le plan sociologique

Le témoignage politique de Lamartine est encore une fois bien significatif quand il écrit : « *Les Druzes avec les Métualis et les Maronites forment la principale population du Liban... Ils sont comme les Maronites... réfugiés dans les solitudes inaccessibles du haut Liban pour y défendre ses dieux et sa liberté. Ils ont prospéré... Au fond ce peuple est heureux. Ses dominateurs le craignent et n'osent s'établir dans ses provinces ; sa religion est libre et honorée ; ses couvents, ses églises, couvrent les sommets de ses collines ; ses cloches, qu'il aime comme une voix de liberté et d'indépendance, sonnent nuit et jour la prière dans les vallées ; il est gouverné par ses propres chefs, choisis par l'usage ou donnés par l'hérédité parmi ses principales familles...* » (Mallat, 2014, p. 71)

Qu'est-ce donc, en somme, que le communautarisme ?

C'est tout simplement le fait que, durant des centaines d'années, des hommes et des femmes de religion et de communautés différentes – et il est impératif d'insister sur ce caractère communautaire car en Orient il ne suffit pas d'être chrétien ou musulman mais bien d'appartenir à l'un quelconque des sous-groupes de ces religions – se sont retrouvés sur ce sol libanais pour tenter de vivre – et souvent de survivre – au milieu de conflits, de luttes et d'intrigues – souvent sanglantes – dont témoigne bien l'histoire du Liban.

Ces populations se sont constituées en sociétés originales avec leurs us et coutumes, leurs traditions de vivre, de prier, d'étudier et de travailler. Mais, surtout de vivre côte à côte au point de constituer véritablement les familles spirituelles de ce Liban qui s'est constitué en 1926 en une République Libanaise.

Le confessionnalisme s'est donc présenté au cours de l'histoire comme la consécration de la détermination de sociétés visant à préserver leur patrimoine et à coopérer et cohabiter avec d'autres sociétés dans cet esprit. Aucune décision ou firman d'un sultan ou d'un émir n'est venu instaurer arbitrairement et

bureaucratiquement le confessionnalisme. Seule l'histoire s'est chargée de doter le Liban de cet antidote aux aventures à condition que les politiques des grandes puissances, des États voisins ou de politiciens à la traine ne viennent en perturber l'exercice et la qualité.

1.3 Sur le plan institutionnel

La consécration institutionnelle de l'état communautaire devait avoir lieu par les grandes puissances de l'époque dont l'Empire Ottoman lui-même avec l'adoption du Règlement de 1861, amendé en 1864. Ainsi les articles 2 et 6 devaient reconnaître ce fait comme une donnée politique issue de la formation humaine du Liban qui s'était concrétisée au cours des siècles en fonction de l'occupation chrétienne, musulmane et druze du Mont Liban. Rien d'artificiel dans ces dispositions mais une conformité de raison politique de nature à convaincre toutes les communautés de leur implication dans la chose publique en une répartition équitable sans tenir compte d'un équilibre démographique.

Pour en revenir à ces deux articles, relevons leurs termes qui, consacrant la réalité, devaient se retrouver dans la Constitution Libanaise promulguée le 26 mai 1926 et dont les effets ne cessent de s'exercer jusqu'à nos jours.

L'article 2 donc disposait ce qui suit : *« Il y aura pour toute la Montagne un medjlis (Conseil) administratif central composé de douze membres, deux maronites, deux druzes, deux grecs-catholiques, deux grecs-orthodoxes, deux Métouali, deux musulmans, chargés de répartir l'impôt, contrôler la gestion des revenus et des dépenses, et donner un avis consultatif sur toutes les questions qui lui seront posées par le gouverneur. »* (Constitution libanaise, article 2, 16 mai 1926).

L'article 6 quant à lui, devait établir la structure judiciaire de la montagne comme suit : *« Il y aura dans la Montagne trois tribunaux de première instance, composés chacun d'un juge et d'un substitut nommé par le Gouverneur, et de six défenseurs d'office désignés par les communautés, et au siège du Gouverneur un Medjlis judiciaire supérieur composé de six juges choisis et nommés par le Gouverneur dans les six communautés, musulmane sunnite, métoualiste, maronite, druze, grec-orthodoxe, grec-catholique et de six défenseurs d'office désignés par chacune de ces communautés et auxquels on adjoindra un juge et un défenseur d'office des cultes protestant et israélite, toutes les fois qu'un membre de ces communautés aura des intérêts engagés dans le procès... »* (Constitution libanaise, article 10, 16 mai 1926).

Plus encore, l'article 17 du Règlement est venu reconnaître que *« dans toute affaire où les membres du clergé séculier ou régulier sont seuls engagés, ces parties prévenues ou accusées, resteront soumises à la juridiction ecclésiastique,*

sauf le cas où l'autorité épiscopale demanderait le renvoi devant les tribunaux ordinaires. » (Règlement de 1860, article 10).

Ces dispositions du Règlement organique devaient trouver leur continuité dans les termes même de l'article 95 de la Constitution du 26 mai 1926, amendée par la loi constitutionnelle du 9 novembre 1943 : « *À titre transitoire et dans une intention de justice et de concorde, les communautés seront équitablement représentées dans les emplois publics et dans la composition du ministère sans que cela puisse cependant nuire au bien de l'État.* » (Loi constitutionnelle de 1943)

2. SPÉCIFICITÉS

À considérer l'évolution sociologique des faits et des hommes au cours de l'histoire sociale, économique et politique du Liban sous toutes les formes de gouvernement qu'il a connues entre 1516 et aujourd'hui, le fondement même revient à la consécration ou non de la confiance dans le pouvoir politique en exercice.

Non point que le Libanais ne soit pas doté de la capacité de faire front aux malheurs de l'histoire, et les réalisations au cours de ces siècles en témoignent, mais l'incapacité, l'ignorance, ou tout simplement la négligence et la corruption, font émerger la peur ancestrale de toute communauté aux prises avec la tourmente de l'histoire.

Ainsi donc, les spécificités de cette société communautaire ont été reconnues en un phénomène de rencontre, de dialogue, d'accords et de désaccords et de conflits.

Et en tout premier lieu, la spécificité de base à relever et à retenir revient à la reconnaissance de la recherche de la liberté qui a été bien perçue par les observateurs occidentaux dont nous signalons cinq témoignages d'époque.

2.1 Le témoignage du Baron François de Tott (1733-1793)

Son ouvrage intitulé : *Mémoires sur les Turcs et les Tartares*, paru en quatre parties à Amsterdam en 1784-1785 constitue une référence particulièrement du fait de la personnalité de l'auteur qu'il est utile de rappeler car son ouvrage est l'un des premiers donnant des notions exactes sur l'histoire, les mœurs et les institutions dans l'Empire Ottoman. De Tott, diplomate et général français d'origine hongroise, se rend en 1755 à Constantinople en qualité de secrétaire de son oncle, Charles Gravier, comte de Vergennes, nommé ambassadeur de France auprès de la Sublime Porte et qui deviendra plus tard le ministre des Affaires

Étrangères de Louis XVI. Sa mission principale était d'apprendre la langue turque et d'enquêter sur la situation dans l'Empire Ottoman. Lors de la guerre russo-turque (1768-1774), de Tott fut appelé par le gouvernement ottoman à défendre les Dardanelles contre la flotte russe puis fut impliqué dans la réforme de l'armée ottomane. Il construisit une nouvelle fonderie d'artillerie mobile. De Tott a voyagé dans tout l'Empire Ottoman en visitant les villes côtières de la méditerranée (Alexandrie, Alep, Smyrne...). Il y a également prospecté dans l'idée de construire un canal à Suez. Menacé lors de la Révolution, il quitta la France en 1790 et retourna en Hongrie où il mourut en 1793.

Après avoir donc parcouru une grande partie de l'Empire Ottoman, le Baron de Tott devait écrire parlant de la montagne libanaise : « *Il n'est pas moins utile d'observer la nature du pays conquis, afin de ne pas considérer sous le même aspect les peuples montagnards qu'on ne domine jamais et ceux des plaines qui sont toujours faciles à subjuguier... L'homme tend invinciblement vers la liberté ; dès qu'il entrevoit la possibilité d'en jouir, il se détermine à se la procurer. Dans un pays montagneux, il y conserve une indépendance que le site favorise : accoutumé à gravir les montagnes, il les franchit sans difficultés, et c'est de leur sommet, qu'il brave le pouvoir auquel l'habitant des plaines n'est pas moins fournis par l'habitude que par la nature du terrain qu'il habite et dans lequel l'abondance et le repos le consolent de l'assujettissement qu'il éprouve tandis que le seul attrait de la liberté dédommage l'habitant des privations et des fatigues qu'elles lui causent. En parcourant la côte de Syrie, on voit le despotisme s'étendre sur toute la plage et s'arrêter vers les montagnes au premier rocher, à la première gorge facile à défendre tandis que les... maîtres du Liban et de l'Anti-Liban y conservent constamment leur indépendance, leurs mœurs et le souvenir du fameux Facardin* ». (De Tott, 1783, pp. XIII-XV).

2.2 Le témoignage de Volney

Volney, ensuite quant à lui, écrit : « *La surface du pays étant de cent dix lieues carrés, il en résulte pour chaque lieue mille quatre-vingt-dix âmes ; ce qui égale la population de nos meilleures provinces. Pour sentir combien est forte cette proportion, l'on observera que le sol est rude, qu'il reste encore beaucoup de sommets incultes, que l'on ne recueille pas en grains de quoi se nourrir trois mois par an qu'il n'y a aucune manufacture, que toutes les exportations se bornent aux soies et aux cotons, dont la balance surpasse de bien peu l'entrée de blé de Haurân, des huiles de Palestine, du riz et du café que l'on tire de Baïrout. D'où vient donc cette affluence d'hommes sur un si petit espace ? Toute analyse faite, je n'en puis voir de cause, que le rayon de liberté qui y luit. Là à la différence du pays turc, chacun jouit, de la sécurité, de sa propriété et de sa vie. Le paysan n'y*

est pas plus aisé qu'ailleurs, mais il est tranquille : il ne craint point, comme je l'ai entendu dire plusieurs fois, que l'aga, le quâiemmaquâm, ou le bacha envoie des djendis (gens de guerre) piller la maison, enlever la famille, donner la bastonnade, etc. Ces excès sont inouïs dans la montagne, la sécurité y a donc été un premier moyen de population, par l'attrait que tous les hommes trouvent à se multiplier partout où il y a de l'aisance. La frugalité de la nation, qui consomme peu en tout genre, a été un second moyen aussi puissant... » (Volney, 1998, p. 241).

Volney dira également qu'au nombre des "circonstances heureuses", il y a lieu de relever « *la nature du pays, qui offrant partout de grandes défenses, a donné à chaque village, et presque à chaque famille, le moyen de résister par ses propres forces, et par conséquent d'arrêter l'extension d'un seul pouvoir* ». (Volney, 1998, p. 220).

2.3 Le témoignage de Jawdat Pacha

Il y a lieu également de citer le témoignage d'un historien ottoman éminent Jawdat Pacha qui a été ministre à plusieurs reprises. Président de la Commission de modernisation des lois ottomanes sous le nom de « Mejjellé », à partir des années 1870, auteur d'un ouvrage reconnu en langue turque sur l'histoire ottomane traduit et publié à Beyrouth en 1890. Parlant du système politique du Mont-Liban, il écrit : « *Quant aux émirs de la famille des Chéhab, ils ont pris le village de Deir El Kamar comme lieu de résidence de leur émirat... Au temps de leur indépendance dans la montagne et leur autorité atteignant les limites de la perfection ils ont fait beaucoup de bonnes actions dont le souvenir est resté après eux... Dans leur administration intérieure et leur gouvernement ils étaient indépendants et personne des responsables de l'État (à savoir ottoman) ne pouvait intervenir dans leurs affaires intérieures. Les gens poursuivis pour crime qui se refugiaient auprès d'eux par crainte des Walis garantissaient leur vie car au nombre de leurs principes reconnues la protection de celui qui se place sous leur protection et les walis savaient qu'ils ne pouvaient pas le reprendre... » (Jawdat Pacha, 1890, p. 35)*

2.4 Le témoignage de Churchill

Plus encore, Churchill devait noter en 1853 : « *Nature, and the influence of events, have combined to make Mount Lebanon what it has long been, and must always continue to be, the rampart and fortress of religious liberty in the East... and at later period, for those sectarians who were exposed to the fury and persecution of the dominant faith and doctrine of Constantinople... »*. (Churchill, 1853, pp. 22+)

Et, plus loin, résumant l'essence de la personnalité de base du libanais envers la liberté, Churchill écrit : « *Under the despotic rule of the late Emir Bechir, the exactions on the people were so repeated, as more than once to raise them into rebellion, and they obtained the reputation of being restless and insubordinate.*

« *How far this is from being the real character of the mountaineers, is evident from their general conduct since the establishment of the more humane regime, under the auspices of the European powers, ten years ago. It may be fairly asserted that there is no State in Europe, where crimes are so rare in comparison with the population as in the Lebanon at the present day, and this, too, at a period when the principle of repression, as exercised by the authorities, is by no means such as to intimidate evil-doers.*

« *Such is the leniency, not to say inefficiency of the government, both in the provinces of the Christians and the Druses, that offences of the gravest nature have often escaped without punishment ; yet, notwithstanding this known and proved laxity on the part of the executive, the situation of the country is on the whole tranquil and peaceable – a condition which must be wholly attributed to the naturally good and quiet dispositions of the people.*

At the same time, it cannot be said that they are wanting in feelings of pride and self-respect. Long accustomed to approach their superiors with the most abject expressions and tokens of submission – so much so, that a casual spectator would be led into the belief that they were the most abject slaves in the world - there are limits at which this extreme subserviency suddenly assumes the air of firm and dogged resistance ; and an encroachment on their right is met with a determination and a spirit of independence, which unequivocally indicate that the metal of freemen is lurking within their breasts. » (Churchill, 1853, pp. 52-53)

2.5 Le témoignage du Comte Melchior de Vogüé

C'est sans doute cette personnalité de base qui devait pousser le comte Melchior de Vogüé à écrire en 1860 : « *Le Liban est plus avancé dans la voie de la liberté qu'aucun autre des pays soumis à la Porte ; il a des traditions d'indépendance et de « self government » que la persécution n'a pas éteintes ; à aucune époque de son histoire il n'a été considéré purement et simplement comme une province de la Turquie à l'égal des pachaliks qui l'entourent... Sans les événements de 1840, qui introduisirent les Turcs dans la montagne, cet état de choses durerait encore, et avec lui la bonne organisation, la régularité administrative, la sécurité des routes, dont les voyageurs européens ont fait mention, et qui contrastait d'une manière si frappante avec l'anarchie des provinces turques. Il suffit donc de rendre à eux-mêmes les habitants du Liban, de reconnaître*

leur indépendance ; mais cela même est inutile : en droit, l'indépendance existe ; une note collective des cinq puissances, datée du 8 février 1845, la revendique hautement ; répondant à un mémorandum turc du 30 janvier, elle « déclare que les puissances ne sauraient admettre l'action du pacha de Saida... d'aucune manière qui porterait atteinte au principe d'indépendance administrative de la montagne de Syrie ». Cette déclaration n'a pas été abrogée, et l'Europe indignée de 1860 ne saurait se montrer moins exigeante que l'Europe indifférente de 1845 ; il s'agit donc de rétablir en fait ce qui n'a jamais cessé d'exister en droit, d'asseoir l'indépendance du Liban sur des bases plus larges, de la mettre à l'abri de toute attaque ultérieure... » (de Vogüé, 1860, pp. 26-27).

3. RÉALITÉS ET PERSPECTIVES

Ce rayon de liberté s'est étendu sur cette terre du Liban, espace de vieille civilisation où l'occupation humaine depuis les temps les plus reculés de l'histoire s'est caractérisée par une signification de travail, de labeur et de rencontre. Ces peuples qui ont progressivement occupé l'espace géographique n'ont jamais été mus par l'esprit de conquête mais par l'esprit du labeur acharné sur leur sol pour vivre et parfois survivre face aux vicissitudes de l'histoire. Déjà de tous les peuples de l'Antiquité, seuls les Phéniciens sont allés à la rencontre des autres sans armes, guidés uniquement par cet esprit du commerce et de dialogue avec les autres qui rapproche les hommes et éloigne les conflits. Cet esprit pacifique et cette foi dans la valeur du dialogue et la rencontre de l'autre ont conduit les Libanais d'hier et d'aujourd'hui à supporter les malheurs de l'histoire sans vouloir les dénier au point de mettre en péril leur existence même et leur garantie de survie. Et l'histoire d'hier n'est que celle d'aujourd'hui puisque les malheurs qu'a connus ce pays depuis plus de 40 ans au-delà des guerres, des bombardements, des occupations et de tout leur cortège de malheurs, n'ont entamé en rien la personnalité de base d'un homme qui s'étant accroché à son sol et à un idéal à sa mesure a su attendre – et attendra toujours – le passage des misères de l'Histoire de son sol pour continuer à bâtir et à exister.

C'est dans cette perspective qu'il y a lieu de relever l'importance de la foi et de la famille centrés autour de la vie de village dans l'émergence même de la société libanaise – particulièrement dans cette montagne du Liban – dont l'histoire constitue un cas historique modèle de réflexion et d'attitude du penseur et de l'analyste par rapport aux autres régions de ce Proche-Orient où l'histoire se retrouve à chaque pas.

Bien des questions restent encore sans réponse ou avec des réponses partielles ou partiales sur l'occupation humaine de ce sol ingrat de la montagne et le

développement d'une société rurale. Il a fallu aux générations libanaises une très forte dose d'engagement, de détermination et de courage pour éviter les terres fertiles et s'installer dans des zones montagneuses abruptes et dures où ils ne pouvaient connaître, pour survivre, que la fatigue et le labeur incessant. Le terrassement de la montagne, la construction des réseaux hydrauliques pour faire arriver l'eau à chaque parcelle de terrain durement conquise sur les rochers de la montagne leur a incontestablement paru bien meilleurs que tous les risques possibles d'avaries et de misère en s'exposant trop près à des pouvoirs ou des occupations qui, sans rien accorder, pouvaient tout prendre. Cette société où la liberté avait paru un bien si précieux au point de justifier toutes les fatigues et tous les renoncements ne peut être qu'objet d'admiration : elle a, en effet, conduit cette société rurale à apprécier la valeur de chaque chose et de chaque élément de progrès au point que ces hommes se sont progressivement dotés d'une ouverture d'esprit et d'un discernement qu'on trouverait difficilement dans les sociétés environnantes : de la première imprimerie, aux premières écoles, aux premières universités, aux premiers journaux, aux premières concessions économiques. Tout est dit et il y a lieu de tenter d'identifier avec méthode ce qui aurait pu être faiblesse dans cette société et qui est devenu force et vigueur, semence d'hier pour les moissons d'aujourd'hui.

Cette société rurale libanaise qui s'est constituée dans la montagne et dont le système politique, économique et social a été à la base même de l'émergence de la liberté et du système démocratique libanais, s'est constituée au cours de l'histoire dans le cadre d'unités villageoises qui en ont marqué l'évolution, où l'expérience individuelle compte autant que l'expérience collective. C'est une histoire sociale, économique et culturelle où l'individu prend place par la vigueur de son engagement et la force de ses convictions. Le paysan conquiert son terrain en friche par son entêtement et son labeur acharné et en ce faisant il conquiert également pour lui-même et les siens la permanence et la continuité. C'est en s'engageant sur un acte qu'on réussit une œuvre et que l'on s'assure de la pérennité fondée sur un système de valeurs garantissant l'avenir.

Et c'est pourquoi l'histoire de l'individu prend toute sa place dans l'histoire de cette société. Et c'est pourquoi l'histoire de l'individu dans son cadre de référence (la famille, le village, l'école...), a revêtu un aspect institutionnel d'avenir. Car dans une société rurale traditionnelle marquée du rythme des saisons et des récoltes, où le pouvoir politique est plus attaché à lui-même qu'à la société et au bien-être, il s'agit de réussir sans s'attirer les vexations de l'autorité : payer l'impôt même arbitraire et même perçu à plusieurs reprises – contre une sécurité permettant l'ouverture de la société vers les échanges et l'économie monétaire –

et donc également vers l'échange des idées, la compréhension des évolutions, le discernement de l'avenir.

Une société rurale sur les versants ouest de la Méditerranée n'est pas une société quelconque des milieux désertiques ou montagnards. Le Liban n'est pas une terre fermée coupée de tout horizon. Elle est à l'intersection des civilisations et des peuples qui ont traversé ce Proche-Orient depuis si longtemps promenant avec eux les malheurs des conquêtes et aussi les bienfaits des rencontres. La mer apporte l'étranger avec ses conquêtes et ses produits et c'est ce miracle de la relation qui a fait la force du Liban dès le XVII^e siècle avec les tous débuts d'une société politique où une famille nationale des Maan a su polariser politiquement les espérances et favoriser également un mode d'existence qui patiemment et tel la goutte d'eau qui perce à force de patience et de ténacité les roches les plus dures a poussé au développement des idées et à l'équilibre.

4. AVENIR DU COMMUNAUTARISME

Ceci dit l'histoire de ce Proche-Orient témoigne bien, au cours des derniers siècles et particulièrement au XX^e siècle, que toutes les fois où la sagesse politique a remplacé l'aventurisme des uns et des autres, ce pays a pu humainement et politiquement durer et résister, particulièrement quand les coups d'État ont bouleversé les pays et les régimes tout alentour.

Mais, pour résister, pareil système confessionnel exige avant tout que les citoyens de toutes les communautés au Liban sachent en préserver la qualité et éviter les défauts – car le système communautaire exige, d'une part, une bonne connaissance de ses valeurs constitutives et, d'autre part, une capacité d'aller vers l'autre doté également d'un système représentatif de valeurs. Ces deux éléments n'ayant pu se vérifier et, avec les conséquences de la défaite militaire et politique des pays arabes en 1967, l'aventurisme confessionnel des politiciens libanais – les uns manipulés, les autres crédulisés – ont emporté le pays au gré de toutes les violences et des dérapages à partir de 1975 et jusqu'à présent encore. Et c'est ainsi que les citoyens ont eu à supporter le lancement des programmes politiques et des idées les plus saugrenues par des politiciens et des miliciens principalement intéressés par leurs intérêts du moment et du petit lieu d'exercice de leur arrogance – sans que ne s'effondre pour autant un système politique fondé justement sur une tentative d'équilibre des pouvoirs des principales communautés du pays. Et ce pays exsangue n'a pas trouvé mieux en 1990 que de reconsacrer cette formule d'équilibre communautaire qui, venant du fond des âges de l'histoire, ne pouvait être dissoute ou éradiquée par des ukases politiques et administratifs.

POURQUOI ?

Parce que la société politique libanaise a précédé l'établissement de l'État libanais et que celui-ci est, bon gré mal gré, le dépositaire d'un passé qu'il ne peut occulter mais qu'il doit relever. Et ce passé est particulièrement fait de tentatives plus ou moins réussies d'équilibres entre les pouvoirs publics et les fonctions publiques sur la base du respect des communautés pour qu'elles puissent se considérer comme parties prenantes dans le système politique libanais. Le système confessionnel a permis aux communautés libanaises d'avoir leur place et leur rôle – même si parfois la participation au pouvoir n'a pas nécessairement impliqué la participation à toutes ses décisions. Car qu'est-ce donc qu'un pays qui néglige et oublie ses familles spirituelles ? La France n'a-t-elle pas témoigné d'une forme de « libanisation » avec l'accès au ministériat de citoyens français représentant des communautés musulmanes autrefois oubliées ou négligées alors qu'elles font partie du tissu humain de la société politique française ? Qu'est-ce donc au Liban une société politique qui ne prendrait pas en compte ce dosage humain et verrait-on comme une garantie une administration composée de fonctionnaires d'un seul tenant ? Seul le mauvais exercice du confessionnalisme par des politiciens peu scrupuleux a fini par lui faire imputer auprès des citoyens les échecs politiques et autres alors que seuls les mauvais choix guidés par une excitation exagérée ont conduit à des dérapages désastreux masqués par le confessionnalisme.

Ainsi donc il nous paraît bien approprié de rappeler que le confessionnalisme est la fierté du système politique libanais car il émane du fond de l'histoire mouvementée du pays sans en constituer l'infirmité ou la honte. Le système politique pratiqué a bien épargné au Liban les coups d'État, les nationalisations et les révolutions de l'aventurisme politique.

Dès lors comment ne pas s'interroger sur l'essence même de ce confessionnalisme, partie intégrante de la formation même du Liban ? En effet, et compte tenu donc de cette évolution historique, qu'est-ce donc que le confessionnalisme au Liban ? Est-il vraiment une tare et une honte de la société ? L'histoire montre bien que ce ne sont pas les politiciens d'aujourd'hui qui ont inventé le confessionnalisme. Ils se contentent de le pratiquer au gré de leurs intérêts et de leurs humeurs. Car le confessionnalisme n'est pas une création administrative et bureaucratique. Il est en fait la résultante et, en somme, le matériau d'édification du Liban. Et c'est à force de le pratiquer mal qu'il apparaît comme une maladie de la société, tant ceux qui y recourent sont à même d'en présenter les vices plutôt que de mettre en valeur ses qualités.

« Si tu vas en Orient respecte les dieux », écrivait déjà Pline l'Ancien lequel, amiral de la flotte romaine à Misène se porta immédiatement au secours de

Pompéi lors de l'explosion du Vésuve et où, n'obéissant qu'à sa conscience et à son sens du service public, il débarqua pour aider ses compatriotes et mourut sous les laves au bord de la mer.

Ceci dit, si je cite Pline c'est bien pour relever qu'au premier siècle Rome savait prendre en compte en Orient avec intelligence, sagesse et prudence, les dieux et les hommes dans sa politique. Et les dieux d'hier sont les communautés, les familles et les tribus d'aujourd'hui au Liban comme ailleurs dans le monde proche-oriental (Syrie, Jordanie, Arabie Saoudite, Émirats Arabes Unies...) et même aussi les communautés minoritaires ou en plein développement aux États-Unis (pour les hispaniques) et en Europe (pour les musulmans).

Ceci dit également, il est évident qu'il y a lieu de s'interroger sur la formation de la commission nationale de l'abolition du confessionnalisme politique prévue à l'article 95 amendé de la Constitution et de ses conséquences. Cette question constitue un débat où tous les libanais se considèrent d'instinct comme parties prenantes.

Et pourtant il y a bien lieu de garder la tête froide et d'essayer de marquer une cohérence logique dans ce débat. Et tout d'abord séparons bien le discours constitutionnel du discours politique.

Que dit la Constitution c'est-à-dire le texte de droit objectif qui doit être source et référence de tout débat constitutionnel et politique dans une démocratie normale ? L'article 95 de la Constitution, amendé par la loi constitutionnelle du 21/9/1990, a bel et bien disposé sur trois plans:

- La compétence de la formation de la commission nationale de l'abolition du confessionnalisme qui est du ressort du seul Parlement élu sur une base paritaire entre Musulmans et Chrétiens – c'est à lui que revient la mission de prendre les mesures visant à la réalisation de l'abolition du confessionnalisme. Présidée par le Président de la République, cette commission comprend le Président de la Chambre des Députés, le Président du Conseil et des personnalités du monde politique, culturel et social.
- La mission de cette commission. L'alinéa 2 de l'article 95 de la Constitution a bien déterminé les missions de cette commission à savoir l'étude et la proposition des moyens assurant l'abolition du confessionnalisme ainsi que leur soumission à la Chambre des Députés et au Conseil des Ministres et la poursuite de l'exécution du plan intérimaire.
- La phase transitoire.

Qu'est- ce donc que la phase transitoire si souvent citée à l'article 95 de la Constitution ? Les derniers alinéas de ce même article l'ont définie comme suit :

« Au cours de la phase transitoire :

- a. Les communautés seront représentées de manière équitable dans la formation du gouvernement.
- b. L'abolition de la base de la représentation confessionnelle et l'adoption de la spécialisation et de la compétence dans les postes publics, la magistrature, les institutions militaires, sécuritaires, les établissements publics et mixtes conformément aux exigences de l'entente nationale à l'exception des postes de première catégorie ou de ceux équivalents à la première catégorie lesquels resteront à égalité entre les Chrétiens et les Musulmans sans consécration de tout poste à toute communauté et en respectant les principes de la spécialisation et de la compétence ».

On peut donc conclure de l'analyse de l'article 95 de la Constitution que les députés réunis à Taëf se sont engagés à assurer l'amendement constitutionnel de l'ancien article 95 qui reflétait bien la sagesse des premiers constituants et d'intégrer des mécanismes propres à l'abolition du confessionnalisme politique au Liban. Ainsi le Parlement peut à la majorité simple – et non à l'unanimité – former cette Commission selon les dispositions établies. Est-ce à dire que le Président de la République et le Président du Conseil, arguant de toute raison, pourraient ne pas se joindre à cette Commission ? La Constitution n'a prévu aucune disposition particulière à ce sujet. C'est dire que toute décision inappropriée est de nature à susciter une crise constitutionnelle et politique dont, par exemple, la convocation des députés par le Président de la Chambre pour la formation de cette Commission à condition bien sûr d'être assuré de la majorité parlementaire requise pour emporter le vote.

Ainsi donc également il est clair que le texte constitutionnel a utilisé deux termes différents pour démarquer la mission de la commission nationale de celle de l'état actuel des choses. Dans le premier cas c'est le terme intérimaire qui a été utilisé – soit donc les résultats auxquels parviendrait la commission, ne sont pas ceux nécessairement appliqués actuellement dans ce que l'article 95 dénomme la phase transitoire. Est-ce à dire que la répartition équitable des charges entre Chrétiens et Musulmans est une exigence constitutionnelle ou non pour la commission nationale de l'abolition du confessionnalisme. Ceci sans compter nombre d'autres questions brûlantes que la Constitution, dans la hâte des participants à Taëf, n'a pas clarifiées ou abordées. Pour n'avoir pas été suffisamment alertes et précautionneux, les députés réunis à Taëf, ont ainsi ouvert la voie constitutionnellement à un formidable

débat où tout dérapage, excès ou réserve, est de nature à susciter une crise constitutionnelle et politique d'une extrême gravité. Et c'est pourquoi le discours constitutionnel qui devrait rester dans sa cohérence logique d'identification et d'application des dispositions constitutionnelles comme cela devrait être dans les systèmes démocratiques sagement enseignés dans les facultés de Droit déborde instantanément – et pourrait-on dire instinctivement – en un discours politique plein de dits et de non-dits.

Car le propre du discours politique libanais est de viser à se présenter comme une cohérence naturelle de bien entendus alors que l'arbre cache une forêt de sous-entendus et de méfiances. Il est évident en effet que tous les sujets d'ordre public n'ont pas la même sensibilité ni la même consistance par rapport aux citoyens. Et celui du communautarisme est particulièrement grave au Liban car il est la résultante d'une évolution naturelle de plusieurs siècles de cette société libanaise qui a été capable, au cours des quatre derniers siècles, de se constituer à partir justement de sa solidarité communautaire. Ainsi la société libanaise dans toutes ses composantes religieuses, politiques, culturelles et surtout économiques et sociales, a précédé l'établissement de l'État. Celui-ci, dans sa Constitution même, n'a fait que reconnaître le patrimoine humain de cette société. C'est dire qu'aborder l'abolition du confessionnalisme dans une perspective uniquement constitutionnelle suscite d'emblée une interpellation politique pour identifier les voies d'une pareille option qui pourrait déboucher rapidement sur une aventure politique aux conséquences imprévisibles. Pourquoi ? Parce qu'au-delà de la tentative de dépasser la simple répartition confessionnelle des responsabilités publiques, il est possible d'arriver rapidement aux éléments constituants de cette société en s'attaquant à des ossatures historiques qui, qu'on le sache ou non, sont bien plus profondes et stables que les institutions politiques elles-mêmes. Ainsi, par exemple, la chute de l'État, entre 1975 et 1990, n'a pas conduit à une chute de la société libanaise qui a su trouver dans ses racines les ressorts de la survie.

Ceci ne revient pas à dire que cette société libanaise doit rester dans une situation de défense passive de ce qui peut être considéré comme privilège ou héritage dépassé. Travailler avec les hommes et pour les hommes reste incontestablement la plus noble et la plus ingrate des missions. Et l'intelligence libanaise – ou ce qu'il en reste – devrait bien considérer avec sérieux les alternatives du progrès de nos institutions. Les députés réunis à Taëf, ont adopté, avec une grande légèreté et de leur propre initiative, des amendements constitutionnels dont il n'est pas tout à fait certain qu'ils en aient mesuré la gravité puisqu'ils ont transféré et renforcé des pouvoirs au lieu de les équilibrer. Et, puisque nous sommes en plein débat sur l'abolition du confessionnalisme – débat suscité incontestablement pour des raisons politiques spécifiques qui n'ont rien à

voir avec – gardons la tête froide et éclairée pour ne pas oublier que si Rome respectait déjà les dieux en Orient il y a plus de deux mille ans, – gageons qu’il faudrait une autre grandeur politique que celle des temps actuels pour pouvoir transmuier l’histoire et le patrimoine en un simple évènement politique du quotidien. Car c’est le propre des politiques en crise ou en déclin que de susciter des questions d’une haute gravité historique pour tenter d’occulter leur incapacité de servir le citoyen et de répondre à ces défis qui tourmentent profondément et la société et la politique du Proche-Orient actuel.

BIBLIOGRAPHIE

- Churchill, C. H. (1853). *Mount Lebanon – Ten years residence from 1842 to 1852*. London: Saunders and Otley.
- Churchill, C. H. (1862). *The Druzes and the Maronites under the Turkish rule from 1840-1860*. London: Bernard Quaritch.
- De Tott, F. (1784). *Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares* (4 vols.). Amsterdam.
- De Vogüé, M. (1860). *Les évènements de Syrie*. Paris : Douniol.
- Mallat, H. (2014). *Le Liban : Émergence de la liberté et de la démocratie au Proche-Orient*. Paris : Geuthner.
- Pacha, A. J. (1890). *Histoire de Jawdat* (Vol. 1). (A. Q. El Dana, Trad.). Éd. Jaridat Bayrüt (436 pp.).
- Roger, E. (1664). *La Terre sainte, ou description topographique très particulière des saints Lieux & de la terre de promission*. (E. Kattar, Éd.). Paris : Antoine Bertier.
- Volney, C. F. (1959). *Voyage en Égypte et en Syrie*. (J. Gaulmier, Éd.). Paris, La Haye : Mouton & Co.

VILLES HÉTÉROTOPIQUES : UNE HÉTÉROLOGIE CULTURELLE

Joseph NASR

Université Saint-Esprit de Kaslik

Abstract

Living in a city that no longer belongs to its inhabitants, indicates, far beyond a spatial fragmentation, a kind of segregation and gentrification. Nowadays, the danger of erasure and loss of trace is imminent, and thus the discourse of the memory laden with oblivion becomes essential.

Ruin as synonymous with the invisible, disappearance, lack, emptiness, the place of the possible, the out-of-place, the non-place, and, as a phenomenon of the appearing and the unrepresentable will open up the field to question the Other and the different.

The problematical issue of the foreign and heterogeneous Other as a necessary otherness, generates a new and different dimension of the city of today: the city remains a dynamic concept, a mystery.

Habiter une ville, c'est habiter une ville en métamorphose, qui se forme, se dé-forme, (se) ré-apparaît, (se) dis-paraît, re-naît, se dé-s-ordonne, se dé-compose, « se désintègre », « se déstructure »¹. Une métamorphose va engendrer une continuité organique comme substance d'un enchantement possible. Tout change constamment, l'homme et sa ville sont en évolution permanente, toute nouvelle forme qui surgit vient après, renaît sous une autre forme et se re-compose différemment. Elle existe d'une certaine manière à partir de quelque chose qui était déjà là. La ville est mise à notre disposition telle une œuvre d'art. Jamais achevée, jamais parfaite, elle représente la fragilité poussée à son paroxysme. Quand une œuvre d'art répond à des exigences de perfection esthétique, elle s'isole du monde, entièrement anesthésiée et devient objet du musée. Le musée devient dès lors un lieu fermé, coupé du monde, dans lequel les œuvres d'arts exposées se sont transformées en objets inertes.

Habiter d'une certaine manière une ville, c'est rendre possible le rêve et l'imagination, c'est donner vie à un être ensemble, donc à un partage. Ce vivre ensemble est un savoir-être-habitant, là où je vis, où il y a possibilité d'être dans le monde. Une ville, comme une œuvre doit accéder à l'intemporalité. Dans *Des espaces autres*, Michel Foucault nous rappelle que « les musées et les bibliothèques sont des hétérotopies dans lesquelles le temps ne cesse de s'amonceler et de se jucher au sommet de lui-même » (Foucault, 1984, p. 46-49). Ces lieux « autres » sont des lieux d'un devenir de limites dépassées ou des lieux d'un état de crise, voire des contre-lieux « étrangers les uns aux autres » (Foucault, 1994, p. 758). L'hétérotopie serait la résultante de la clôture d'un lieu. La ville d'aujourd'hui marque l'entrée dans l'hétérotopie.

Il faut réinventer la ville, l'imaginer comme un lieu de liberté, une véritable œuvre d'art qui ne naît pas pièce de musée mais qui naît dans un lieu de citoyens, d'us et coutumes. Il s'agit de nos jours de repenser la fabrication de la ville : re-architecturer, re-cycler, ré-inventer, ré-utiliser, ré-générer, ré-investir, re-crée nos milieux habités par un dialogue fécond entre passé, présent et futur. Son

1. Edgar Morin, dans un article intitulé « Éloge de la métamorphose », publié dans *Le Monde* le 9 janvier 2010, reprend le thème de la métamorphose, et écrit : « dans toute métamorphose de la nature, qu'est-ce qui est en jeu ? C'est toujours quelque chose qui se désintègre, qui se déstructure pour renaître sous une autre forme » (Morin, 2010).

intemporalité va permettre de donner naissance à un monde de l'ouvert, dans un rapport intime avec son habitant.

Mais la ville, telle conçue aujourd'hui devient un véhicule d'une modernisation inquiétante. Habiter la ville dans cette « culture de congestion » témoigne dans les mégapoles de nos sociétés contemporaines de véritables tendances hétérotopiques² de ségrégation et de gentrification, montrant une hétérologie³ culturelle en puissance. De nouveaux phénomènes vont exprimer le pouvoir de penser une forme d'anthropophagie socio-culturelle. Anthropophagie signifie que l'homme civilisé ne s'oppose plus à l'idée de cruauté ou à ce qui est sauvage. Le « barbare » va pouvoir ajouter un mérite à l'homme qui perd sa nature humaine s'il ne participe pas à la dévoration des cultures. La dévoration et la disparition des cultures seraient désormais tolérées. Un tel concept d'incorporation va ponctuellement modifier l'état et la structure organique de la ville de manière arbitraire et rapide. Le cheminement auquel obéit cette conception n'est autre que le principe de la métastase qui menace le corps après quelques multiplications et propagations de cellules dérégées, de façon anarchique, incontrôlée et souvent immédiate. Ce corps est en train de subir des altérations et des mutations qui ne cessent de coloniser d'autres environnements pour se reproduire à l'infini afin de créer un dérèglement total et irréversible.

Une hétérochronie⁴ se définit tel un changement radical qui va affecter les durées et la vitesse de l'ontogenèse de la ville : dilution des limites dans la ville, disparition des frontières, étalement et éclatement des formes urbaines, disparition des lieux vécus et intimes dans la ville, apparition de la monocentralité urbaine, déplacement des centralités, discontinuités et fragmentations territoriales, refus du

-
2. Hétérotopie (du grec *topos*, « lieu », et *hétéro*, « autre » : « lieu autre ») est un concept forgé par Michel Foucault dans une conférence de 1967 intitulée : « Des espaces autres ». Il y définit les hétérotopies comme une localisation physique de l'utopie.
 3. Qui présente une structure différente de celle des parties environnantes. Qui provient d'une autre espèce. Relatif à des corps différents mais susceptible de se transformer les uns dans les autres. Un fragment de gène dans un organisme hôte qui ne possède pas naturellement le gène ou son fragment.
 4. Le Grand Larousse de la langue française donne la définition suivante de hétérochrone : (de *hétéro* – et de – *chrone*, du gr. *khronos*, temps ; 1877, Littré, en pathologie, à propos d'une production qui se fait à une époque où elle n'apparaît pas normalement ; sens actuel, XXe s.). Se dit de deux neurones de chronaxies différentes, c'est-à-dire dont les temps de réaction ne sont pas identiques. Hétérochronie (de *hétérochrone* ; 1877, Littré). Différence de développement, dans le temps, des organes les uns par rapport aux autres.

phénomène d'hybridation urbaine, création de banlieues tristes symboles du mal de vivre et d'insécurité, explosion démographique, formation des milieux habités en dégénération où aucune forme d'habitabilité n'est possible, périphérisation des espaces résidentiels, fragmentation socio-spatiale et ségrégation, démultiplication et perte des identités, disparition des traces et de toute valeur historique, création de territoires identitaires, explosion de l'échelle des bâtiments, éclatement des centres-villes, création des villes mortifères, inhospitalité des villes, disparition de toute forme d'altérité et de la valeur de mémoire, dégradation de tout monument présent dans la conscience des générations.

Par conséquent, appert le phénomène de l'hétéromorphose⁵, par lequel un autre organe morphologiquement et physiologiquement différent par sa nature, va se former de manière non naturelle.

Hétérotopie, hétérologie, hétérochronie, hétéromorphose, sont la matière profonde d'un véritable lieu « autre », « opposé », « contraire » ou « différent ». L'hétéro pourra se traduire par cette absence d'unicité, de chronologie, de forme. Et comment pouvoir habiter la ville si nous avons besoin de lieu pour habiter le monde ?

Ce processus d'incorporation des éléments extérieurs ou étrangers dans la structure même de la ville suggère l'impossibilité de faire monde, de faire ville, de faire milieu humain organique et signifierait ainsi une dégradation de son corps. Désormais incapable de se mettre en relation avec son milieu de vie, la ville n'est plus vécue comme une réalité vivante dans son rapport à son environnement, ni comme signification anthropologique, ni comme une spatialité d'un système des lieux de sensation, mais comme un « corps objet » dissocié de la vie, inanimé et décomposé.

Dans cette nouvelle dynamique culturelle liée à une morphologie sociale de la ville, l'homme « civilisé » d'aujourd'hui appartient à un monde de « culturalisation » et de déréalisation dans la rencontre et la dévoration des cultures. Il est désormais un être sauvage, un être barbare issu d'une civilisation techno-industrielle et demeure un étranger appartenant à une logique mécanique. Son devenir-humain réside dans sa volonté de dévorer indéfiniment l'autre et de partager sa culture en le déchiquetant et en le mangeant cru. Tel l'anthropophage qui dévore du vivant pour rester vivant, en mettant en exergue une philosophie d'esthétisation qui serait un phénomène de métamorphose. La ville comme

5. Anomalie de la régénération chez les invertébrés. L'organe qui se reforme diffère de celui qui avait été amputé.

organisme vivant (machine à dévorer) est un monde en formation, toujours en cours d'évolution et jamais entièrement formé ni fini.

La « ville générique » de Rem Koolhaas est incontestablement l'un des principes les plus complexes destiné à créer une nouvelle identité. Un ensemble de mutations vont engendrer un genre différent d'architecture. Accélération, vitesse, chaos, amnésie, permettent de faire surgir la forme de nos mégapoles et de nos sociétés contemporaines. La réaction à cette forme d'hétérogénéisation est la création des « villes génériques » qui s'autodétruisent pour ensuite être détruites et rebâties.

La ville contemporaine, « générique » tend à devenir un mode de consommation et un modèle politique de repli sur la sphère privée, non pas celle fondée « par des hommes en mouvement, prêts à repartir » mais une ville contrainte à un *luxe* qui refuse la possibilité d'ouverture sur l'extérieur et toute communication. Ce nouveau genre de ville stérilisée, isolée du monde est une ville « muséifiée », hors-temps, hors-espace ; sa représentation esthétique n'est plus une image d'ouverture ni de métamorphose, mais une image désacralisée de sa valeur d'origine : attachement, enracinement, immutabilité, permanence, stabilité, accumulation, conservation, juxtaposition, lieu d'exil, solitude, isolement, enfermement.

L'isolement et l'enfermement de la ville contemporaine la transforment en un grenier de luxe, là où l'architecture devient objet d'art où les habitants sont classés par catégories, les activités répertoriées selon la classe sociale, le domaine public partagé sous condition, l'accès aux clubs contrôlé et interdit aux non-résidents, l'espace collectif (rues, parcs, trottoirs, places) privatisé et clôturé, l'ensemble résidentiel contemporain fermé et vidéo-surveillé. Le visage de la ville est désormais désacralisé, l'artifice a été intégré dans la réalité. Cet imaginaire psychotique génère une ville « réservée » au regard émerveillé de son visiteur ; elle demeure fragile et précieuse. Muséifiée, elle devient un lieu autocratique où s'expose et s'enferme toute forme de désir.

La ville-musée est aujourd'hui par essence détachée de son contexte et séparée de la vie. Faire ville-musée est une volonté d'octroyer à la ville une valeur esthétique séparée du monde, une intimité fermée sur l'autre, soit par un patrimoine fossilisé, donc non vivant et qui ne présente aucune possibilité de réadaptation, de mutation ou d'évolution, soit par des tours futuristes climatisées qui n'offrent aucune forme d'habitabilité et de possibilité, où règne la technique et où toute volonté de découvrir un ailleurs est vaine. L'homme est maintenu dans sa bulle ; les façades de ses constructions sont devenues de plus en plus étanches et son architecture, symbole iconographique, est conservée quelque part dans une

ville-cimetière, une ville-musée à l'image d'un corps embaumé afin d'être préservé.

Le musée se définit ici, non comme un cabinet de curiosités⁶, mais comme un cimetière universel, une sorte de musée-cimetière coupé de la vie, du peuple et de la rue, invite l'habitant à « inhabité » sa ville hétérotopique, rendue stérilisée et muséifiée. Les cimetières-musées participent à cette forme de conservation et de muséification, donc d'accumulation des corps à l'infini, là où le recueillement des visiteurs devient difficile et où les vivants sont rares. Les cimetières habités par des morts irremplaçables constituent un lieu d'enfermement et d'accumulation. L'habitant de ces territoires, comme une forme d'anti-ville transformée en un dépôt d'œuvres et de cadavres, est conservé dans sa bulle. Cette ville hétérotopique permet en même temps le repos et la conservation du corps-occupant et aussi sa disparition mécanique, d'où l'absence de lieux de souvenirs. Les espaces où il y a possibilité de se souvenir ont disparu. Conserver sans souvenir est l'idéal modèle des villes-musées.

Nos villes-musées-cimetières se situent entre deux pôles, celui où les monuments se situent entre agonie et soin d'une part et celui où ils sont conservés en tant que corps inertes d'autre part.

L'hôpital représente explicitement cette forme de thérapie industrialisée qui fonctionne comme une machine artificielle à guérir. Le malade devient une machine biologique et la maladie un instrument économique et scientifique. Être dans la ville aujourd'hui constitue aussi une nouvelle manière d'habiter le monde: la globalisation de la culture corporelle et les moyens de thérapie créent un monde incertain sans intimité, une étrangeté inquiétante de l'espace et du corps, la création d'hyper-espaces protégés et protecteurs, la réduction des individualités, la chosification de l'habitant et de son habitation, l'universalisation du « panoptisme »⁷ spatial et numérique, la conception de lieux publics d'ordre et de

6. Les cabinets de curiosité que l'on trouve dès le XVI^e siècle en Europe, sont considérés comme les ancêtres des musées en général et des musées d'histoire naturelle en particulier.

7. Imaginée à la fin du XVIII^e siècle, une prison qui influencerait sur le comportement des prisonniers a été réfléchi par le philosophe Jeremy Bentham. Il développe le concept de la surveillance et tente d'élaborer les plans d'une prison « idéale » où l'invisibilité du gardien est primordiale. Michel Foucault avait pris appui dans ses recherches sur le Panoptique de Bentham. Dans *Surveiller et punir* (1975), il estime que cette « visibilité organisée entièrement autour d'un regard dominateur et surveillant » est au cœur du modèle disciplinaire moderne et des outils liés à l'utopie sécuritaire des sociétés modernes : caméras de surveillance, passeports biométriques, les fichages numériques.

pouvoir absolu. L'habitant codifié, devenant un être identique à d'autres, habite une machine hospitalière qui lui est étrange et mécaniquement immaîtrisable.

Cette machine hospitalière prétend « tout voir », « tout contrôler ». Les fonctions exercées et l'aménagement exigé rendent impossible l'interchangeabilité des espaces habitables, ce qui les rend étranges par rapport à un cadre naturel. L'existence d'un certain ordre commun est primordiale ; les hôpitaux sont tous semblables, leurs chambres et leurs couloirs sont identiques et l'ensemble du personnel habillé de blanc.

La ville-hôpital présente cette forme d'asepsie urbaine et de laïcité formelle où une accumulation d'habitants dans des architectures enfermées dans la *Bigness* (Koolhaas, 2011, pp. 29-42) génèrent un lieu séparé du monde – « *confondre les malades dans un même lieu, c'est les détruire les uns par les autres* » (Diderot, 1751-1772, pp. 171-172), écrit Diderot. Les espaces deviennent davantage imperméables et impersonnels. Une fois franchie la limite de l'hôpital, le malade devient objet de la médecine et est contraint à respecter le monde de la maladie ; il devient un être d'angoisse, de crainte, de douleur, de solitude. Entre la crainte de « rentrer », la peur d'« y rester » et l'espoir d'« en sortir », le malade reste un sujet observé. Sa visibilité demeure permanente et le pouvoir de surveillance automatisé et désindividualisé reste invisible.

La ville, quant à elle, doit avoir la fonction de soigner *epimeleia* et *therapeia* et non d'offrir un abri pour le mort. Elle est confrontée comme un hôpital à éradiquer toute forme de dysfonctionnement et à se transformer en une « machine à guérir ». L'hôpital moderne élabore des protocoles, des procédures et des stratégies médicales qui déshumanisent le corps malade ; la ville contemporaine fait l'éloge de la machine à mobilité, de la machine politique et numérique qui transforment son habitant sensible en un habitant instrumenté. Une métaphore sur la déshumanisation d'une société gouvernée par machines et nouvelles technologies fabrique un habitant qui apparaît sous une forme aseptisée et déshumanisée. Plus le social se médicalise, plus la médicalisation de la ville devient dangereuse. La ville trace cette limite infranchissable entre le « faire soigner » et le « faire société ». L'hôpital théologique et caritatif d'autrefois s'inscrit aujourd'hui dans un réel qui fait l'éloge de la mécanisation de la médecine, à tel point que médecine et maladie finissent à dilater l'écart qui les sépare.

Penser la ville-musée, la ville-cimetière, la ville-hôpital, c'est se trouver au cœur d'une cité qui réfléchit l'instrument et qui fabrique des conditions d'isolement. L'habitant dans ce milieu vit dans un profond sentiment d'isolement, son espace urbain conçu par bulles ne permet aucune possibilité de rencontre et d'échange heureux et n'implémente pas non plus d'expérience de joie. Un tel

milieu aseptisé espère l'impossible ou le difficile décloisonnement de l'habitant. C'est dans l'inquiétude de nos villes qui se transforment en de grands musées, cimetières ou hôpitaux que le « vivre » et l'« habiter » vont se dilater et se contracter de manière constante et fragile.

Le concept panoptique s'impose dans ce modèle social disciplinaire. Le panoptisme existe dans toutes les strates de la société, tel un schéma idéal et un dispositif ingénieux des espaces publics de la discipline qui exigent un échange non pas social ou corporel mais, particulièrement numérique et visuel. Dans *Surveiller et punir*, Michel Foucault développe le concept de la surveillance constante et universelle où l'homme est continuellement visible par l'autre. S'agissant du concept de surveillance et d'isolement, les *gated communities* (communautés fermées) se développent dans notre monde démocratique comme une sorte de sphère protectrice de ses habitants : elles se composent d'immeubles, de quartiers et de zones fermées qui sont à la fois des espaces surveillants et surveillés, protégés et protecteurs. Dans *Désastres urbains, les villes meurent aussi*, Thierry Paquot récuse la viabilité des *gated communities* comme « objet urbain » ou « grand projet inutile » (Paquot, 2015, pp. 131-145) découpés dans le tissu des métropoles. La ville, qui autrefois était source d'ouverture, de rencontre avec l'autre, est devenue une juxtaposition d'espaces privés qui contribuent au « désastre urbain » et se développent au nom de la tranquillité et de la sécurité.

La fabrication d'une autre ville à l'intérieur de la ville interroge un monde où les partages sont de l'ordre de l'impossible ; elle astreint l'habitant à une acclimatation, à une appropriation d'un territoire créé qui ne cesse de générer des phénomènes d'étrangeté vis à vis de son environnement humain et bâti. Cette ville-hôpital équipée par un réseau d'appareillages sophistiqués présente une intrusion massive d'ordre politique, social, économique et technique, une forme d'expropriation de soi. Les règles de déontologie médicale se multiplient, la ville cherche à se médicaliser, le social devient davantage difficile à pratiquer.

Cette notion renvoie à celle d'une juridiction localisée, avec comme exemple le phénomène de la confiscation de la ville où des « marqueurs de territoires » ont imposé un « vivre ensemble » privé. Dans ces segments de ville, la problématique de l'identité forcée est présente : la clubbisation de la ville. Dans la mesure où l'espace public et l'espace commun permettent des processus de création, le territoire va mettre en jeu des stratégies identitaires déracinées de leurs contextes. Le lieu devient un « espace-club » où le citoyen a disparu, laissant place à un consommateur condamné au nouveau et à l'éphémère. La ville, dès lors, est confisquée ; l'idéal urbain d'un club pour riche n'était plus la ville mais plutôt la fin de la ville, la mort de la ville. Une confusion entre centre-ville et mall interroge la différence entre une volonté de devenir le centre, d'une part, et la ville qui se nourrit

de l'absence du centre, d'autre part. Le phénomène de gentrification et d'embourgeoisement crée une appropriation territoriale qui a pour objectif de séparer ce qui est différent, hétérogène et étrange. La synergie entre l'identité et la création d'un nouveau autre n'est plus possible. La ville est territorialisée : le partage, l'éthique, la rencontre, le singulier – indispensables pour rendre le monde habitable – n'ont plus lieu. La ville « muséifiée » ou clubbisée devient isolée du monde par une volonté d'inventer une identité et faire ville exclusive. Son enfermement et son isolement dans un imaginaire psychotique dévoilent le mal-être de la ville : Une ville-musée donnée au regard admiratif de son « habitant » visiteur.

Cette procédure mécanique représente le concept ultime de la fabrication de nos « villes génériques », en niant complètement la stratégie tactique d'une architecture proche du corps, émotionnelle, sensuelle, évolutive et perméable. L'approche spatiale kinesthésique qui privilégie le toucher et met en œuvre des phénomènes liés aux sens de l'homme, de son architecture et de son temps, laisse place à des moyens technologiques en constante évolution. Des « prothèses technologiques » (Biagini, 2012, pp. 8-9) sensibles font leurs apparitions et transforment la ville en un organisme hétérochronique qui semble être doté de formes, de techniques, d'identités et d'âges différents.

Par conséquent, il faut se pencher à interroger différemment le paradigme de l'hétérologie pour devenir un concept fécond. La pensée de l'hétérologie – la science de tout autre –, naturelle à la société vise une relation à l'altérité et interpelle une diversité sociale. Dans une ville il y a physiologiquement régénération et régression de manière constante à travers synergie et antagonisme de ses différentes composantes, créant un conflit entre les corps étrangers et l'existant : fragment de ville, rupture, limite, frontière, dichotomie, instabilité, séparation, expansion, violence, misère. Ces organes parfois évolutifs, hybrides, inutiles, artificiels, virtuels, fonctionnels, vont agir comme des troubles et des déviations d'une régénération de la ville, ils vont participer à sa survie et vont devenir susceptibles de faire disparaître l'autre et de se transformer les uns dans les autres. Cette mise en scène hétérologique doit marquer un paradigme philosophique des logiques d'évolutions : construction-destruction, mutation-métamorphose, dissolution-reconstruction, reconversion-transformation, inquiétude-tranquillité. Ce spectre hétérologique dont la présence se manifeste à travers une forme de disparition en formation, va engendrer par altération et mutation de nouvelles logiques de transformations et d'évolutions capables d'agir comme des troubles pour régénérer des milieux.

Dans cette optique d'incorporation que la ville va se former et suivre le phénomène d'autogénèse. Un tel acte implique en même temps construction et

destruction, intériorisation et extériorisation ; elle détruit et fait disparaître l'Autre en l'incorporant pour se construire et simultanément, elle détruit une partie de ses propres organes pendant l'incorporation de l'Autre. Notre société contemporaine présente cet appétit frénétique qui ne peut être rassasié ; elle se dévore elle-même en dévorant l'autre qui lui devient propre. L'incorporation serait idéalement présentée comme une forme de consubstantialité de différentes substances organiques. Faisant désormais partie intégrante du corps de la ville, les organes vont participer à sa vie, à sa survie, à sa destruction, à sa disparition ou à son apparition. Le phénomène apparition-disparition devient la substance de tout apparaître.

Dans cette mise en place de forme d'altérité des corps étrangers et parfois expulsables que l'homme doit assumer le risque d'un habiter ensemble *éthiquement* la ville et d'envisager l'existence des nouvelles formes d'habiter. L'architecture et la ville deviennent non seulement un art de fabriquer des établissements humains, mais également une attitude envers les autres et dans le monde, un comportement habituel, une façon de se positionner devant l'existence, une façon de vivre, une façon de demeurer de l'homme, une manière d'habiter en relation avec un lieu.

BIBLIOGRAPHIE

- Biagini, C. (2012). La revanche de l'austérité. *La Décroissance*(90).
- Diderot, D. (1751-1772). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris : Flammarion.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Architecture, mouvement, continuité* (5), intervention lors de la conférence aux Cercles d'Études Architecturales, Tunisie, 14 mars 1967.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*. Paris : Gallimard.
- Guilbert, L., Lagane, R., & Niobey, G. (Éds.). (1989). *Grand Larousse de la langue française* (t. 3), ES-INC. Paris : Larousse.
- Koolhaas, R. (2011). *Junkspace : Repenser radicalement l'espace urbain*. Paris : Payot.

- Paquot, T. (2015). *Désastres urbains : Les villes meurent aussi*. Paris : La Découverte.

PEACE AND PLURALISM IN THE SONG OF FAIRUZ

Kenneth S. HABIB

California Polytechnic State University, San Luis Obispo - USA

Abstract

Lebanon has been a special site of cultural diversity and interconnection since ancient times. The related cosmopolitanism has reflected multifaceted social reality proceeding from religious, political, ethnic, linguistic, and artistic dimensions of life among others. The consequent juxtapositions of social spaces and of sonic realms can be heard in daily life, but social contentment and even coexistence more generally have at times been dislodged by painful struggle and strife. A compelling way that Lebanese and Arabic speakers in general have found affirmation of their commonalities has been through the song of the iconic singer, Fairuz and the Rahbani family of composer-poets with whom she has worked so closely. Engaging the diverse socio-religious constituencies of Lebanon and the larger region, many Fairuz songs contain multiply interpretable lyrics with universalistic spiritual themes. With

their appeal to wide-ranging audiences at expressive, performative, emotional, intellectual, and symbolic levels, the songs have helped to bridge the gap between social divides that for primarily political and economic reasons have sometimes manifested along religious lines. For many in the audience, the songs have provided relief from distressed and divided social spaces, and have represented a sanctuary of peace and pluralism with other communities.

INTRODUCTION

A small place with a giant history, Lebanon has been a special site of cultural diversity and interconnection since ancient times. The related cosmopolitanism has reflected multifaceted social reality proceeding from religious, political, ethnic, linguistic, and artistic dimensions of life among others. In many cities of contemporary Lebanon, for example, one can see mosques and churches in proximity to each other and hear the corresponding sonic mixtures of the call to prayer and ringing steeple bells. However, the juxtapositions of social spaces and of sonic realms have not always been problem-free, and even coexistence more generally has at times been challenged and dislodged by painful struggle and strife.

A compelling way that Lebanese and Arabic speakers in general have found affirmation of their commonalities and interdependence has been through the song of the iconic Lebanese singer, Fairuz (b. 1935). Her strong connection with multiform audiences has coincided with her intimate relationship with the Rahbani family of composer-poets with whom she has worked on a nearly exclusive basis. The original two of them, Assi Rahbani (1923-1986) and Mansour Rahbani (1925-2009), working together as the Rahbani Brothers, conceived and realized a unique and powerful musical art for which they found in Fairuz an ideal match. Engaging the diverse socio-religious constituencies of Lebanon and the larger region, many Fairuz songs contain multiply interpretable lyrics with universalistic spiritual themes. With their appeal to wide-ranging audiences at expressive, performative, emotional, intellectual, and symbolic levels, the songs have helped to bridge the gap between social divides that for primarily political and economic reasons have sometimes manifested along religious lines. For many in the audience, the songs have provided relief from distressed and divided social spaces, have represented a sanctuary of peace and pluralism with other communities, and have underscored tolerance and affirmation of difference between them.

PRAYER AND SPIRITUALITY IN SONG

In 2002, Mansour Rahbani indicated that the Rahbani Brothers consciously included prayer in all of their musical plays: “Yes, and every play of ours has

something related to prayer. Assi and I had this idea that in every work we should include prayer because every work would be blessed” (personal communication with the author, Antelias, 2002). Indeed, some of their most popular songs expound potentially universalistic religious themes with references to God, prayer, repentance, immortality, and other spiritual subjects. By 1974, Joseph Obeid had identified 86 songs as having some specific link to prayer and had found that:

يقول الكثيرون: عندما نسمع فيروز تغني نُحسّ بمناخٍ قدسيّ يحيط بنا، نشعر بجوّ صلاة
يكتنفنا ويخترق ضلوعنا، يلقنا بقوةٍ وعنفٍ ويحملنا على الصلاة. ذلك لأنّ الاغنية الفيروزية
هي، بحدّ ذاتها، صلاة.

Many say: When we hear Fairuz sing, we sense a holy abode encompassing us, we perceive an atmosphere of prayer embracing us and penetrating our breasts, connecting us with strength and fierceness, and inducing us to prayer. That is because the Fairuzian song, in itself, is prayer. (Obeid, 1974/1998, p. 139)

My much later investigation also confirmed that many in her audience consider her voice to be prayer-like (Habib, 2005), and Fairuz herself indicated that she considers her singing like prayer: “If you look at my face while I am singing, you will see that I am not there, I am not in the place... I feel art is like prayer. I am not in church but I feel like I am” (MacFarquhar, 1999).

Fairuz was born to a Syriac Catholic father and a Maronite Catholic mother (Trad and Khalifa, n.d., p. 9), and a clearly religious aspect of her career can be seen in her presentations of hymns and other material for Christmas and in her traditional chanting for Good Friday (*al-jum`a al-ḥazīna*, i.e., Sad Friday) services during Easter season at various churches over the years. Relatively early recordings of this work include the albums, *Good Friday: Eastern Sacred Songs (al-jum`a al-ḥazīna: tarānīm dīniyya)* from 1962 and *Christmas Hymns (tarātīl al-mīlād)* from 1965. These events became interreligious gatherings attended by Christians and Muslims coming together to celebrate something meaningful to each of them. Jews presumably would have joined in these assemblies as well before largely emigrating with the increasing pressures of the Six Day War (1967), the Lebanese Civil War (1975-1990), and the Israeli occupation of southern Lebanon (1982–2000).

A number of Fairuz songs speak of churches, mosques, and places of worship in general as well as of cities that are revered in different ways within the major Abrahamic religions. The album, *Jerusalem in My Heart (al-quds fī al-bāl)*, from 1972 is made up entirely of songs having themes that relate to Jerusalem, Palestine, and the Holy Land. Among them is the especially popular and critically acclaimed “The Flower of Cities” (“zahrat al-madā’in”), which explicitly invokes

prayer on behalf of Jerusalem, that weighty geographical nexus between Judaism, Christianity, and Islam:

لأجلك يا مدينة الصلاة أصلي
لأجلك يا بهية المساكن يا زهرة المدائن
يا قدس يا مدينة الصلاة أصلي

For your sake, oh city of prayer, I pray
For your sake, oh most beautiful of dwellings, oh flower of cities
Oh Jerusalem, oh city of prayer, I pray

“Give Me the Flute” (“a`tinī al-nāy”) was first performed at the 1964 Cedars Festival and is one of Fairuz’s most popular songs. It connects the past to the present through spiritual imagery that expressly concerns music. The Arabic lyric is an adaptation of an excerpt from “al-mawākib,” the poem of Kahlil Gibran (d. 1931), and refers to the nay (reed flute) in ways similar to the “Song of the Reed” or the opening of the celebrated “mathnawī” collection of poetry written in Persian by Jalal al-Din Rumi (d. 1273) some seven centuries earlier. Both poets interlink the nay and singing with the ethereal, mystical, and eternal. Like the voice, the breath-inspired nay carries long-standing spiritual associations, particularly in Sufi music, and the poetry employs imagery that conflates spirituality, longing, music, and the voice:

أعطني الناي وغنّ
فالغنا سرّ الخلود
وأنين الناي يبقى
بعد أن يفنى الوجود

Give me the flute and sing
For singing is the secret of eternity
And the wail of the flute remains
After existence passes away

MUSICAL PLURALISM

Much as text can be written and received as open to multiple interpretations and embraceable for its shared meanings among adherents of different religious and other backgrounds, music can similarly be composed and received with wide-ranging appeal stemming in part from a given pluralistic nature. Musical expression can be conceived of culturally diverse elements and traditions that

come together and work cooperatively so as to create something new, fresh, enlightened, and inspiring. In so doing, it might be considered as a new whole that amounts to more than the sum of its parts and that has a unique identity specifically tied to its constituent elements and how they fit together. This whole might not simply involve but also rely upon and need the diverse makeup that contributes fundamentally to its identity. Often complicating such an undertaking has been the apparent artistic challenge of achieving critical success given that many an attempt at musical hybridity or fusion has been perceived more like an arbitrary conglomeration of socio-musical ingredients than an aesthetic expression having its own coherent identity. Nonetheless, some of the exceptions on the world stage have been historic as has been the output of the Fairuz-Rahbani team. “Give Me the Flute,” for example, included an adaptation of part of the famous tango, “La Cumparsita,” and was carefully conceived of music making that joined cultures from distant places. The Rahbani Brothers were most adept in this regard both when they executed the composing themselves, as they did the great majority of the time, and when they broadened the creative bases of the repertoire by enlisting a guest composer, as they did with Najib Hankash in the case of “Give Me the Flute.”

While technical musical analysis of the Fairuz-Rahbani oeuvre and associated engagement of music theory are largely outside the scope of this essay, in brief, the musical aesthetics are rooted in Eastern Arab art music while also drawing significantly and in different ways upon European and American art and popular music, Lebanese folk music, and religious music¹. The final product often features carefully crafted hybridities and finely interwoven musical textures in what may be considered a modern, cosmopolitan, Lebanese style. Along these lines, the music often reflects careful passing use of polyphonic and harmonic textures in the otherwise monophonic and heterophonic contexts that are central to traditional Eastern Arab art music. Innovation also can be found in the treatment of the bassline in relation to the vocal and instrumental parts above it especially with respect to the interaction of the metric (*īqāʿ*) and melodic (*maqām*) modal systems. Other developments include the central role of the accordion and the extensive use of a large violin section and contrabass as found in many modern Arab orchestras. The careful attention to orchestration and the high degree of control over compositional and performance processes have reflected a particularly twentieth-century phenomenon in Eastern Arab art music that has come jointly with increased usage of scores and adapted instrumentation from Europe. In terms of personnel, the orchestra has comprised musicians from across confessional affiliations in the country. Pointing in 2002 to the diverse socio-musical forces

1. Detailed musical analysis can be found in my work elsewhere (e.g. Habib, 2005).

that he considered to be underlying influences on their work, Mansour Rahbani said: “We were influenced unconsciously by Arab music, and Byzantine, Syriac, Muslim, Turkish, Armenian, Assyrian. Also we were influenced by European music because we studied that” (personal communication with the author, Antelias, 2002).

AESTHETICS OF WAR

As A. J. Racy pointed out: “More than just a singer’s name, Fairuz is a concept whose connotations are ethnic and nationalistic as well as musical and poetic” (Racy, 1981, p. 36). Early in her career, Fairuz became a symbol of nation and of human rights among other things making artistic stands for Palestinians and Algerians in their respective national battles. Later, in the arguably more personal context of her own homeland, Fairuz’s phenomenal popularity only continued to rise with the Lebanese Civil War and the resultant spiraling of Lebanon into chaos and destruction. While the social fabric of her country unraveled, she somehow took a stand for everyman. Regardless of the myriad ideologies, factions, and rivalries associated with the conflict, Fairuz seemingly appealed to everyone without offending anyone. The catastrophic effects and infamous anarchy of the war left most Lebanese not only grieving for the injuries and deaths of family, friends, and compatriots as well as distraught by the destruction of property and infrastructure, but also frustrated by their apparent inability to rebound.

With the heretofore longstanding association between the Fairuz-Rahbani team and Lebanon, it does not surprise that their artistic presence would symbolically reflect something so nationally defining as the Civil War. They responded to the hostilities in a number of ways, one of which can be found in the 1976 album, *I Love You, Lebanon (b-ḥibbak yā lubnān)*. The collection features nationalistic and folkloric imagery and music alongside traditional art music including the muwashshah. The title song is musically traditional as it lyrically describes a love of nation that extends in all directions, that persists in the best and worst of times, that does not waver in the face of madness, and that pertains directly to the armed conflict. It references the demographic shift in Lebanon that resulted from the high number of Lebanese who fled the country to find safe haven elsewhere, and it addresses the value of the very soil of the place that Fairuz had come to represent.

The music and lyrics with their unreserved significations were embraced by Lebanese across religious, economic, and geographic boundaries, and Fairuz continued to resonate with people in new ways. There was a common symbolic meeting place at the icon of Fairuz. With factions splitting and forming along religious and political lines, with allegiances materializing and disintegrating, and with the great majority of Lebanese who remained in the country primarily aiming

to survive and to avoid the devastation, a common ground existed symbolically in Fairuz. Enemies would appropriate the same songs as their own, and while they disagreed with each other, apart from each other they agreed with the multivalenced artist-icon of Fairuz.²

A lyric, a tune, a song, or a musical icon can function as a cultural text that, at one level, means quite different things to the various people appropriating it and performing it in such a way as to carry meaning for them. In the context of one militia warring with another, where members of each are engaging in the performance of listening to the “same” text as a means of interpreting their own subjectivities and as a way of extending those subjectivities into the world, the text is dissimilar between them. However, at another level, the text is similar in both contexts as it is imbued with ideology and agency by those interpreting, employing, and performing it in personal, social, and political ways.

THE PEACE CONCERT

While Fairuz decided not to concertize in Lebanon during the Civil War, she continued to perform outside the country. Then after the war sputtered to a close, she emerged from her silence to perform the famous “Peace Concert” on September 17, 1994 at Martyrs’ Square (sāḥat al-shuhadā’), the site commemorating those who had been executed generations earlier for resisting Ottoman rule. Martyrs’ Square was on the Green Line between East and West Beirut – that area where vegetation grew in place of the destroyed and abandoned infrastructure that lie between the loosely and oftentimes poorly defined sides of the war, namely, predominantly Christian East Beirut and mostly Muslim West Beirut. Laden with meaning and lore, Martyrs’ Square represented the heart of the war both geographically and symbolically. Describing the event, Jacques Girardon pointed to the contrasting sensations and imagery of the concert atmosphere and the deep evocation of myriad conflicting emotions and meanings that focused around the celebrity-icon of Fairuz:

In Beirut, in the heart of what was the downtown, this unique city, the crossroads of East and West, of Islam and Christianity... A giant concert, with 50,000 people from all confessions, and the same desire of peace and nostalgia for the golden years of Lebanon before the war. It could be only Fairuz who was able to bring all of Lebanon together to celebrate the end of the seemingly endless and extremely destructive Civil War.... In the moonlight, we could almost see soldiers’

2. Further discussion of the response of the Fairuz-Rahbani team to the Lebanese Civil War can be found in my work elsewhere (e.g. Habib, 2005/2013).

shadows holding Kalashnikovs, standing on the top of destroyed buildings. Sea breeze, moist and heavy, inflated the sails and transformed the stage into a Phoenician vessel. When the musicians began to play, the audience held their breath, and then Fairuz appeared. She planted herself and stood immobile and strong, like a cedar, and she sang for the 50,000 gathered at her feet and for the 200,000 ghosts of the war. (Girardon in *Fairuz*, 2003)

Commenting on the subject a few years later, when Nelda LaTeef asked Fairuz if she thought that music had “a healing effect on society,” she responded:

Yes, of course! When I sing patriotic songs like, for example, “I Love You, Lebanon,” I have seen Muslim and Christian militiamen, who days earlier were fighting each other on the streets, standing up in the aisles with tears streaming down their cheeks, hugging each other and singing the words to the song along with me. If people spent more time singing and listening to music, there would be less fighting in this world, I am sure! (LaTeef, 1997, p. 24)

CONCLUSION

Doubtless, music can act powerfully in people’s lives, and there likely would be less conflict if people were to spend more time singing and making music together. Making music with others presupposes working together toward a common, worthy, mutually fulfilling goal. It requires listening to them, relating to them, interacting with them, supporting them, and challenging them. It involves conversing with them literally in advance as well as figuratively in the act of performance itself. It calls for emotional courage and sensitivity. It relies upon discipline and self-control, and it demands a certain command of chronological time for rhythmic accuracy all the while leading to a certain transcendence of it in the experiential time of performance.

Engaging Marcel Proust’s idea of being “freed from the order of time,” William Connolly pointed to the capacity “to be released temporarily from the pressure of chrono-time and action and to become immersed in the qualitative multiplicity of a protracted present” (Connolly, 2005, p. 167). Time is ambiguous, as is music, as are the people who give rise to it. Encountering and embracing the potential for ambiguity in the experience of musical time can affect personal and social disposition and space in ways that create continuity or foster change from one experiential moment to another. In this respect, transcendent experience of time releases additional possibilities of expression and relationship in moments that cannot be defined by a clock and that offer new and multidimensional potentials musically, culturally, socially, politically, and so forth. These ambiguous moments have the capacity for psychological and sociological

transformation wherein far more can happen experientially than chronological time might indicate. Victor Turner concluded that, “Time is coming to be seen as an essential dimension of being as well as multiperspectival, no longer merely as a linear continuum conceived in spatial terms” (Turner, 1986, p. 80). Whether a performance seems to pass in a moment or a moment seems to capture something grand in experiential reality, the present is fertile with possibilities that can give rise to new perspectives and understandings of self and of others.

Much as we can learn to perform music in part by mastering the cooperative skills necessary to the undertaking and by embracing the attendant ambiguous experiences that offer worthwhile if unforeseen potentials, we similarly can learn to be pluralistic in other dimensions of social life. Many community leaders with followers alongside have long demonstrated the moral and ethical wherewithal to advocate an embrace of diversity with courage and sensitivity. As recently as February 4, 2019 and as the heads of their respective communities, Pope Francis and the Grand Imam of Al-Azhar, Ahmed el-Tayeb, met in Abu Dhabi and signed a joint declaration that “invites all persons who have faith in God and faith in human fraternity to unite and work together... to advance a culture of mutual respect in the awareness of the great divine grace that makes all human beings brothers and sisters” (Document on Human Fraternity, 2019). May it be so.

BIBLIOGRAPHY

- Connolly, W. (2005). *Pluralism*. Durham: Duke University Press.
- Document on human fraternity (2019, February 4). *Vatican News*. Vatican City: Vatican Secretariat for Communication. Retrieved from <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-02/pope-francis-uae-declaration-with-al-azhar-grand-imam.html>
- Girardon, J. (2003). Finally, Fairuz sings. *L'Express*. Quoted in *Fairuz*. Deluxe booklet, concert tour of United States of America (2003).
- Habib, K. (2013). Lebanon 1: Fairuz, A Woman for All Seasons. *Afropop Worldwide*. National Public Radio (NPR). Retrieved from www.afropop.org/13243/hip-deep-interview-kenneth-habib-on-fairuz-a-woman-for-all-seasons

- Habib, K. (2005). *The superstar singer Fairuz and the ingenious Rahbani composers: Lebanon sounding* (PhD dissertation). University of California, Santa Barbara.
- LaTeef, N. (1997). *Women of Lebanon: Interviews with Champions for Peace*. Jefferson ; London: McFarland and Company.
- MacFarquhar, N. (1999, May 18). This pop diva wows ‘Em in Arabic. *New York Times*.
- Obeid, J. (1998). *Al-Salat fi Aghani Fairuz*. [Prayer in Fairuz’s songs]. (3rd ed.). Jounieh: Al-Matbaa al-Bulsia ; Jamiat al-Rooh al-Quds, Kaslik ; Jamia al-Huquq Mahfuza. (Original work published 1974).
- Racy, A. J (1981). Legacy of a star. In K. Boullata & S. Boulus (Eds.), *Fairouz: Legend and legacy*. Washington, D.C.: Forum for International Art and Culture.
- Trad, M., & Rabi’, K. (n.d.). *Fairuz: Hayatuha wa- Aghaniha*. [Fairuz: Her life and her songs]. Tripoli: Al-Mu’assasa al-Haditha li-l-Kitab.
- Turner, V. (1986). *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.

LA SCOLARISATION DU HÉROS AYANT DES BESOINS ÉDUCATIFS PARTICULIERS DANS LES ALBUMS DE LITTÉRATURE JEUNESSE EN LANGUE ARABE

Joumana AKIKI

Université Libanaise

Abstract

A number of children's literature albums present heroes with special educational needs. Our research attempts to analyze the content of 40 albums written in Arabic and intended for children between 7 and 12 years old. The objective is to determine the characteristics of their schooling as reflected in these albums, using an inductive content analysis. The results show that the albums presenting stories in the school context (n = 10) reflect the image of a school whose main role is to ensure the socialization of the special needs, and to promote their acceptance from the other students through their

awareness of the difference. The approach is focused rather on the biomedical aspect. The album thus appears as a pedagogical mediator to raise awareness of the issue of social integration.

1. LITTÉRATURE JEUNESSE ET HÉROS AYANT DES BESOINS ÉDUCATIFS PARTICULIERS

La littérature jeunesse¹ remplit plusieurs fonctions de détente et d'évasion, d'identification et d'éducation. Elle constitue un miroir qui permet à l'enfant de se projeter dans l'histoire racontée et favorise une meilleure compréhension du monde (Lemoine, Mietkiewicz & Schneider, 2018). De même, elle constitue « un support pour éduquer le regard, un médiateur pour engager le dialogue, un outil pour favoriser l'intégration de l'enfant » (Lemoine, Mietkiewicz & Schneider, 2012, p. 43).

Les albums de jeunesse mettent parfois en scène des héros ayant des besoins éducatifs particuliers (BEP), permettant par conséquent aux élèves (d'une tranche d'âge précise), de penser le handicap ou les besoins particuliers à partir de mots et d'images. Ce qui constitue un support d'échange et de réflexion, et, par conséquent, une autre façon d'ouvrir les enfants à la différence. Ces ouvrages peuvent également contribuer à faire évoluer l'image que les jeunes lecteurs ont des personnes atteintes de handicap (Lemoine, Mietkiewicz & Schneider, 2016b, p. 142), ou de toute autre différence comme l'enfant noir (Thiery, 2016), ou l'enfant migrant (Smits, 2018).

Joselin (2015) analyse les représentations sociales du handicap dans des albums et de courts romans illustrés destinés aux enfants. Elle souligne que le handicap n'est pas pris en charge de la même manière (médicale, rééducative, magique) selon les contextes culturels des auteurs (français, québécois, africains...). Cette littérature jeunesse reflète les approches culturelles et les valeurs que les adultes souhaitent transmettre aux enfants, de même que le passage du modèle de la réadaptation à celui de l'approche inclusive.

L'étude de Monoyiou et Symeonidou (2016) vise à déterminer comment est présentée la diversité, qu'il s'agisse de handicap, d'apparence physique ou de race, dans les livres pour enfants écrits ou traduits dans la langue grecque. Le

1. Appelée « littérature enfantine » vers 1950, puis « littérature de jeunesse », puis « littérature d'enfance et de jeunesse ». Aujourd'hui « littérature jeunesse » correspond à toutes les publications destinées aux enfants et aux adolescents. (Lemoine, Mietkiewicz & Schneider, 2016b, p. 141)

personnage clé est présenté comme différent du groupe, ou souvent accepté par la médiation d'un autre personnage non différent ou suite à un incident survenu. Beckett, Ellison, Barrett et Shah (2010), dans leur étude sur la représentation du handicap, montrent l'influence exercée par la littérature jeunesse disponible dans les écoles britanniques sur la perception générale de la vie sociale chez les enfants d'âge primaire. Même si certains ouvrages constituent de bons exemples de littérature inclusive, d'autres gardent présents un langage discriminatoire et/ou des stéréotypes négatifs.

Des analyses d'ouvrages de littérature jeunesse en langue française abordent une variété de thématiques : les représentations des enfants avec autisme (Lemoine, Mietkiewicz & Schneider, 2016a), les représentations des relations entre les enfants avec trisomie 21 et autisme, et leurs frères et sœurs (Lemoine, Mietkiewicz & Schneider, 2016b), les représentations de l'enfant porteur de trisomie 21 et la place de la fratrie (Lemoine, Mietkiewicz & Schneider, 2012), les représentations sociales de la famille dans laquelle évolue un héros déficient (Joselin, 2010), l'homoparentalité et les discriminations à l'école (Schneider & Vecho, 2017).

Or, peu de recherches se sont attachées à l'étude du handicap en contexte scolaire dans la littérature jeunesse, un champ qui reste largement inexploré.

L'« inclusion d'élèves en situation de handicap locomoteur ou sensoriel en milieu scolaire ordinaire », est abordée dans l'étude de Lemoine, Mietkiewicz et Schneider (2018) qui analyse le contenu des 64 récits retenus, destinés à des enfants de 3 à 11 ans. Cette recherche montre que ces albums et petits romans permettent aux lecteurs la compréhension des difficultés engendrées par le handicap et le cheminement vers l'idée que l'enfant porteur de handicap leur ressemble à bien des égards et peut devenir leur ami. Même si chaque récit relate une histoire singulière, toutes les trames narratives décrivent « le cheminement qui permet le passage de l'exclusion à l'inclusion dans le respect des particularités » (Mietkiewicz et Schneider, 2018, p. 108). Toutefois, des différences sont notées en fonction de la nature du handicap.

Joselin et Pelbois (2016) mettent en évidence les images données par la littérature jeunesse des personnages en situation de handicap dans un environnement scolaire, à partir des deux volets de la compétence du vivre-ensemble à l'école, à savoir les apprentissages et la socialisation. Les résultats montrent des différences dans les troubles des personnages (moteur, sensoriel, intellectuel, hyperactivité, « dys », autistique) et dans les aides et aménagements pédagogiques selon le sexe du personnage. Une aide plus notable est accordée aux garçons afin de leur permettre de répondre à des exigences plus importantes et des ambitions plus considérables à leur égard.

Les recherches portant sur la thématique de la scolarisation des élèves en situation de handicap à travers la littérature jeunesse en langue arabe semblent également très rares.²

Dans le cadre de la présente étude, nous analysons le contenu d'un ensemble d'albums, mettant en scène des héros-enfants ayant des besoins éducatifs particuliers dans le contexte scolaire. Nous tentons de répondre à la question suivante : Quelles sont les caractéristiques de la scolarisation en milieu ordinaire des héros ayant des besoins éducatifs particuliers, telles que reflétées à travers les albums de jeunesse rédigés en langue arabe ?

2. MÉTHODOLOGIE ADOPTÉE DANS L'ÉTUDE

Choix du corpus

Notre corpus s'est constitué à la base de 54 albums de jeunesse. Le choix opéré englobe des albums relativement récents, publiés entre 2001 et 2019, dont 92.5% parus après 2011.³

Les albums recueillis ont été repérés suite au contact personnel auprès des éditeurs dans le cadre de l'exposition annuelle des maisons d'éditions libanaises et celles d'autres pays arabes, publiant des ouvrages en langue arabe (Biel, 2018⁴). D'autres sources ont également été consultées, telles que des bibliographies réalisées par des associations ou disponibles sur des sites internet spécialisés ; des bibliothécaires et libraires non spécialisés ; les catalogues de quelques maisons d'édition libanaises qui se spécialisent dans des thématiques relatives au handicap et à la différence ; des ouvrages diffusés par des associations (ex. syndicat des orthopédagogues libanais) ; etc.

Une première sélection a consisté à repérer les albums répondant à nos critères, à savoir ceux dont le héros principal est un enfant BEP d'âge scolaire, destinés aux enfants âgés entre 7 et 12 ans et rédigés en langue arabe. Quatorze albums ont été écartés pour différentes raisons : albums traduits, rédigés par des enfants BEP dans

-
2. Le 3ème colloque annuel du Centre de documentation et de recherche sur la littérature de jeunesse, s'est tenu au Caire en Egypte, les 20 et 21 novembre 2018, sur le thème de « la littérature enfantine relative aux besoins spécifiques ». Les intitulés des communications figurant au programme n'abordent pas la thématique de la scolarisation.
 3. 60% des albums, soit 32/54, sont publiés entre 2015 et 2019 (1ère édition).
 4. Le centre d'exposition Biel – Beirut International Exhibition and Leisure Center – accueille des expositions, des conférences, des concerts et des événements privés depuis 2001.

le cadre d'une association, héros de l'album n'étant pas d'âge scolaire, albums destinés à des enfants âgés de plus de 12 ans, albums traitant la problématique de la différence en général, ou encore ceux destinés plutôt aux parents.

Par conséquent, quarante albums ont constitué l'objet de la première analyse.

Première étape : Analyse descriptive des albums

Plusieurs données ont été retenues lors de la première lecture des 40 albums, et ceci en rapport avec des catégories déterminées à l'avance, à savoir les caractéristiques des héros BEP (âge, sexe, déficience ou trouble) et la place du contexte scolaire dans le récit.

Tableau 1– Caractéristiques du héros de l'album

Caractéristiques du héros	Modalité	Effectif	%
Age du héros	Mentionné	5	12.5
	Non mentionné	35	87.5
Sexe du héros	Masculin	27	67.5
	Féminin	13	32.5
Narrateur de l'album	Un adulte qui raconte l'histoire	22	55
	Le héros lui-même	8	20
	Frère/sœur du héros	3	7.5
	Cousine	1	2.5
	Ami-e/Voisin-e	4	10
	Un élève de la classe	1	2.5
	Un chapeau	1	2.5
Catégorie	Déficience motrice (F) ⁵	13	32.5
	Déficience esthétique (G)	1	2.5
	Déficience visuelle (A)	6	15
	Déficience auditive (B)	4	10
	Déficience visuelle et déficience auditive ⁶ (C)	1	2.5
	Déficience intellectuelle (J)		
	Autisme (I)	5	12.5
	Trouble de l'apprentissage (M)	2	5
	Trouble du langage (H)	1	2.5
	Douance (D)	2	5
	Maladie chronique (J)	2	5
Mention de la catégorie	Au niveau du titre	2	5
	Au niveau du sous-titre	5	12.5
	Aucune mention au niveau des titres	33	82.5
Total		40	100

5. Chaque catégorie est signalée par une lettre.

6. Deux héros dans un seul album.

L'âge des héros n'est mentionné que dans 5 albums. Le sexe masculin est dominant (67.5%). Dans 20% des cas seulement, le narrateur est le héros lui-même.

Les catégories de déficience ou de trouble les plus abordées dans les albums sont : les déficiences motrice (32.5%), sensorielle (27.5%) et intellectuelle (12.5%). Dans 82.5% des cas, aucune mention de la nature du handicap ne transparait à travers les titres des albums. Ce qui explique la difficulté de repérer les albums traitant d'enfants BEP ou de leur scolarisation dans la littérature jeunesse. Pour 6 albums, la couverture extérieure reflète la déficience ou le trouble à travers le titre imprimé en braille ou l'image illustrée (fauteuil roulant, héros amputé, fille sans cheveux, seringue, une seule aile d'oiseau). Le handicap est nommé clairement dans la moitié des albums, mais à l'intérieur du texte. Dans l'autre moitié, aucune appellation du cas présenté n'y figure ; à titre d'exemple, l'album fait mention de l'aide technique prototypique du handicap moteur (béquilles ou fauteuil roulant) et non du handicap lui-même.

À noter que trois albums (F1, F2 et F3) ont pour héros des personnages animaux auxquels des caractéristiques humaines sont prêtées⁷ ; ils sont présentés respectivement sous la forme de poussin, d'oiseau et de dromadaire (ouvrages destinés aux enfants de 7-8 ans)⁸.

Tableau 2– Place du contexte scolaire dans l'album

<i>Place du contexte scolaire</i>	<i>Effectif</i>	<i>%</i>
Histoire se déroulant à l'école	10	25
Mention de l'école de façon très allusive	9	22.5
Mention d'un centre spécialisé	4	10
Aucune mention de l'école	17	42.5
<i>Total</i>	40	100

Il apparaît qu'il est fait mention de l'école, de façon très allusive ou simplement évoquée, au niveau de 9 albums, et ceci dans des récits qui s'organisent autour

-
7. Les albums sont classés en fonction de la nature du handicap signalée par une lettre, suivie d'un numéro d'ordre. Exemple F est la catégorie du handicap physique et 1 représente le premier album de la liste.
 8. En fait, certains ouvrages s'écrivent « avec » des animaux. Les animaux créent entre les petits lecteurs et la réalité ce que Armangaud (2017, p. 190) appelle une « bonne distance », laquelle permet « une bonne proximité ». Les personnages d'animaux permettent ainsi aux enfants des identifications ludiques, sans se mettre en jeu totalement. Ils « favorisent la sensibilité à l'altérité, l'empathie envers chaque être vivant et l'exploration de situations difficiles. » (p. 218).

d'autres thématiques (ex. vacances d'été, visite d'amis, activités après l'école, etc.). L'école est citée dans ces albums sans qu'elle ne constitue le décor exclusif ou le lieu central du déroulement de l'histoire : ex. « *l'enseignante nous avait offert divers crayons* » (A1), « *moi et mon ami on va ensemble à l'école* » (A3), « *je passe les plus beaux moments quand on joue au ballon dans la cour de récréation* » (B4), « *Badr va à l'école, il lit, écrit, parle avec ses amis, joue* » (E7)⁹, etc. Dans l'un de ces albums, une orthopédaogogue est mentionnée comme étant présente en classe auprès de l'enfant déficient intellectuel pour lui « *simplifier les leçons* » (J1). Dans 4 autres albums, l'enfant se rend dans une école ou dans un institut spécialisé, sans détail supplémentaire.

Par conséquent, à la suite de l'analyse du contenu des 40 albums sélectionnés, 10 albums ont été retenus pour la deuxième étape de la recherche, ceux dans lesquels la scolarisation en milieu ordinaire constitue une thématique centrale.

Deuxième étape : Analyse de contenu inductive des albums

Une deuxième étape de la recherche a consisté à analyser le contenu des 10 albums traitant de la thématique de la scolarisation des enfants BEP. Nous avons choisi de mener une analyse de contenu inductive, dans le sens où les thèmes identifiés sont liés aux données elles-mêmes plutôt qu'à des thèmes prédéfinis. Nous essayons de donner un sens à un corpus de données brutes mais complexes, dans le but de dégager des dimensions encore inexplorées sur une problématique précise favorisant la production de nouvelles connaissances en recherche (Blais & Martineau, 2006).

Une lecture approfondie de chaque album séparément a permis de condenser les données brutes dans un format résumé. Nous avons procédé ensuite à l'élaboration des liens entre les objectifs de la recherche et les premières catégories dégagées. Le croisement des données retenues a permis par la suite d'identifier plusieurs catégories communes de thèmes servant à l'élaboration de la grille d'analyse :

- Contexte du déroulement de l'histoire.
- Caractéristiques des héros (âge, sexe, prénom, déficience, etc.).
- Symptômes et caractéristiques du handicap.

9. Les extraits cités dans l'article sont tirés des albums et traduits de l'arabe par le chercheur. Nous les présentons en italique dans notre texte pour les mettre en relief et les différencier des citations d'auteurs tirées d'articles scientifiques.

- Aménagements et adaptations pédagogiques favorisant la scolarisation.
- Relations avec la famille et les pairs.

3. RÉSULTATS DE L'ANALYSE DES ALBUMS

Dans cette partie, nous présentons les résultats de l'analyse inductive des albums en lien avec le contexte scolaire.¹⁰

Contexte du déroulement de l'histoire

Dans les 10 albums retenus, les scènes n'ont pas lieu dans leur totalité au sein de l'école, même si cette dernière constitue le lieu de base du déroulement de l'histoire. Nous retenons la classe (B3, L3, H2, J3), le terrain de jeux sportifs de l'école (D2 et I1), l'amphithéâtre (M1), la salle de remise des diplômes (H1), auxquels viennent s'ajouter d'autres endroits (maison, hôpital, rue, un autre pays, etc.). (F1) est le seul album où l'école est dessinée sur la couverture.

Certains albums (G1 et F1) retracent l'histoire du handicap survenu en cours de scolarisation, suivi du travail de deuil, et soulèvent, par conséquent, la problématique du retour à l'école après l'accident.

Ainsi, pour Saïd (F1), le handicap moteur est vécu comme un obstacle au retour à l'école. Le héros se met dans un coin, refuse de jouer avec les frères, les parents et les amis ; il a une perception négative du handicap « *tout est fini* », « *je ne pourrai plus dorénavant aller à l'école* ». De son côté, Jamil vit un dilemme (G1) : se présenter aux autres avec sa déficience esthétique (visage brûlé suite à un accident) ou la cacher derrière un masque « *le masque contribuera-t-il au retour de Jamil à sa vie normale ?* ». Le héros est décrit comme étant « *triste* », « *la douleur était énorme* ». Il ressent une grande crainte de retourner à l'école : « *comment est-ce que j'irai à l'école avec ce visage défiguré ?* »

D'autres albums (H2, J3, L3 et B3) traitent de la rentrée scolaire, première journée dans une nouvelle école, donc le vécu d'une nouvelle situation nécessitant un travail d'adaptation : milieu à découvrir, rencontre de nouveaux enseignants et camarades de classe, etc.

10. Remarque : les références aux albums sont présentées entre parenthèses sous la forme d'une lettre (désignant la catégorie du handicap ou trouble) et d'un chiffre (numéro attribué à chaque album). La liste des albums constituant le corpus analysé figure dans un tableau faisant suite à la bibliographie.

Caractéristiques des héros

Les héros sont à dominante masculine (9/10). Leur âge est mentionné uniquement dans quatre albums.

Les prénoms des héros ont dans leur majorité un sens en langue arabe : Rami (*lanceur*¹¹ ; dans l'album, l'enfant est un très bon lanceur de balle), Saïd (*heureux*), Nader (*rare* ; au sein du texte, l'auteur précise qu'il s'agit d'un « élève rare » (L3)), Majed (*glorieux et honorable*), Habib (*aimable*), Jamil (*beau, joli* ; deux héros portent ce prénom, l'un des deux ayant un visage brûlé et défiguré : « Il se regarde dans le miroir et se dit : « Tu n'es plus joli, ô Jamil ! » » (G1)), Ghariba (les camarades attribuent à cette fille ce prénom qui signifie *étrangère* mais pouvant également signifier *inconnue, bizarre* ou *anormale*), Naji (*sauvé, survivant*) et Rida (*satisfaction*).

D'après ce qui précède, nous pouvons avancer que le choix des prénoms des héros ne semble pas être dû au hasard, et qu'il a parfois pour objectif de refléter une caractéristique de l'enfant décrite dans l'album ou que l'auteur souhaiterait lui attribuer.

Les albums objet de notre recherche présentent une diversité de cas et ne sont pas axés sur une seule déficience ou trouble : le handicap moteur (F1), la déficience esthétique (brûlé ; G1), la surdité (B3), la trisomie 21 (J3), l'autisme (I1), une maladie chronique (diabète ; L3), un trouble du langage (bégaiement ; H1 et H2), un trouble de l'apprentissage (dyslexie ; M1) et la douance et les intelligences multiples (D2).

Symptômes et caractéristiques du handicap

Certains albums intègrent au niveau du texte les caractéristiques de la déficience (J3) ou du trouble (M1, I1) ou de la maladie (L3).

Concernant le diabète (L3), tous les symptômes sont décrits (passer aux toilettes, boire une grande quantité d'eau, rendre visite à l'infirmière pendant les récréations pour faire les injections d'insuline...). L'explication de l'origine de la maladie et des conduites à adopter de la part des élèves en cas de crise d'hypoglycémie (appeler l'infirmière ou l'enseignante, prendre un morceau de sucre, etc.), est faite par le héros malade lui-même en classe lors de sa présentation à ses nouveaux camarades en début d'année.

La dyslexie est présentée dans l'album (M1) avec tous ses symptômes. L'auteur est une orthopédaque ; ce qui expliquerait ce côté scientifique bien

11. Dans ce paragraphe, la traduction des prénoms en arabe figure en italique.

développé et qui ne correspond pas aux mots pouvant être utilisés par l'élève âgé de 10 ans dans l'histoire.

L'album (I1) présente les caractéristiques de l'enfant autiste de manière très détaillée au niveau de la communication, du langage et des comportements, tels que décrits par le DSM V (écholalie, évitement du contact visuel, respect des routines, stéréotypies, sensibilité aux bruits et lumières intenses, réactions excessives, difficulté à exprimer ses émotions, etc.).

Le bégaiement est expliqué par l'élève lui-même lors de la cérémonie de remise des diplômes à la fin du cycle primaire (H1) : l'origine héréditaire, le suivi orthophonique et les répercussions des réactions de l'environnement.

Le héros de l'album (D2) est un garçon dont le rendement scolaire est faible, mais ayant des capacités physiques et sportives très élevées. Il est comparé à un autre élève ayant des capacités intellectuelles supérieures avec un très bon rendement scolaire, mais beaucoup moins doué en sport. La directrice de l'école, dans son discours à la fin du match de football, explique la théorie des intelligences multiples de H. Gardner ; un discours très scientifique, accompagné de conseils d'ordre moral.

Deux albums (M1 et I1), rédigés par des orthopédagogues et édités par le syndicat libanais des orthopédagogues, incluent une partie faisant suite au récit et qui explicite le trouble en question (définition, symptômes et caractéristiques, conduites à adopter en vue d'aider l'élève, présentation des membres de l'équipe pluridisciplinaire, quelques adaptations pédagogiques et conseils).

Notons enfin que l'accent est mis également sur les points forts des héros. Certains ont des talents : jouer un rôle dans une pièce de théâtre (F1), dessiner (H2), bricoler (B3), exercer ses compétences sportives (I1 et D2) et jouer de la guitare (M1). La musique est, dans ce dernier album par exemple, le moyen de se sentir supérieur aux autres et d'oublier les difficultés scolaires liées à la dyslexie : « *Naji aime beaucoup la musique et il est un très talentueux guitariste* », « *il a constaté que jouer de la musique était le seul domaine qui lui permet de s'exprimer et de se sentir supérieur aux autres* ». (M1)

Aménagements et adaptations pédagogiques favorisant la scolarisation

Dans la majorité des albums, aucun aménagement n'est mentionné favorisant l'accueil du héros BEP à l'école : accessibilité et déplacements pour la déficience motrice, place de l'enfant en classe, aides pour la communication orale (ex. codeur LPC ou traducteur en langue des signes pour la déficience auditive), matériels et outils adaptés, etc.

Ainsi, aucun aspect lié à la scolarisation de l'enfant sourd, ni aux responsabilités de l'enseignant à son égard ne figure dans l'album (B3). « *Il n'entend pas les explications de l'enseignant* », « *mais il comprend les leçons par le moyen de l'écriture* ». (B3) Il écrit une note sur un papier et le montre à l'enseignant et aux autres élèves pour communiquer avec eux.

Dans un seul album (L3), il est mentionné que la présence d'une équipe spécialisée facilite la scolarisation (soins et traitement) : « *J'ai choisi cette école parce qu'elle comprend une équipe qui peut m'assurer l'aide nécessaire vu que je suis diabétique* ». (L3) L'intégration repose, d'après l'album, sur la compréhension de la maladie à travers la sensibilisation des élèves de la classe ; la prise de conscience des mesures à prendre au niveau des soins à assurer, des sorties tolérées lors des cours pour se rendre aux toilettes ou chez l'infirmière ; la présence d'une équipe pouvant surveiller l'enfant malade à différents niveaux (santé, alimentation, suivi scolaire, etc.).

De plus, la figure de l'enseignant est absente des albums (F1 et L3), quoique l'histoire se déroule à l'école. Le rôle de l'enseignante (J3) et du directeur (L3) se limite à présenter l'élève à ses camarades de classe.

Dans d'autres albums, l'enseignante favorise l'accueil et l'acceptation de l'enfant en classe. Elle demande à l'enfant quel est son prénom, ne réagit pas aux moqueries des camarades et continue sa leçon « *asseyez-vous* », encourage l'enfant et le sollicite pour expliquer son dessin (H2). De même, une attitude positive, encourageante et empathique est adoptée face au bégaiement de Rida : « *elle a ignoré ma souffrance à m'exprimer, et m'a écouté avec un intérêt qui a fait taire mes camarades, indifférente au temps écoulé, et ceci pour donner à ma langue sans voix la chance de parler* », elle lui dit « *sois à l'aise dans la lecture comme tu l'as toujours été, et ne crains pas le public* ». (H1)

De son côté, l'enseignante des activités artistiques et théâtrales (M1) est attentive au problème de Naji, encourageante et compréhensive (répond que la dyslexie n'est pas grave et propose à l'enfant d'expliquer son trouble aux autres). Elle contribue à la sensibilisation des pairs. Elle propose même une adaptation pédagogique pour lui faciliter la rétention de son texte pour la pièce de théâtre : lire avec lui le texte, puis s'entraîner seul jusqu'à pouvoir le lire en entier ; ensuite le retenir à son rythme dans les prochains jours avant la présentation de la pièce de théâtre.

La directrice de l'école (D2) propose de développer les intelligences de tous à l'école (assurer l'aide convenable à chaque élève pour que tous obtiennent des notes acceptables et pour réussir dans toutes les matières), mais sans avancer des propositions relatives à ces modalités d'aides.

Signalons qu'il est fait mention de l'orthopédagogue au niveau de deux albums. L'élève dyslexique (M1) mentionne qu'il est suivi par une orthopédagogue qui l'entraîne à lire et à écrire. Par contre, le héros autiste de l'album (I1) est accompagné d'une orthopédagogue dont les tâches sont présentées au sein du texte à partir d'un ensemble d'adaptations pédagogiques utilisées : elle explique et simplifie les leçons de façon attractive, utilise des images, des formes géométriques, et des mots écrits sur des cartons, « *ce qui permet aux autres élèves de comprendre aussi* ». Elle sensibilise les autres élèves au problème de l'élève autiste : « *même s'il ne parle pas beaucoup, il nous comprend, il est préférable de parler avec lui en utilisant des phrases courtes, claires et précises* ». (I1) L'orthopédagogue explique à l'avance les leçons avec des mots ou des images ; ce qui aide l'élève autiste à assimiler, à mieux s'adapter aux changements et à avoir une certaine flexibilité.

En conclusion, le rôle pédagogique de l'enseignant n'est abordé que rarement dans les albums traitant de la scolarisation des héros BEP ; son rôle semble plutôt limité à l'intégration sociale de l'élève à besoins éducatifs particuliers.

La voie vers l'intégration sociale

Deux aspects occupent une place primordiale au sein des albums : les relations familiales et les relations avec les pairs.

- Le soutien parental

Le soutien parental joue un rôle non négligeable au niveau de la scolarisation des BEP.

Le père est fier de son fils qui bégaie (H1) : « *il sourit et lance vers mon visage des regards qui sautent de joie* », « *tu m'as toujours submergé de ton amour et de tes dons* ». La mère est un personnage tendre et sage, « *une amie fidèle* », « *... un dossier transparent comme son âme* » (H1) ; elle a orienté son fils vers le sport qui lui a appris le défi et lui a permis de s'exprimer : « *tu m'as appris à être sourd lorsque les autres essayaient de me voler ma confiance en moi-même* », « *tu m'as soutenu au point de me permettre de faire face à tous mes camarades et de leur dire : « vous n'êtes pas meilleurs que moi ! »* ». (H1)

Les parents du surdoué (D2) sont très fiers de leur fils. La mère répond lorsqu'il lui communique sa note de 100/100 en maths : « *comme je suis fière de toi ô Habib ! Je vais raconter à tout le monde combien tu es intelligent.* » (D2) Les parents entrent pour assister à la compétition de football, tout fiers des compétences de leur fils, surtout après les félicitations avancées par la directrice à leur rencontre. Ils estiment que le QI supérieur de leur fils lui permettra de

gagner la compétition sportive : « *tu es très intelligent et nous sommes certains que ta performance sera exceptionnelle* ». (D2)

Le père de l'enfant défiguré par les brûlures (G1), en dépit de sa douleur, insiste pour que son fils retourne à l'école ; il l'encourage, le console. Mais c'est la mère malade qui constitue le motif de base du retour ; une relation très affectueuse et privilégiée lie le héros à sa mère : « *je t'en supplie mon fils, participe à ma guérison, écoute ton père et continue tes études* », « *ces mots ont constitué la clé du retour de Jamil à son école* ».

- L'amitié en tant que levier pour la réussite de l'intégration sociale

Les amis (F1) acceptent la différence de leur ami handicapé moteur et constituent un soutien et une voie vers l'acceptation du handicap par le héros lui-même : « *tu peux tout faire* », « *allons tous à l'école* ». (F1) Ils insistent pour que leur camarade participe à la pièce de théâtre à l'école. Ils prennent l'initiative de lui proposer un fauteuil roulant coloré et des béquilles avec des dessins pour faciliter ses déplacements, et par conséquent éliminer les obstacles physiques au niveau de l'accessibilité.

La première rencontre avec Majed (H2) s'accompagne de moqueries et de rigolades « *ton prénom c'est m... m... m... ?* » (H2) ; il a des sentiments de tristesse, car il « *bégaie et il n'aime pas prendre la parole devant ses collègues* », « *il resta silencieux et regarda ses collègues avec hésitation* ». (H2) Dans un deuxième temps, il prend confiance en lui-même et s'exprime devant toute la classe : « *il montra son dessin aux élèves et commença à parler très lentement, puis il continua en bégayant énormément, ensuite il essaya de parler lentement et d'autres fois rapidement sans bégayer* ». (H2) Il parvient ainsi à emmener ses camarades dans son rêve en expliquant son dessin ; il reçoit en échange leurs applaudissements et l'acceptation de sa différence : « *ils ont oublié que Majed bégayait* ». (H2)

Les moqueries et les provocations accompagnent l'enfant qui bégaie au quotidien, et les réactions des camarades sont vécues très négativement : « *des regards moqueurs* », « *des collègues qui se sont spécialisés à me blesser* », « *j'ai dépassé tous ces qualificatifs, et le plus célèbre étant celui de « phobie », ou « es-tu malade ? »* », « *leurs langues qui ne m'ont pas laissé tranquille un jour* », « *j'ai expérimenté la blessure de l'âme* ». (H2)

Rida (H1) parle de l'angoisse qui va l'accompagner lors de la prochaine rentrée scolaire, où il devra faire face aux mêmes difficultés au début de l'année en affrontant le regard des autres et leurs moqueries ; un nouveau lieu, de nouveaux

enseignants « *et une nouvelle entrée dans le labyrinthe de l'affirmation de soi* ». « *L'énergie négative que j'ai accumulée face à leurs moqueries* » (H1) dit Rida, fait qu'il décide de prendre sa revanche lors de son allocution dans la cérémonie de remise des diplômes : « *j'ai attendu les moments qui panseraient mes blessures et brûleraient ceux qui m'ont fait du mal* ». (H1) Toutefois, la présence d'un ami qui manifeste sa compréhension et propose son aide et son soutien face aux réactions négatives des autres, facilite l'intégration : « *Mon cher ami Chadi, il m'a tellement soutenu dans des situations embarrassantes et douloureuses !* » (H1)

Jamil (B3) est à la recherche d'amis dans sa nouvelle école, mais sa déficience auditive ne lui permet pas de suivre et de participer aux discussions de ses pairs après le retour des vacances, malgré l'aide d'un camarade assis à ses côtés et qui lui décrit ce qui se déroulait (histoires, rigolades) « *il est encore loin de comprendre tout ce qui se passe autour de lui* ». (B3) Réparer la poignée de la fenêtre fait que « *les amis se sont rendus compte que Jamil coopère avec eux et qu'il est proche d'eux* ». (B3) Ce qui favorise son intégration au sein du groupe.

La présence de l'enfant diabétique (L3) suscite la curiosité des amis en premier lieu, mais lorsque l'enfant se présente et explique sa maladie, les camarades manifestent de l'intérêt pour la comprendre et connaître les conduites à adopter face aux crises, ainsi que le traitement suivi. L'histoire se termine par l'acceptation de l'enfant « *nous sommes tous tes amis* ». (L3)

Ghariba (J3) est une fille « *qui n'est jamais triste et qui ne pleure jamais, elle essaie d'aider les autres, de se rapprocher d'eux, de les rendre heureux* », (J3) alors que ses camarades « *rient d'elle* », « *se moquent d'elle* », « *ont peur d'elle* », « *l'évitent et s'éloignent d'elle* ». (J3) Une des élèves de la classe aimerait se rapprocher d'elle, « *mais je crains que mes camarades ne se moquent de moi, c'est pourquoi je m'éloigne de Ghariba* ». (J3) L'histoire raconte l'évolution progressive vers l'acceptation de la différence et l'intégration sociale de la fille : la narratrice découpe l'image de l'« étrangère » et la colle à côté de celles des autres, dans un geste symbolique qui représente l'intégration et l'acceptation de la fille avec sa différence dans le groupe-classe.

Le retour à l'école après l'accident a été vécu négativement par Jamil, défiguré par l'incendie (J1) : pitié, impolitesse, jalousie à l'égard de ses compétences sportives et de son bon rendement scolaire. « *Le premier jour fut terrible. Les regards apitoyés des élèves ont percé le cœur du garçon triste.* » (J1) Mais toutes ces réactions se transforment par la suite en amitié.

L'intervention de l'enseignante et son soutien, de même que l'explication de sa dyslexie aux autres, contribuent à dépasser la peur et la honte (M1) : Naji « *ne*

ressentait plus le besoin de cacher son problème », « le fait d'en parler, accompagné de la compréhension des camarades et leurs attitudes positives, l'a aidé à reprendre confiance en lui-même et à se comporter avec plus de liberté à l'école. » (M1)

Face à l'écholalie de Rami (I1), les camarades réagissent par les moqueries ; la provocation fait suite à la sensibilité aux bruits forts ou à la lumière intense (ex. un camarade lui chuchote dans l'oreille exprès pour le gêner). En contrepartie, l'élève narrateur manifeste à l'égard de l'élève autiste une attitude positive, empathique, compréhensive, avec la volonté d'aider et d'assurer son soutien.

Nous pouvons conclure en disant que la non-acceptation par les pairs de la différence du héros et leurs moqueries constituent un frein à l'intégration sociale, tandis que la manifestation d'attitudes positives de compréhension, d'empathie et d'amitié facilitent à l'inverse cette intégration.

4. SYNTHÈSE : REPRÉSENTATION DU PROCESSUS DE SCOLARISATION À TRAVERS LES ALBUMS DE LITTÉRATURE JEUNESSE

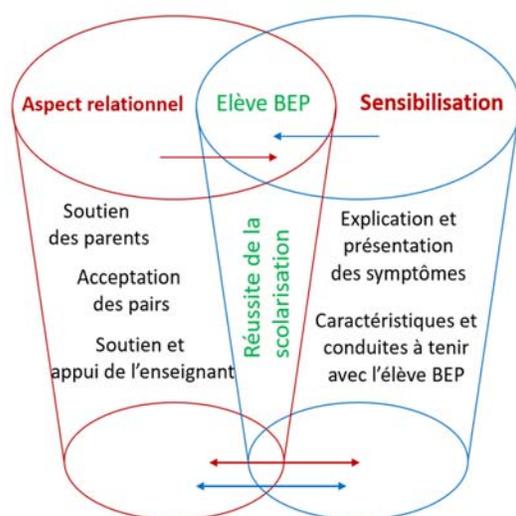
L'analyse inductive des albums abordant la thématique de la scolarisation des héros à besoins éducatifs particuliers nous permet de dégager plusieurs axes explicatifs du processus de scolarisation des élèves BEP à travers les albums retenus, et que nous présentons dans le tableau suivant :

Tableau 3- Axes explicatifs du processus de scolarisation à travers les albums de littérature jeunesse en langue arabe.

	L'enseignant	Les pairs	La famille	L'équipe pluridisciplinaire	Le directeur
Rôle	Facilitateur de l'intégration sociale.	Lever de base menant vers la réussite de l'intégration sociale.	Soutien affectif et moral.	Aucune mention des spécialistes, à part : l'orthopédagogue (au niveau des albums I1 et M1), et la mention d'une équipe pouvant assurer l'aide nécessaire à l'élève malade (L3).	Presque absent des récits des albums.
Détails explicatifs	Rôle consistant à : • présenter l'enfant à la classe ; • faciliter son accueil et son acceptation en classe ; • sensibiliser les pairs à sa différence. Rôle pédagogique et didactique limité.	Rôle des attitudes positives construites selon la progression suivante : 1- moqueries, pitié, curiosité ; 2- compréhension, empathie, acceptation, amitié ; 3- soutien ; 4- intégration au sein du groupe-classe.	Rôle facilitateur de l'intégration sociale de leur enfant à l'école à travers une attitude empathique et encourageante.	Rôle de l'orthopédagogue au niveau : • des adaptations pédagogiques, • du suivi, • de l'accompagnement, • de la sensibilisation aux problèmes de l'élève BEP.	Rôle limité à la présentation de l'enfant en classe et à la sensibilisation des autres élèves.

Les données du tableau précédent nous permettent de retenir deux éléments de base favorisant la réussite de la scolarisation de l'élève BEP, à savoir l'aspect relationnel et la sensibilisation.

Figure 1- Eléments de réussite de la scolarisation des élèves BEP à travers les albums



L'école, telle qu'elle apparaît à travers l'analyse des albums du corpus, se présente comme un lieu de socialisation, avant d'être un lieu d'apprentissage, et ceci à travers la transmission de valeurs sociales et morales, telles que l'altérité, l'amitié, l'acceptation de l'autre dans sa différence, la valorisation des talents et des points forts de l'élève BEP, la famille comme soutien de base pour l'enfant, etc. Il s'agit d'un lieu qui favorise l'acceptation de l'autre avec sa différence, tout en mettant en relief ses compétences et ses talents.

C'est également un lieu qui permet de sensibiliser les élèves aux différentes caractéristiques des déficiences et des troubles. L'album semble être un médiateur utile pour parler de handicap ou d'enfant BEP, l'approche restant plutôt biomédicale. Son contenu constitue d'une certaine manière un support de sensibilisation à la problématique du handicap et des difficultés qui l'accompagnent.

Pour conclure, l'image de l'école qui transparait à travers notre analyse est encore loin d'être celle d'une école inclusive perçue comme une philosophie et un ensemble de pratiques pédagogiques (Tremblay, 2015), répondant aux besoins particuliers de chaque élève et assurant les apprentissages de tous dans la diversité.

5. RÉFLEXION SUR LE RÔLE DE L'ALBUM JEUNESSE DANS LE CHEMINEMENT VERS UNE ÉCOLE PLUS INCLUSIVE

La thématique de l'école et des apprentissages des élèves à besoins éducatifs particuliers trouve timidement sa place au niveau des albums de littérature jeunesse. Alors que l'école constitue un lieu familier pour la plupart des enfants après trois ans, elle n'est pas choisie comme cadre privilégié du déroulement des histoires par les auteurs. L'accent est mis sur la socialisation de ces élèves, sans axer toutefois l'approche sur les apprentissages, les adaptations pédagogiques ou la pédagogie différenciée. Ce qui constitue une lacune majeure, vu que la littérature jeunesse peut être utilisée, tel que le précisent Joslin et Pelbois (2016), comme un média privilégié en vue de favoriser l'accueil d'un ou plusieurs élève(s) présentant des troubles dans la vie d'une classe. L'autre différent favorise la construction de l'altérité (Harma, 2015). Ce qui va dans le sens de l'élimination de toute discrimination ou exclusion, et un renforcement de la capacité du système éducatif à toucher tous les apprenants (Unesco, 2017).

De plus, l'information des auteurs, des éditeurs et des illustrateurs sur la manière d'aborder la question de la scolarisation des élèves à besoins éducatifs particuliers dans leurs publications reste un domaine oublié, nécessitant une réflexion de la part des chercheurs concernés par la thématique de l'éducation inclusive.

Pour conclure, la littérature jeunesse pourrait contribuer au processus de changement auquel aspire l'éducation inclusive. D'où l'intérêt à accorder à ce support pédagogique très utile au sein des écoles, qui permet une mise en mots et en images de l'autre différent ; par conséquent, l'album devient un support de réflexion, d'échange et de dialogue autour de la diversité et de l'altérité.

BIBLIOGRAPHIE

- Armangaud, F. (2017). Enfants et animaux dans la littérature jeunesse. *ERES-L'école des parents*, 5 Sup. au n° 623, pp. 187-208.
- Beckett, A., Ellison, N., Barrett, S., & Shah, S. (2010). Away with the fairies ? Disability within primary-age children's literature. *Disability & Society*, 25(3), pp. 373-386.

- Blais, M., & Martineau, S. (2006). L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes. *Recherches qualitatives*, 26(2), pp. 1-18.
- Harma, K. (2015). Confrontation au handicap et évolution de la représentation sociale de l'altérité des collégiens. *Revue de psychoéducation*, 44(1), pp. 121-141.
- Harma, K., Gombert, A., Roussey, J.-Y., & Thomas, A. (2012, 28 mars). Effet de la visibilité du handicap et de l'expérience d'intégration sur la représentation sociale du handicap chez de jeunes collégiens. *Travail et formation en éducation* [En ligne], 8 | 2011, consulté le 15 février 2019. Récupéré dans <http://journals.openedition.org/tfe/1608>.
- Joselin, L. (2010). Images de la famille de l'enfant déficient dans la littérature jeunesse. *Dialogue*, 188(2), pp. 109-121. doi:10.3917/dia.188.0109.
- Joselin, L. (2015, avril). Les livres de jeunesse comme vecteur de transmission culturelle du handicap. *Culture, droit et handicap*, Clermont-Ferrand, France : Université d'Auvergne. halshs-01852151
- Joselin, L., & Pelbois, L. (2016). Inclusion scolaire des filles et des garçons dans la littérature de jeunesse. *Spirale : Revue de recherches en éducation*, Association de pédagogie et de didactique de l'École normale de Lille, Supplément électronique au n°57, pp. 97-108.
- Lemoine, L., Mietkiewicz, M., & Schneider, B. (2012). L'enfant porteur de trisomie 21 et sa fratrie dans la littérature jeunesse. *Revue francophone de la déficience intellectuelle*, 23, pp. 43-55.
- Lemoine, L., Mietkiewicz, M., & Schneider, B. (2016a). L'autisme raconté aux enfants : la littérature de jeunesse, un support de sensibilisation pertinent ? *Enfance*, 2, (2), pp. 231-245.
- Lemoine, L., Mietkiewicz, M., & Schneider, B. (2016b). Fratrie et handicap (trisomie 21 versus autisme) : Les représentations dans la littérature jeunesse. *Revue francophone de la déficience intellectuelle*, 27, pp. 141-162.
- Lemoine, L., Mietkiewicz, M., & Schneider, B. (2018). Des élèves comme les autres ? La scolarisation des enfants avec des handicaps locomoteurs et sensoriels à travers la littérature jeunesse. *La nouvelle revue – Éducation et société inclusives*, 82(2), pp. 95-113.

- Monoyiou, E. & Symeonidou, S. (2016). The wonderful world of children's books ? Negotiating diversity through children's literature. *International Journal of Inclusive Education*, 20(6), pp. 588-603.
- Schneider, B. & Vecho, O. (2017). L'homoparentalité dans la littérature de jeunesse francophone : l'école, lieu d'expression et de traitement des discriminations ? *Psychologie et Éducation*, 4, pp. 53-69.
- Smits, T. (2018). *L'Enfant migrant dans la littérature pour la jeunesse : une analyse de six albums illustrés*. UWSpace. Récupéré dans <http://hdl.handle.net/10012/14027>.
- Thiery, N. (2016). D'ici et d'ailleurs, l'enfant noir dans les albums pour la jeunesse. <hal-01367661v2>
- Tremblay, P. (2015). Inclusion scolaire et transformation des dispositifs de scolarisation des élèves à besoins spécifiques. *La nouvelle revue de l'adaptation et de la scolarisation*, 70-71(2), pp. 51-65.
- UNESCO. (2017). *Un guide pour assurer l'inclusion et l'équité dans l'éducation*. L'agenda mondial Education 2030. Paris : UNESCO.
- Liste des albums du corpus

N° de l'album

Référence complète

- B3 16 طاهر، وليد. (2015). *حلّ جميل*. القاهرة: المجلس العربي للطفولة والتنمية، 16 صفحة
- D2 الحاج، رؤيا عواضة. (2018). *كلّنا أذكياء!* بيروت: دار أصالة، 16 صفحة
- F1 علوه، زنجبيل. (2015). *الصّوص والكرسي الملون*. بيروت: دار أصالة، 16 صفحة
- G1 الدرويش، محمد. (2017). *الوجه والقناع*. بيروت: دار أصالة، 48 صفحة
- H1 عطالله، فدى أبو شقرا. (2018). *كلّنا مميّزون!* بيروت: دار أصالة، 32 صفحة
- H2 اللواتي، فاطمة أنور. (2017). *مجد يحكي مغامراته!* بيروت: دار أصالة، 15 صفحة
- I1 خواجه، ندى بركات. (2009). *البطل الصاعد*. نقابة المربيين التقويميين في لبنان، 31 صفحة

- J3 الزيارة، شيخة. (2014). *غريبة*. بيروت: دار أصالة، 24 صفحة
- L3 رخا، رزان بوشناق. (2017). *نادر والجعبة الزرقاء*. بيروت: دار الحدائق،
صفحة 19
- M1 عبده، رانية. (2011). *نعمة مختلفة*. نقابة المربيين التقويميين في لبنان، 31
صفحة

N° de l'album	Référence complète (traduite de l'arabe)
B3	Tahar, W. (2015). <i>A beautiful solution</i> . Cairo: Arab Council for Childhood and Development.
D2	Al Haj, R. (2018). <i>We are all smart!</i> Beirut: Dar Asala.
F1	Alwa, Z. (2015). <i>Chick and colored chair</i> . Beirut: Dar Asala.
G1	Darwish, M. (2017). <i>Face and mask</i> . Beirut: Dar Asala.
H1	Atallah, F. (2018). <i>We are all special!</i> Beirut: Dar Asala.
H2	Lawati, F. (2017). <i>Majd tells his adventures!</i> Beirut: Dar Asala.
I1	Khawaja, N. (2009). <i>The rising hero</i> . Beirut: The Syndicate of Special Education teachers in Lebanon.
J3	Ziara, Sh. (2014). <i>Strange</i> . Beirut: Dar Asala.
L3	Rakha, R. (2017). <i>Nader and the blue satchel</i> . Beirut: Dar Al Hadaek.
M1	Abdo, R. (2011). <i>Different tone</i> . Beirut: The Syndicate of Special Education Teachers in Lebanon.

LE THÉÂTRE AU LIBAN, DÉNONCIATEUR DES CLIVAGES SOCIAUX

Léna SAADE GEBRAN

Université Saint-Esprit de Kaslik

ABSTRACT

This paper will highlight the role of a theater denouncing social divisions, in two-speed environments, marked by multi-confessionalism, multi-culturalism and aggravated marginalization of certain social groups. The latter problem affects more than 2,200 people in northern Lebanon who, for many reasons, do not have identity documents. Divergent affiliations tear apart two competing confessions that clash in Beb El Tebbene and Jabal Mouhsen. However, by its very nature, theater is a homogenizing and egalitarian space where parity prevails. Indeed, many dramatic plays denounce racism strongly rooted in our society and the

violation of respect for the human person, for considerations relating to the original identity, be it sexual, religious, political, social, cultural, cultic, or even the lack of identity. How does the theater report social cleavages in Lebanon? We will first seek to define the concept of divide and emphasize the denunciatory role of theater throughout its history. We will then identify the playwrights who address the aforementioned themes, and who are very often censored in Lebanon. Finally, we will discuss the experience of Augusto Boal and his impact in Lebanon.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Nous commencerons ce propos par une appréhension du terme clivage. Sous l'angle sociologique, le clivage évoque une fracture sociale consommée, « la différenciation ainsi que le fractionnement des groupes sociaux et des partis politiques » (Cf. Clivage dans *dictionnaire français Larousse*). Ce type de ségrégation entraîne à son tour un clivage psychologique, résultat d'une pensée dichotomique, manichéenne où le regard porté sur les hommes et les choses est distordu : tout est blanc ou tout est noir, tout est bon ou tout est mauvais.

Au cœur de cet aménagement psychologique, l'individu ne fait pas preuve de rationalisme ni de sang-froid, mais est en proie à des émotions ravageuses intenses au point où la pensée, non élaborée, devient émotionnelle. Sur un mode similaire, un groupe social, pourrait se révéler aussi dysfonctionnel et excessif dans son positionnement vis-à-vis d'un autre groupe jugé rival : dissensions et affrontements fratricides entre Beb el Tebbaneh et Jabal Mohsen.

LE CLIVAGE : CONCEPT ET ILLUSTRATIONS THÉÂTRALES

L'essence même du clivage est archaïque. Dans la tradition psychanalytique, ce sont les personnalités psychotiques et narcissiques qui se clivent. Dès 1894, Freud évoque le clivage *de la conscience* (Sechaud, 2001, p.109-113), le Moi opère deux réactions totalement aux antipodes l'une de l'autre : la première tient compte d'une réalité insatisfaisante et non conductrice à l'assouvissement de pulsions inavouées qu'elles soient sexuelles ou violentes ; la deuxième ne recherche que la satisfaction de tensions jugées intolérables et non sublimées. Face à cette ambivalence, le Moi se scinde et fait cohabiter deux lignes de conduites parallèles. Freud a étayé sa thèse dans des articles touchant au fétichisme de 1927, et dans les processus de défense de 1938.

Mélanie Klein elle, révèle le clivage de l'objet, subdivisé en bon et en mauvais objet, conduisant par voie de conséquence au clivage du Moi, après introjection de l'objet. Penser un clivage psychologique, c'est décrire surtout une sexualité

non aboutie, une faiblesse et une immaturité psychologique. Le Moi, par la ruse, tente de concilier l'inconciliable.

C'est évoquer aussi une part non structurée et non neutralisée de la personnalité, aboutissant à des comportements pathologiques, exemples, les différentes addictions, la délinquance et la perversion non reconnues par leurs auteurs.

Dans la pièce de théâtre *Mujaddara hamra* [Lentilles rouges] (2017) de Yehya Jaber, l'unique actrice qui se dédouble en trois personnages féminins, narre, par le menu détail, sans aucune contrition ni empathie, le meurtre de son mari, savamment concocté à l'image d'un plat de lentilles, par une épouse quasiment psychotique, malmenée et marginalisée en raison des violences de son conjoint.

Dans *Al-Bayt* [La maison] (2017/2018) de Arzé Khodr, Caroline Hatem met en scène deux sœurs qui symbolisent une entité familiale clivée. En effet, après le décès de leur mère, et sous la médiation de leur frère, l'une porte la bonne mère aux nues et voudrait conserver la maison familiale ; l'autre abhorre la mauvaise mère et ne rêve que de céder le legs maternel. C'est « la mauvaise fille » qui l'emporte en parvenant à restituer à l'État (= autorité paternelle) le foyer d'antan, qui le détruit pour y faire passer une autoroute, symbole à la fois d'un coût légitime et d'une dynamisation des énergies stagnantes et archaïques.

Les clivages ne sont jamais passés inaperçus aux yeux des dramaturges qui ont tenté de réfléchir sur les problématiques qui en découlent.

À un journaliste qui lui demande pourquoi le théâtre est important dans une société comme la nôtre, Ariane Mnouchkine répond : « C'est important parce que c'est un lieu de parole, de pensée, d'exploration de la lettre, de l'âme de l'histoire, à une époque où tous ces lieux sont reniés et repoussés. Le théâtre reste un lieu où l'on apprend, où l'on essaie de comprendre, où l'on est touché, où l'on rencontre l'autre – où on est l'autre ». (Féral, 2000, p. 1-2)

Nombreux sont les artistes et dramaturges qui ont totalement intégré le fait que le théâtre ne se limitait pas à sa fonction ludique. Sa force à travers son histoire réside dans l'engagement de ses adeptes créateurs, pour qui le véritable art est non seulement esthétique mais aussi engagement politico-social et action participative : certes parler de l'être humain, de ses passions est intéressant, mais il s'agit également, dans ce genre théâtral, de critiquer le pouvoir en place, de décrire les rapports de force entre différents groupes sociaux, de rêver d'une société plus égalitaire et juste et d'aspirer à une ère où l'homme serait plus heureux.

Dans la Grèce antique, et particulièrement au Vème siècle avant JC (apogée d'Athènes sous un régime démocratique) les représentations théâtrales inscrites au sein de la polis (la cité au sens politique du terme) permettaient, avec la participation du public, de poser des problématiques politiques, et d'interpeler les dieux afin de remettre en question leurs attitudes et l'impact de celles-ci sur l'organisation de la société. « Les fonctions religieuses, culturelles et proprement civiques en l'honneur de Dionysos ne se laissent pas dissocier » (Ivernel, 1991, p. 664). Le profane et le sacré s'imbriquent, le politique et le religieux également. À l'époque, *la polis*, désignant la cité, est à la fois théâtre de l'action et action du théâtre.

Il suffirait pour comprendre cela de se plonger dans l'Orestie d'Eschyle. Quant à Henry V, Henry VI et Richard III, personnages éponymes de trois tragédies shakespeariennes, elles ne sont pas moins révélatrices de l'exercice politique de l'époque. La première dénonce sur un plan de politique étrangère, un conflit sanglant entre les deux grandes puissances européennes, où une noblesse française orgueilleuse et arrogante, se voit perdre la bataille d'Azincourt contre l'Angleterre, et par voie de conséquence, capitule face à l'armée de la perfide Albion ; la deuxième et la troisième s'attaquent à la politique intérieure de la couronne anglaise et plus précisément aux rivalités meurtrières de la maison d'York et celle de Lancaster avec leurs lots d'intrigues, de complots et de trahisons fatales.

Toutefois, nous sommes toujours loin d'une véritable dénonciation de clivages sociaux. Il faudrait attendre le XIXème siècle pour voir poindre la notion de théâtre politique dénonciateur des divisions claniques. En effet, dès la fin du XIXème siècle, en récusation au théâtre bourgeois et à sa structure critique qui soumet les problématiques sociopolitiques à discussion, né un théâtre ouvrier comportant au départ des pièces didactiques qui rapidement se muent en théâtre contestataire, révolutionnaire avec Bertolt Brecht, voire anarchisant dans son expression la plus exacerbée, avec le théâtre agit-prop.

Brecht confère au théâtre une dimension philosophique politique basée sur une théorisation du mouvement prolétarien. Son théâtre épique par opposition au théâtre dramatique aristotélicien constitue une véritable révolution : il ne s'agit pas d'un théâtre de divertissement ni d'un théâtre linéaire, mais d'un théâtre qui appelle le spectateur à réfléchir son temps, et l'acteur à se livrer à une réflexion continue. Ce dernier s'abstient de s'identifier au rôle joué en l'illustrant. Le déroulement de la pièce est interrompu par des commentaires, des narrations et des chansons de façon à permettre aux spectateurs de se distancier de ce qu'ils voient et entendent. Brecht pratique son art avec une sensibilité marxiste. Cet art

n'étant qu'un instrument d'instruction au sens de la pratique sociale révolutionnaire. (Brecht, 1990). Le spectateur n'est pas présent pour se faire envoûter ou éprouver de l'empathie pour les protagonistes, mais il doit suivre la représentation comme s'il s'agissait d'une symbolique des rapports établis par les différentes classes sociales et se livrer à une réflexion quant aux moyens de réparer injustices et iniquités. Brecht est un théoricien politique. Pour lui, son théâtre est celui de l'ère scientifique. Au final, travail d'acteur et travail de spectateur reposent sur une réflexion et une analyse quant aux changements à apporter à la société en raison de l'insatisfaction générale face à la situation sociale dénoncée dans le spectacle et de l'indignation ressentie. Dans ce contexte, le théâtre perd tout son aspect esthétique pour devenir fonctionnel et notamment pour instruire le prolétariat et l'inciter à opérer les changements requis dans la société.

Au Liban, l'œuvre de Brecht trouve son retentissement dans les écrits dramatiques de Jalal Khoury. Ce dernier s'était insurgé contre les agissements de l'armée de Lahd dans le Sud Liban dans les années 80, jugés coupables d'exaction d'injustice au détriment de la population locale et de collaboration avec l'armée israélienne.

De nos jours, la pratique théâtrale au Liban est de plus en plus performante et tente non seulement de dénoncer les vices sociaux, mais aussi toutes formes de racismes, de clivages et apporte même des solutions et des remèdes aux atteintes à la dignité humaine.

En effet, les spectacles contemporains connaissent un véritable renouveau avec la disparition de certains tabous. Les sujets abordés puisent leur substance, le plus souvent, dans les interrogations, les inquiétudes et les souffrances d'une société libanaise meurtrie par des années de guerre, une conjoncture économique difficile et des problèmes sociétaux non résolus jusqu'à présent. Les questions liées à la place de la femme dans la société libanaise, à ses désirs, à ses rêves, ou aux violences qu'elle subit et les meurtres qui en résultent sont désormais transcrits dans les textes dramatiques produits sur scène. Pour preuve, référons-nous à *Scheherazade's Diary* [Le journal de Scheherazade] (2013) de Zeina Daccache ainsi qu'à *Jogging* (2016) de Hanane Hajj Ali. Les problèmes migratoires, les problèmes identitaires et d'appartenance ainsi que le chômage sont traités en profondeur par Betty Taoutel, dans notamment *Passeport 10452* et *Freezer* (2017/2018) ; ainsi que par Nagy Souraty dans *Déplacés* (2015). Souraty s'interroge aussi sur la géographie du corps, de la ville et du monde, « sur les changements des frontières qui font perdre la mémoire de l'histoire et oublier les repères » (Colette Khalaf, 19 octobre 2016, Orient-le Jour) géographie qui pour lui, n'a plus de liens avec l'Histoire, dans *GeoÉgraphia : the synapse* (2016). Les

clivages sociaux-religieux sont passés au peigne fin dans *Wahcha* [Le repli] (2015) de Rafic Ali Ahmad. Roula Hamadé dans *Wa law daraytou... 'annak...houbbi* [Et si je te fuyais mon amour] (2017), et Alexandre Najjar dans *L'Inattendue* (2018) mise en scène par Lina Abiad abordent tous deux le refus d'accepter l'homosexualité, le handicap, les problèmes liés à l'adoption, ainsi que les problèmes des réfugiés. La sexualité mal assumée ou mal vécue, les confrontations hommes-femmes, l'infertilité ou l'incontinence sont mis en scène par Patricia Nammour dans *Shakhta shakhtein* [Un trait, deux traits] (2017). *Haki Rjel* [Confidences entres hommes] (2017, puis 2018) de Lina Khoury montre cinq hommes qui témoignent de leur mal-être. À quoi pensent-ils ? Quels sont les problèmes auxquels ils font face, dans une société qualifiée principalement de masculine ? Quelle image la société se fait-elle d'eux et quelle image ont-ils d'eux-mêmes ? Certes, cette problématique est une première au Liban, l'auteure faisant preuve de courage en portant un regard critique et profond sur les expériences masculines, dix ans après avoir produit sur les planches un spectacle relatif à des expériences féminines bien particulières, *Haki Neswan* [Confidences entre femmes] (2006), d'après une adaptation des *Monologues du vagin* d'Eve Ensler (1996). Sur scène, ces sujets, sont abordés le plus souvent sous un angle dramatique émaillé de comédie dans ses aspects multiples (noire, vaudevillesque, satirique, burlesque...etc.). L'approche peut également se faire par réminiscence de tragédies humaines dont la plaie demeure béante comme dans *Carnivorous* (2017) ou encore *Ma'sati* [Ma tragédie] (2017/2018), toutes deux de Issam Bou Khaled. Et la liste n'est pas exhaustive.

L'EXPÉRIENCE D'AUGUSTO BOAL AU LIBAN

Augusto Boal est le fondateur du Théâtre de l'Opprimé dont les techniques sont répandues dans le monde entier et constituent les bases de la thérapie par le théâtre. L'objectif requis serait d'aider les participants à lutter contre toute forme d'oppression et de réveiller en eux, l'esprit de contestation, en devenant des « spect-acteur ». Il s'agit d'un concept théâtral qui relève du théâtre engagé, voire de l'activisme politique, dont les bénéfices peuvent incontestablement être thérapeutiques sur le plan psychologique : « Nous sommes tous des acteurs : être citoyen, ce n'est pas vivre en société, c'est la changer » (Boal, 1996).

Nous allons ci-dessous, illustrer deux expériences qui s'inscrivent dans ce contexte.

a. L'expérience de March

À titre illustratif, et sur le plan national, analysons le travail de l'association March qui a beaucoup œuvré aux fins de résoudre les conflits à Tripoli entre Bab El Tebbeneh et Jabal Mohsen en 2014.

March est une ONG libanaise fondée en 2011. Elle s'adresse aux jeunes dans l'objectif de les aider à identifier les conflits vécus, et par voie de conséquence, chercher à les résoudre. À son initiative et avec le concours de parlementaires, un projet de lois visant à abolir le décret 2/1977, relatif à la censure des textes de théâtre, a été soumis. Cet exploit constitue une percée dans un système libanais très verrouillé légué par l'ère ottomane.

L'intervention de March auprès des jeunes de Bab El Tebbeneh et Jabal Mohsen mérite notre attention.

À la suite d'une expérience très concluante avec Yehya Jaber, March fait appel, en 2015, au metteur en scène Lucien Bou Rjeily.

Des acteurs amateurs âgés de 16 à 29 ans, appartenant à deux confessions rivales (sunnites et chiites), et qui étaient autrefois, littéralement à couteaux tirés, sont appelés à extérioriser, sur le plateau de *Love and War*, leurs conflits internes et leurs souffrances : image de soi non gratifiante, principalement en raison de leur illettrisme, de leur absence de perspectives et de leur condition sociale plus que modeste : d'après une étude effectuée en 2015, il apparaîtrait que 56/100 des familles tripolitaines vivent en-dessous du seuil de pauvreté ; chiffre porté à 69/100 à Jabal Mohsen et 87/100 à Bab el Tabbaneh (Armstrong, 2015).

Cette haine de soi est projetée sur autrui et se mue en violence : « au début, tout le monde portait des couteaux [...] Un acteur a apporté une grenade à une répétition » (Armstrong, 2015) La majeure partie des participants aspire à un idéal de soi très belliqueux, sous forme par exemple de combats sanglants et cruels dans les rangs des groupuscules extrémistes en Syrie.

De ce spectacle, Bou Rjeily en tisse une fresque historico-socio-économique, et alerte sur la profusion de clichés et de visions distordues, de soi et d'autrui, qui émaillent le regard des protagonistes.

La vertu thérapeutique de cette expérience consiste, pour les acteurs amateurs, à réaliser leur problématique, l'analyser et s'en distancier. Dans un deuxième temps, et une fois qu'ils se sont auto-acceptés, les jeunes parviennent à intégrer autrui dans leur univers, fusse-t-il un ennemi juré !

Commented [JB1]: Check this with the author

Commented [HMN2R1]: Le nom de l'auteur est déjà entre parenthèses)

b. Le Théâtre de l'Opprimé à l'Université Saint-Esprit de Kaslik

- Un théâtre engagé pour sauver le corps meurtri

Les premières transpositions de l'esprit Boal à l'USEK remontent à 2016 à l'initiative du département des Arts du Spectacle, de l'Atelier des Arts du Spectacle à l'USEK, conjointement avec le département des Sciences Sociales, sous la direction de Nagy Souraty.

Le projet, sans précédent jusqu'à lors, était axé sur la situation des personnes ayant des besoins spécifiques au Liban, représentées par l'association Anta Akhi.

Dans un premier temps, tous les étudiants impliqués dans le projet ont scrupuleusement recueilli les témoignages des membres de l'association. À la souffrance du corps diminué, s'ajoute incontestablement un rejet social tout aussi douloureux : non seulement une personne handicapée au Liban est souvent ignorée, marginalisée, peu reconnue, mais à l'humiliation de susciter la pitié, s'ajoute une incapacité de se mouvoir sur un mode autonome en raison de l'absence d'équipements dans les villes et les villages, et d'une infrastructure adaptée aux personnes nécessitant des facilités spécifiques : rampes, leviers d'ascension et de descente dans les bâtiments sans ascenseur, larges trottoirs et couloirs spécifiquement aménagés à leur intention, toilettes publiques spacieuses...etc. sans compter l'inexistence de textes en braille dans les lieux publics, de personnel compétent et disponible et d'aide canine pour aveugle. Et la liste n'est pas exhaustive.

L'étape suivante a consisté à traduire cette détresse sur scène. La sensibilisation s'est faite sous forme interactive : grâce aux techniques du Théâtre Forum, les saynètes conçues par les étudiants se jouaient une première fois, puis, en cas de contestation de la part du public, la teneur de la critique était immédiatement transcrite sur scène, et le jeu et la réplique modifiés en conséquence. Une étudiante tétraplégique figurait parmi les acteurs. Son témoignage et son jeu réaliste ont été moteurs dans les représentations.

À la suite de cette campagne de sensibilisation sous un angle artistique, un grand nombre de municipalités du Keserwan se sont montrées enclines à adopter une charte assortie d'un protocole pour devenir des « Villes amies des personnes aux besoins spécifiques ».

- La femme en action au cœur de l'Église

À la suite du succès remporté par la première initiative Boal, une deuxième action conjointe a été engagée avec les mêmes actionnaires, précédemment cités,

afin de répondre à une demande croissante des étudiants de se voir proposer une initiation aux techniques du théâtre des Opprimés. Cette fois-ci, l'action porte sur l'intégration de la femme au monde ecclésiastique. Les intéressés se sont penchés de près sur la composition et le fonctionnement des comités de gestion des églises paroissiales (Wakf) dépourvue d'une représentation féminine suffisante, d'une reconnaissance du concours de la femme et du refus par les décisionnaires de tenir compte d'un avis féminin.

Toujours, selon le même principe interactif du théâtre Forum, des témoignages ont été collectés, des saynètes conçues, et des rectifications de jeu et de répliques opérés en cas de contestations. Ce Théâtre Forum inédit s'est produit à l'occasion de la célébration de la Journée Mondiale de la Femme, à Bkerké, en présence du Maître des Lieux, le Patriarche maronite, Monseigneur Al Rahi, et de grands dignitaires religieux.

L'objectif requis était d'alerter l'opinion publique sur l'indigence de la présence et de la représentation féminines au sein des différents comités et structures officiels. A titre d'exemple, l'Assemblée Générale des Patriarches et Evêques Catholiques (APEC) n'a compté, lors de sa dernière réunion, que deux Mères Générales de congrégations. À ce bémol près, que les Guides du Liban ont été récemment introduites aux réunions de l'APEC.

Le département des Arts du Spectacle continue à initier de nouveaux étudiants aux techniques de Boal au vu de leur importance en matière d'action sociale.

CONCLUSION

Les sociétés homogènes et égalitaires absolues n'existant pas, le théâtre étant immanquablement miroir des sociétés, il sera toujours dénonciateur des clivages.

Cependant, dénoncer ne suffit pas. Il s'agit également pour les inspirés de la ligne Boal d'initier une action à la fois thérapeutique et réparatrice : prêter une oreille attentive et compatissante aux souffrances, aux injustices subies, à la marginalisation de certains groupes sociaux, libérer ces derniers de leurs chaînes, parler en leur nom, et reproduire leur milieu pour panser leurs blessures, alerter une société égotiste sur leur situation et tenter de remédier à leur condition humaine injuste, tels sont les fondements majeurs d'une expression théâtrale activement engagée.

BIBLIOGRAPHIE

- Armstrong, M. (2015). Love and war in Lebanon : How theater is turning rival fighters into friends. *The Guardian*. Consulté le 20 septembre 2019 sur <https://www.theguardian.com/cities/2015/dec/03/syria-street-tripoli-lebanon-love-war-theatre-keeps-peace>.
- Boal, A. (1996). *Théâtre de l'Opprimé*. Paris : La Découverte Poche.
- Brecht, B. (1990). *Petit Organon pour le théâtre*. Paris : L'Arche, 1^{re} édition 1948.
- Collectif. *Dictionnaire Larousse*. Consulté le 10 mai 2019 sur <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/clivage/16600>.
- Féral, J. (2000). Tout théâtre est politique. *Trajectoires du soleil : Autour d'Ariane Mnouchkine*. Montreuil : Éditions Théâtrales. Consulté sur <https://www.theatre-du-soleil.fr/fr/librairie-et-editions/trajectoires-du-soleil-865>.
- Ivernel, P. (1991). Théâtre politique. Dans M. Corvin (Éd.). *Dictionnaire encyclopédique du théâtre*. Paris : Bordas. Consulté le 1^{er} décembre 2019 sur <http://theses.univlyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2007.hamidikimb&part=136578>.
- Khalaf, C. (2016, 19 octobre). Lorsque le monde perd sa synapse. Consulté le 10 mai 2019 sur <https://www.lorientlejour.com/article/1013434/lorsque-le-monde-perd-sa-synapse.html>.
- Sechaud, E. (2001). La double nature du clivage dans *Libres cahiers pour la psychanalyse*, 2001/2, n° 4, pages 109 à 113 ; Consulté le 31 octobre 2019 sur <https://www.cairn.info/revue-libres-cahiers-pour-la-psychanalyse-2001-2-page-109.htm>.

SPECTACLES VUS

- Ali Ahmad, R. (2015). *Wahcha* [Le repli].
- Bou Khaled, I. (2017). *Carnivorous*.
- Bou Khaled, I. (2017/2018). *Ma'sati* [Ma tragédie].
- Daccache, Z. (2013). *Scheherazade's Diary* [Le journal de Scheherazade].
- Hajj Ali, H. (2016). *Jogging*.

- Hamadé, R. (2017). *Wa law daraytou... 'annak...houbbi* [Et si je te fuyais mon amour].
- Jaber, Y. (2017). *Mujaddara hamra* [Lentilles rouges].
- Khodr, A. (2017/2018). *Al-Bayt* [La maison].
- Khoury, L. (2006). *Haki Neswan* [Confidences entre femmes]. D'après une adaptation d'Enslér, E. (1996). *Monologues du vagin*.
- Khoury, L. (2017/2018). *Haki Rjel* [Confidences entre hommes].
- Najjar, A. (2018). *L'Inattendue*.
- Nammour, P. (2017). *Shakhta shakhetein* [Un trait, deux traits].
- Souraty, N. (2015). *Déplacés*.
- Souraty, N. (2016). *GeoÉraphia: the synapse*.
- Taoutel, B. (2017/2018). *Freezer*.
- Taoutel, B. (n.d.). *Passeport 10452*.

