

ANNALES

de

**La Faculté des Lettres
et Sciences Humaines**

Université de Nouakchott

Numéro: 3

Prix: 200 UM

1991-1992

ANNALS

OF

THE
ROYAL SOCIETY OF LONDON

AND
THE LONDON SOCIETY OF MEDICAL AND NATURAL SCIENCE

5

MU 005 249

1881-1882

1881-1882

SOMMAIRE

- Introduction	P 7
AHMED OULD GAOUAD	
2 - Enseignement Universitaire et pratiques de l'Enseignement	P 9
JIDDOU SOUNKALO	
3 - Relations Ship between second language enstruction and lexical Attrition and deficiency in The wative languages of. Mauritanians	P 12
DIENE MANSA	
4 - Langues nationales et leur enseignement : quand les préoccupations identitaires rejoignent les impératifs scientifiques.....	P 31
MOUSSA OULD EBNOU	
5 - Métaphysique technique.....	P 38
CRISTIAN ROCQUES	
6 - La lecture hegelienne des Sceptiques Grecs	P49
MARC BERGE	
7 - Le cercle littéraire et philosophique et scientifique de l'Imta wa L - Mouanasa	P 61
JACQUES BARIOU	
8 - La rose et le poète	P 67
PAUL JOUANNEAUX	
9 - Littérature exotique : Fonction et contradiction	P74
MOHAMED OULD BOULEIBA	
10 - La sémiotique de l'objet dans la nouvelle AL - TRAM	P 88

EN ARABE:

1	Introduction	P - v
	ABDEL WEDOUD OULD CHEIKH	
11	- Pouvoir et parenté	P - 4
	EL ARBI WAFI	
12	- Thèses sur les modèles éducatifs dans les pays du Magreb Arabe	P - 14
	MOHAMED OULD BOULEIBA	
13	- Propos préliminaires en vue d'une réécriture de l'histoire de la littérature arabe moderne	P - 27
	SID'AHMED O/ AHMED SALEM	
14	- Poésie Mauritanienne entre la culture "savante et la culture "populaire"	P - 34
	ABDALLAHI O/ M ^{ed} SALEM	
15	- Le poème Mauritanien classique (Brèves remarques sur le texte et la lecture)	P - 43
	Med O/ BOULEIBA	
16	- La théorie "Standard"	P - 51
	M ^d EL MOCTAR OULD SAAD	
17	- Les pistes caravanières et leur rôle dans les contrats culturels entre le Nord et le Sud du Sahara au 19 ^é siècle (lecture du voyage d'AL WALATI)	P - 80
	YAHYA O. BARA	
18	- Le contenu social des "Fatawis" sur la gomme arabique (Remarques sur la question politique)	P - 110
	BECHIRY O/ Mohamed	
19	- L'utilisation de l'élément "Température" pour déterminer l'aspect "Continental en Mauritanie"	P - 138

INTRODUCTION

Nous proposons à nos chers lecteurs le troisième numéro de notre revue "LES ANNALES". Nous serions heureux de réaliser ne serait-ce que partiellement, ce que nous nous sommes fixés comme objectif, à savoir le développement de la recherche scientifique dans notre université.

Le présent numéro contient plusieurs dossiers dont certains traitent de sujets locaux, mauritaniens tandis que d'autres tentent de contribuer au mouvement de la Recherche Scientifique dans le monde. Ainsi, un dossier est consacré à la sociologie. Nous publions cette étude "Pouvoir et parenté" de M. Abdel Weddoud Ould Cheikh qui analyse les systèmes de pouvoir et de parenté chez les sociétés segmentaires, en s'appuyant sur les thèses des sociologues de Durkheim à Pritchard ; thèses que Ould Cheikh investit dans l'analyse de la situation sociale beïdane à laquelle il a consacré la deuxième partie de son étude et que nous publierons dans les prochains numéros de ces annales.

La deuxième étude nous a été envoyée par M. El Arby Wafi qui passe en revue les répercussions du développement sur les choix des systèmes éducatifs dans les pays du Maghreb arabe, en s'inspirant et de la thèse positiviste de Durkheim et la thèse modèle de Max Weber.

De la sociologie, nous passons à la philosophie. Christian Roques, du département de philosophie, propose une étude qui, à la lumière des travaux récents d'historiens, examine les divers textes où Hegel analyse le scepticisme grec. Il indique les erreurs de Hegel et s'efforce d'en découvrir les raisons mais aussi l'intérêt.

M. Moussa Ould Ebnou, pour sa part, traite de "métaphysique et technique" en se demandant avec Nitzche et Heidegger si le 20ème siècle correspond l'époque de l'accomplissement de la métaphysique. Pour répondre à cette question, Ould Ebnou interroge la légende, le mythe, la religion, la littérature, la logique et bien évidemment la philosophie elle-même. Ce dossier est complété par des études de M. Ahmed Ould Gaouad, de M. Jiddou Soukalo et de M. Diène Mansa sur l'éducation et l'enseignement des langues. M. Gaouad montre que le rôle de l'Université n'est pas seulement l'enseignement de la littérature et des langues étrangères et la recherche scientifique mais aussi la formation des spécialistes en matière d'enseignement. Il propose cinq formes de compétence à développer chez l'étudiant ; compétence linguistique, argumentaire, logique, socio-culturelle et sémantique.

Jiddou Soukalo présente une étude où il analyse certains phénomènes linguistiques tels que l'attrition, la défaillance lexicale et la discontinuité du développement des connaissances lexicales chez le locuteur mauritanien des langues Hassania, Pular, Soninké et Wolof. Ces phénomènes (qui sont liés à une réduction et à une insuffisance de contact avec les langues maternelles non utilisées pour l'éducation formelle et l'utilisation de celles-ci dans des domaines réduits) se manifestent par l'alternance des codes qui consiste à faire recours à l'utilisation de la langue d'apprentissage, le français (mots, expressions, phrases) pour compenser les pertes/défaillances au niveau de la langue maternelle.

Diène Mansa Soundiata montre que l'apprentissage de la langue scolaire est une sorte "d'épreuve" dramatique pour l'enfant, faute de correspondre à son "parler initial". Il pose ainsi le problème de l'enseignement de ce que l'on a pu appeler "langue maternelle". Le dossier se

clot dans la partie arabe par une présentation de la théorie "standard" de Chomsky où M. Mohamed Ould Bouleiba insiste sur certains reproches faits à cette théorie.

Ce numéro contient en outre un dossier sur la littérature : A la lumière des données de la nouvelle critique et de la théorie de la réception, Bouleiba propose une réécriture de l'histoire de la littérature arabe moderne. Dans le même dossier M. Abdallah Ould Mohamed Salem présente une étude dans laquelle il avance quelques remarques à propos de l'historiographie, du poème classique mauritanien. Dans ses remarques Ould Salem part de la problématique de l'historiographie du poème pour conclure par la question du poème classique en passant par la problématique de la classification, celle enfin de l'évaluation du rapport avec la poésie arabe. Nous publions, d'autre part, une étude de M. Sid'Ahmed Ould Ahmed Salem qui fait l'analyse du poème mauritanien à partir d'une approche inspirée des thèses de Michel Riffaterre.

Dans ce dossier littéraire de la partie française nous publions une étude où M. Jacques Bariou traite le problème de la vision du poète et de l'inspiration chez Hugo. S'appuyant sur une analyse d'une oeuvre de Pierre Loti "le roman d'un spahi", l'étude de M. Paul Jouanneaux essaie de montrer que le roman exotique, loin de tendre à l'unité, est une fiction éclatée, écartelée même qui, à tous les niveaux, exploite des contradictions presque insoutenables. Le dossier se clot par une étude de la sémiotique de l'objet appliquée à la nouvelle de Gamal-Al-Ghitani intitulée Atrâm, étude présentée par M. Bouleiba.

Nous publions aussi dans ce numéro un dossier sur l'histoire culturelle de la Mauritanie. M. Mohamed El Mocktar Ould Saad dans une lecture du voyage d'Al Walati, traite le sujet des pistes caravanières et leur rôle dans les contacts culturels entre le Nord et le Sud du Sahara au 19ème siècle. Dans ce même dossier, M. Yahya Ould Bara analyse le contenu social des "jetawis sur la gomme arabique" tout en faisant des remarques sur la question politique.

La dernière étude dans ce numéro porte sur l'utilisation de l'élément température pour définir le climat continental en Mauritanie. Cette étude est présentée par M. Bechiri Ould Mohamed.

Voilà, chers lecteurs, les principales rubriques de notre présent numéro ; nous souhaitons que chaque étude contribue dans son domaine au mouvement de la recherche scientifique. Nous espérons réaliser plus dans nos prochains numéros.

Mohamed Ould Bouleiba.

ENSEIGNEMENT UNIVERSITAIRE ET PRATIQUES DE L'ENSEIGNEMENT

- SITUATION DE L'ENSEIGNEMENT - RAPPORTS PEDAGOGIQUES ENTRE L'ETUDE UNIVERSITAIRE DE LA LITTERATURE ET LA PRATIQUE DES LANGUES ETRANGERES.

Docteur Ahmed Ould GAOUAD

L'une des tâches de l'Université est de former, non pas seulement des chercheurs, mais aussi des professeurs. La question élémentaire à se poser est alors la suivante : la formation reçue est-elle adaptée à la profession que l'étudiant sera amené à exercer dans la société ?

La réponse est apparemment "non". "Non" répondent les formateurs et les anciens étudiants. "Non" renchérissent les élèves. "Non" conclut le pouvoir politique et administratif.

1. Les anciens étudiants eux-mêmes tiennent un discours que nous pouvons résumer en ceci : "nous avons appris à lire des textes littéraires et à analyser des faits linguistiques, or, quand nous sommes arrivés dans l'enseignement (en tant que formateurs et en tant que personnel de l'encadrement dans les collèges, dans les lycées et même quelque fois dans l'enseignement supérieur) le problème qui nous était posé concrètement était d'arriver à amener les élèves à compétence suffisante pour parler et écrire". C'est donc bien là un constat d'échec.

2. Du côté des élèves, le constat est identique, mais le raisonnement est inversé cette fois : "nous sommes exposés à un discours analytique dont nous ne comprenons qu'une infime partie".

3. Quant au pouvoir politique et administratif son discours est clair : Il y a pour la formation universitaire un fort investissement ayant pour but l'accès à une langue scientifique, alors que l'enseignement au sein des départements de lettres (dans les écoles supérieures et dans les universités) consiste à prendre en considération tout l'aspect connotatif du langage.

Le constat du pouvoir politico-administratif est donc le suivant : "L'université ne forme pas des gens adaptés à leur future mission. Une "mission" dont les contours sont dessinés par des nécessités économiques, socio-culturelles et idéologiques.

Il faudrait sans doute trouver dans quelques une de ces sources d'insatisfaction une partie des causes du malaise qui empoisonne l'institution universitaire contemporaine au niveau mondial.

Ce qui nous amène à nous poser cette question qui se dégage d'emblée à partir des différents points sus-évoqués : -Que faut-il penser de la conception fonctionnaliste de l'enseignement, de ce qu'on appelle l'idéologie fonctionnaliste ?

Former des individus de telle façon qu'ils puissent accomplir (ou plus exactement "exécuter" un travail donné) une fonction déterminée semblable, à priori, souhaitable, légitime, louable, efficace et allant de soi.

Mais les théoriciens admettent à peu près tous qu'il faut distinguer entre une formation de base ("formation de l'esprit et du caractère") qui doit être indépendante des activités professionnelles immédiates (une formation de la personne, une expérience des outils fondamentaux du raisonnement) et d'autre part une formation ponctuelle adaptée à une tâche précise.

Le problème est que l'éducation traditionnelle repose en fait sur un postulat inverse : sur le caractère "bénéfique" d'une séparation entre ce qu'on appelait le monde (ecclesi) et l'univers de la formation de l'esprit et du caractère.

En Europe un grand nombre de Grandes Ecoles sont héritières de ce système, avec chacune sa tradition monastique caractérisée par un grand esprit corporatiste.

Le système fonctionnaliste est donc démenti universellement par le système des Grandes Ecoles, marqué par la présence de congrégations des anciens et des nouveaux élèves, avec des grades et des signes de reconnaissance, et une vie commune intense (tous les élèves logent à l'intérieur de l'établissement; ils sont nourris etc... Chaque école devient ainsi un véritable monastère, coupé du monde, (l'ecclesi).

Dans ces écoles on prend délibérément les risques de gratuité de la formation et les programmes sont caractérisés par un enseignement théorique outrancier.

Sur le plan de l'enseignement des langues maternelles et des langues secondes ou étrangères, l'idéologie fonctionnaliste a pris une grande importance : on part d'une conception de la langue comme ensemble de sous-codes particuliers à chaque profession, à chaque discipline. Il s'agirait (pour l'étudiant pour le formateur) de choisir le sous-code qui est important pour sa vie professionnelle et de focaliser l'apprentissage sur ce sous-code.

Cette conception est aujourd'hui abandonnée par la plupart des centres de formation. (Il subsiste, cependant, l'idée de la réalisation de lexiques de spécialités).

En outre, les notions de sujet, de plaisir... sont devenues des notions cardinales aujourd'hui et toute une idéologie de communication s'est mise en place, qui développe plusieurs approches communicatives de la didactique.

L'on distingue alors plusieurs niveaux de compétences qu'il s'agit de développer en même temps chez l'étudiant, pour garantir un niveau de formation et un niveau d'efficacité pédagogique suffisants. Ces compétences à renforcer sont :

- 1 - La compétence linguistique
- 2 - La compétence argumentaire
- 3 - La compétence logique
- 4 - La compétence socio-culturelle
- 5 - La compétence sémiotique.

La pédagogie est depuis longtemps régulièrement envahie par des phénomènes de mode. Il faut qu'il y ait une distance entre les théories linguistiques et sociales, et la pratiques-pédagogique.

Une distance aussi entre la pédagogie et la vie réelle. Le rapport entre tous ces ensembles doit être un rapport didactique. Abandonner le concept d'application : la théorie interpelle la pratique et la pratique permet à la théorie de se perfectionner.

Il faut une action d'adaptation entre la vie réelle, l'université, la vie professionnelle, et les institutions pédagogiques.

Il faut des intermédiaires et donc une circulation du savoir des uns vers les autres.

T. J. S. 1970

RELATIONSHIP BETWEEN SECOND LANGUAGE INSTRUCTION AND LEXICAL ATTRITION AND DEFICIENCY IN THE NATIVE LANGUAGES OF MAURITANIANS*

Jiddou Sounkalo,

Maître de Conférence

Département de langues

E.N.S. de Nouakchott

ABSTRACT

The purpose of this study was to investigate the relationship between French instruction and the phenomena of discontinued lexical development, lexical attrition, and lexical deficiency in the speech of Mauritanian speakers of Hassania, Pulaar, Soninké, and Wolof, who have been educated in French for twelve years at least but who have received no formal instruction in their own native language. The population for the study included college and secondary school students, educators, school administrators, workers, civil-servants and private business individuals.

The research questions sought to find out whether Mauritanians code-switch, what relationship exists between code-switching and native language fluency, what factors influence code-switching, and whether the diglossic situation between Hassania and Arabic influences the frequency of Hassania-French mixing among Hassania speakers. The study also sought to find out about the attitudes of Mauritanians towards bilingualism, and towards instruction in the native language relative to French and Arabic, and about their perception of their own speaking ability.

The data was gathered using a questionnaire survey answered in French and Arabic (N=306), a picture-based oral task, and interviews conducted in the native languages (N=80).

The major findings of this study were: (1) native language lexical deficiency was reflected in the occurrence of code-switching, (2) a main effect for fluency on code-switching revealed that subjects with low native language fluency code-switched more than subjects with high native language fluency, (3) younger subjects code-switched more and had lower vocabulary and fluency ratings than older subjects, (4) predominant knowledge of French or Arabic, and/or the diglossic relationship between Hassania and Arabic affected the direction and amount of code-switching, and (5) subjects were favorable towards bilingualism and considered formal instruction in the native language to be no less important than instruction in French and Arabic.

Implications from this study are that awareness of code-switching deriving from native language deficit, and instruction in the native language are necessary to counteract the problems associated with discontinued exposure to the native language.

* This article is a shortened version of a Ph.D Dissertation, University of Pittsburgh, 1990.

INTRODUCTION

Research on language attrition has been mostly related to the attrition of skills in a second language (L2) or a foreign language studied formally at school in a native language (L1) environment. Some research has also concentrated on language attrition of the L1 of immigrants. In general four major factors are reported as contributing to the attrition of language among people in those situations. These are instructional factors (Cohen, 1975; Moorcroft and Gardner, 1987; Snow, Padilla, and Campbell, 1988), socio-economic factors (Gardner, 1982), attitudinal and motivational factors (Gardner, Lalonde, and MacPherson, 1985; Edwards, 1988), and ethnic factors (Stevens, 1985; Paulston, 1986; Reilly, 1988).

The literature on code-switching stresses the importance of several factors related to sociological contexts (Gumperz, 1982; Blom and Gumperz, 1972; Scotton, 1988; Bentahila, 1983; ValdÄs-Fallis, 1978), namely types of topics, interlocutors, and settings, and to communicative aspects such as conversational, stylistic, and strategic reasons (Abdulaziz-Mkilifi, 1972; Nadkarni, 1983; Miller, 1984; Di Pietro, 1978; Grosjean, 1982).

As to language deficiency, it has been associated with reduced exposure and interaction (Sawaie and Fishman, 1985; Miller, 1984; Daher, 1988).

These phenomena and the factors affecting them have not been studied in relation to native language behavior under different conditions. It is essential to understand the importance of the interaction of factors related to language attrition/deficiency and code-switching not only with regard to second and foreign language learners or bilinguals who are educated in two or more languages, but also with regard to bilinguals who are educated in the L2 alone in their own L1 context. Observation of native language behavior of individuals educated in an L2 throughout their schooling would provide new information about the factors at play in L1 deficiency in an L1 environment, and the role of L1 deficiency in code-switching relative to other factors.

More than thirty years after decolonization in Africa, the presence of the former European colonizer is still felt in most African countries by virtue of the official use of English, French, or Portuguese.

As a result of the use of these European languages for education and communication purposes, many African children have grown up not using their native language for all possible language functions.

According to Ngugi (1986), colonization has created a situation in Africa in which the European language and the African language perform varying functions. Usually the European language is used as the language of conceptualization, thinking, formal education, and mental development, whereas the African language is limited to daily interactions within the family and the community.

A more accurate characterization of language-related functions is spelled out by Miller (1984:8), who observes that "certain languages may be less adapted to particular functions such as for use in disseminating information on scientific, musicological or legal matters. One of the inherent properties of natural languages is their adaptability."

It is fair to say that the lack of instruction in the African languages and the lack of opportunity for African languages to meet some of the functions mentioned earlier may have perpetuated the gap between them and the language of instruction.

This state of affairs has created deficiencies in the native language performance of people who have been educated in the colonial language throughout their schooling. Altoma (1970) reports that in Algeria, in North Africa, it was not uncommon in 1962, the year of independence, to see most members of the Algerian Constituent Assembly incapable of expressing themselves in formal contexts in their national language, modern standard Arabic. This was echoed by an Algerian writer who was quoted by Bentahila (1983:24) as saying "I am separated from my homeland less by the Mediterranean than by the French language! I am incapable of expressing in Arabic what I feel in Arabic".

Given the different functions of the African language and the European language (Ngugi 1986; Miller, 1984), African children who are receiving formal education in the European language only are likely to find themselves borrowing a large proportion of words from the European language for the purpose of filling gaps caused by reduced interaction with or exposure to their native language, or from some inadequacies inherent in the native language. Nadkarni (1983:152) claims that "languages spoken in Asia, Africa, and Latin America are still in the process of modernisation and lack the resources needed to deal with modern developments in science and technology."

While the phenomenon of code-switching is common between languages that come into contact (Trudgill, 1983), the existence of deficiencies and loss in the lexical repertoire of the African who has been educated in a European language seems to stem from a limited use of the African language. In such a situation, it is hypothesized here, the borrowing from the European language may reveal more the inability of the educated African to speak fluently in his language than the phenomenon of switching, a characteristic of bilinguals. Thus, the purpose of the present study is to investigate the relationship between the use of a second language in instruction and code-switching; specifically, the study investigates how the use of French as an official language of instruction in Mauritania relates to hypothesized discontinued lexical development, lexical attrition, and lexical deficiencies in the speech of Mauritanian speakers of Hassania, Pulaar, Soninké, or Wolof. Additionally, the study examines Hassania-Arabic mixing and characteristics of such mixing compared to native language-French mixing.

METHOD

The population for this study included secondary school and college students, school administrators, educators, workers, civil-servants and private business individuals. The instruments used consisted of a questionnaire, interviews in the native languages, and a native language picture-based oral task.

For the questionnaire, the overall sample (N=306) was obtained through simple random sampling and was comprised of samples of members of populations of college students, secondary school students, educators, workers, civil-servants, and private business individuals. The pool of names to sample was obtained from appropriate school services, and administrative and business offices.

Twenty individuals from each of the four native language groups (Hassania, Pulaar, Soninké, and Wolof) were selected to participate in the interview and picture-based oral task. The sample in each group was drawn based on a stratified sampling technique so as to include four college students, four college preparatory school students, four educators, four workers/civil-servants, and four private business individuals.

However, since only two private business individuals were available by the end of the data collection period, it was decided to change this category to a mixed category. Therefore, individuals from mixed socio-professional groups were selected as members of this category.

Fifty per cent of the subjects (N=40) who were interviewed and who participated in the oral task had also filled out the questionnaire survey. This percentage was accidental because when the subjects who were randomly selected for the questionnaire survey were asked to indicate whether they also wished to be interviewed and to participate in the oral task, only 40 of them agreed. The other forty subjects were selected based on the criteria of the stratified sampling described above and the need of each language group.

The questionnaire was translated into Arabic and French and was designed to collect information (a) about the native language and other languages spoken, race, gender, age, occupational status, when applicable, and level of education, (b) on the frequency of use by the respondents of the native languages spoken in Mauritania (Hassania, Pulaar, Soninké, Wolof) and those spoken non-natively (Arabic and French), (c) on the general prevalence of use of Arabic and French in society as perceived by the respondents, and (d) on the respondents' attitudes and opinions about language issues in Mauritania. Additionally, the questionnaire was designed to (e) measure the respondents' perception of the frequency of use of Hassania, Pulaar, Soninké, Wolof, Arabic, and French by the major sources of information (newspapers, radio, T.V., and books), and the extent to which the native languages are used at home by Mauritians, (f) elicit data from the respondents on how they perceived their native language proficiency relative to their proficiency in other languages, how they perceived their degree of confidence in using languages, and how they perceived code-switching.

The interviews were structured and designed to collect data of two types. First, they were used to help the researcher to collect additional and more detailed information not obtainable from the questionnaire survey. Second, the interviews themselves served as an important language data source which was analyzed in relation to some of the research questions. For each language, Hassania, Pulaar, Soninke, and Wolof, 20 subjects were selected.

The native language picture-based oral task included five pictures as stimuli to elicit spoken language data that was tape-recorded. The subjects were asked to describe and interpret the pictures, or talk about a specific aspect or process identified by the examiner. The examiners were instructed to give the subjects the opportunity to speak freely about each picture or picture set. The examiners were also instructed to direct standardized questions to the subjects in order to elicit spontaneous speech.

RESULTS

From the analysis of the questionnaire data it can be seen that most respondents felt fluent enough in their native language to be able to participate in a radio or television interview with assurance (Table 1), as supported by total group means of 4.059 for fluency on a five point-scale and a total group mean of 3.324 for degree of confidence on a four point-scale (Table 2). Furthermore, native language use at home with parents and/or family members was reported as very frequent (Table 3). However, native language use diminishes in frequency in the home setting in the company of friends (Table 3). The reduction in frequency of use is even greater at work where French plays a more prestigious role, and in the domain of information acquisition (Table 4).

Table 1
Respondents' Ratings of their Degree of Confidence in Using their Native Language, Arabic, and French, in a Television or Radio Interview (N=306)

Language	Not confident		A Little Confident		Fairly Confident		Very Confident	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Native Language	17	5.5	32	10.5	94	30.7	163	53.3
Arabic	78	25.5	78	25.5	87	28.4	63	20.6
French	38	12.4	65	21.2	121	39.5	82	26.8

Table 2
Means and Standard Deviations of Reported Fluency and Degree of Confidence in Using Native Languages, Arabic, and French

Language	Fluency		Confidence	
	Mean	SD	Mean	SD
Native Language	4.059	0.970	3.324	0.896
Arabic	2.825	1.277	2.412	1.145
French	3.127	1.134	2.79	1.020

Table 3

Respondents' Rating of Frequency in Using the Native Languages at Home with Family Members and/or Parents, and Friends (N=306)

Interlocutors	Up to 25% of the time		25% - 50% of the time		50%-75% of the time		75% -100% of the time	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Family Members and/or Parents	9	3	24	7.8	76	24.8	197	64.4
Friends	27	8.8	53	17.3	136	44.4	89	29.1

Table 4

Respondents' Self-Report on Language Use by Criteria of Switching, and Lingua Franca at Home, Work, and in General Contexts (N=306)

Criteria	Language	N	%
Language of Switching	Arabic	105	34.3
	French	172	56.0
	Hassania	17	5.6
	Pulaar	8	2.6
	Soninké	2	0.7
	Wolof	2	0.7
Lingua Franca in the Home Setting	Arabic	35	11.4
	French	192	62.7
	Hassania	64	20.9
	Pulaar	6	2.0
	Wolof	9	2.9
Lingua Franca at Work	Arabic	38	12.0
	French	241	78.8
	Hassania	25	8.2
	Pulaar	1	0.3
	Wolof	1	0.3
Lingua Franca in Other General Contexts	Arabic	44	14.4
	French	247	80.7
	Hassania	10	3.3
	Pulaar	3	1.0
	Wolof	2	0.7

0.05

2009-2010: 2009-2010

- ### ing across the four language groups?

vocabulary, fluency, and code-switching on a scale

Table 5

Categories (N=80)

Language	Vocabulary		Fluency		Code-Switching	
	Mean	SD	Mean	SD	Mean	SD
Hassania	33.7	0.6	3.5	0.8	2.4	0.9
Pulaar	3.4	0.9	3.5	0.8	2.5	1.3
Soninké	2.4	0.5	2.3	0.7	2.0	0.7
Wolof	2.2	1.1	2.6	0.8	1.9	0.9
Average						
Means	2.9	1.0	2.9	0.9	2.2	1.0

a and Pulaar groups also had higher ratings

Table 6

Frequency of Respondents by Language and by Rating Value of Fluency

Language	Rating Value							
	1		2		3		4	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Hassania	-	-	4	20	3	15	13	65
Pulaar	1	5	1	5	6	30	12	60
Soninké	2	10	10	50	8	40	-	-
Wolof	-	-	12	60	5	25	3	15

In terms of code-switching, the ratings for Hassania and Pulaar were also slightly higher than those for Soninké and Wolof (Table 5). On the whole, the average mean rating of 2.2 (Table 5) suggested that the individuals who participated in the study had a frequency of code-switching which was slightly below average, that is, slightly below one switch per sentence. The rating criteria for code-switching were as follows: value of 2 for average frequency (one switch per sentence), value of 1 for high frequency (two or more switches per sentence), value of 3 for low frequency (less than one switch per sentence), and value of 4 for no code-switching. Analyses of the relationships between variables showed that differences within and across the four language groups were also related to the age of the subjects (Table 7) and were significant at the .05 level (Table 8). Scheffe post-hoc comparisons were done to determine which age groups differed. In all three analyses the older subjects (Age Groups Three and Four) had significantly higher ratings in vocabulary, fluency and code-switching (Table 7). The four age groups were formed based on the demographic data information. Age Group One (33.7 percent) were 24 years old and lower, Age Group Two (21.3 percent) were 25 to 29 years olds, Age Group Three (25 percent) were 30 to 34 years old, and Age Group Four (20 percent) were 35 years old and above. Unlike the variable of age, the variable of education significantly affected the performance of the subjects in vocabulary only (Table 9).

With respect to the relationships of education level and fluency to code-switching, the results of the analysis (Table 10) show that there is a main effect for fluency. The marginal means indicate that participants with high fluency in the native language have higher code-switching rating (2.53) than participants with low native language fluency (rating mean of 1.48). For the variable of fluency the two groups were formed based on actual scores from the interview and picture-based task. The first group (N=30) comprised individuals scoring in the two lower levels of the rating scale. The second group (N=50) was comprised of individuals scoring at the next two levels of the scale. Table 11 shows that there is no interaction effect and no main effect for education. The two education level groups were formed based on the demographic information obtained from individuals who participated in the interview and

picture-based task. The first group was made of 63.7 percent of individuals with a secondary school education (N=51) and the second group was made of 36.3 percent of individuals with university education (N=29).

Table 7
Means and Standard Deviations for Vocabulary, Fluency, and Code-Switching by Age Group (N=80)

Variable	Group 1 (N=27)		Group 2 (N=17)		Group 3 (N=20)		Group 4 (N=16)	
	24 yrs+below		25-29 yrs		30-35 yrs		35 yrs+above	
	Mean	SD	Mean	SD	Mean	SD	Mean	SD
Vocabulary	2.3	0.91	2.76	1.03	3.25	0.96	3.62	0.61
Fluency	2.45	0.93	2.88	0.78	3.25	0.85	3.43	0.72
Code-Switching	1.55	0.69	2.17	0.72	2.5	1.10	2.81	0.98

Table 8
ANOVA Summary Table for Vocabulary, Fluency, and Code-Switching by Age (N=80)

Variable	Mean Squares Between (MSB)	Mean Squares Within (MSW)	F3.76
Vocabulary	7.00	0.82	8.56*
Fluency	4.19	0.71	5.88*
Code-Switching	6.32	0.77	8.20*

*P < .05

Table 9

Means, Standard Deviations, and t Tests for Vocabulary, Fluency, and Code-Switching by Education Level (N=80)

Education Level					
Secondary School (N=51)			University (N=29)		
Variable	Mean	SD	Mean	SD	t
Vocabulary	2.7	1.03	3.24	0.95	-2.30*
Fluency	2.8	0.93	3.17	0.84	-1.75
Code-Switching	2.2	0.96	2.10	1.04	0.48

*p < .05

Table 10

Means and Standard Deviations for Code-Switching Rating by Educational Level and Fluency Level

Education	Fluency						
	Low			High			Marginal
	N	Mean	SD	N	Mean	SD	
Secondary	22	1.59	0.59	29	2.69	0.93	2.14
University	8	1.38	0.48	21	2.38	1.02	1.88
Marginal	30	1.48		50	2.53		

Table 11

ANOVA Summary Table for Code-Switching Ratings

Source	df	MS	F
Education	1	1.09	1.47
Fluency	1	17.54	23.65**
Education x Fluency	1	0.04	0.05
Error	76	0.74	

**** P < .01**

Table 12

Code-Switching Rating Means and Standard Deviations Across Five Groups (N=80)

Language	Mean	SD
Well-educated in Arabic	2.4	0.7
Hassania		
Poorly educated in Arabic	2.3	1.3
Pulaar	2.5	1.3
Soninké	2.0	0.7
Wolof	1.9	0.9

Table 13

Raters' Evaluation of Code-Switching of Hassania Participants

Participants	Rating Value			
	1	2	3	4
	High	Average	Low	No code-Switching
01 (001)	X(F)			
02				X
03 (010)	X(F)			
04			X(A)	
05			X(A)	
06	X(A>F)			
07		X(A>F)		
08		X(A)		
09		X(A)		
10			X(A>F)	
11		X(A)		
12 (131)	X(F)			
13			X(A)	
14			X(A)	
15			X(A)	
16			X(A)	
17		X(A)		
18			X(A)	
19			X(A)	
20		X(A)		

N.B. Letter in parenthesis indicates Language of code-switching: A-Arabic; F- French; A>F- Both languages are used but more Arabic than French.

Considering that there were four language groups and that the Hassania group actually had two subgroups whose characteristics were based on their level of education in Arabic, a comparison of code-switching behavior had to take into consideration five groups.

The code-switching rating means across the five groups are set out in Table 12 and show that in addition to the differences across the language groups, there are differences within the Hassania group. On average, as supported by the results in Table 12, Hassania speakers who are poorly educated in Arabic have a frequency of code-switching which is slightly higher than that of Hassania speakers who are well-educated in Arabic. While the

direction of switching of these individuals can be accounted for, their high rate of code-switching is not necessarily an effect of poor fluency in Arabic.

By comparing the performance of the Hassania participants in the interview and picture-based task in terms of some of their characteristics (e.g. bilingualism type, command of Arabic, predominant language) as reported in the questionnaire survey, some possible instances of relationship between education level in Arabic/French and code-switching characteristics were analyzed. For example, Table 13 indicates that in fifty percent of the participants whose code-switching frequency ranged from average ($N=6$) to high ($N=4$) the switching was done in the predominant language which was Arabic for seven participants, and French for three participants. For example, a rather low but significant correlation ($r = .30$, $p < .05$) was found between level in Arabic and code-switching in Arabic (Table 14).

Table 14

Correlation Coefficient Between Level in Arabic and Frequency of Code-Switching in Arabic ($N=40$)

Level in Arabic	
Frequency of Code-Switching in Arabic	0.30

However, one question arises in connection with the code-switching performance and the characteristics of some participants. How do we account for the performance of Hassania participants who reported poor fluency in Arabic, best fluency in French, but code-switched into Arabic rather than French, though at a below average frequency, when speaking?

DISCUSSION

Lexical deficiency in the native language was reflected in the occurrence of code-switching. In support of this interpretation was the acknowledgment of some of the subjects that the L2 words they code-switched to existed in their native language but were not available in or retrievable from their own lexicon. In fact, the raters' judgments of the performance of the eighty subjects during the interview and the picture-based oral task indicated that on average the subjects used at least one switch per sentence. Even though the interviewers did not ask all of the eighty subjects whether they knew the words in their native language when they code-switched, most of those who were asked had no knowledge of the native language words. Additionally, data from the interview not directly related to language performance showed that 51 of the interviewees (63.75 percent) associated their code-switching with aspects of native language deficiency. A case in point would be the non-intentional code-switching reported by the majority of the interviewees (92.5 percent) which suggests that code-switching is more the outcome of linguistic constraints than strategic or stylistic reasons. It was not surprising, therefore, to find that the participants in this study tolerated code-switching into

French and Arabic. Code-switching into Arabic was perceived by Hassania speakers as unavoidable and normal because of the diglossic relationship between Hassania and Arabic. Additionally, it was preferred over Hassania-French mixing.

Even though lexical deficiency was found to be evidence for code-switching among the subjects in this study, it would be inaccurate to associate code-switching with deficiency alone. In fact, the language situation in Mauritania and the backgrounds of the subjects in this study would make it difficult to draw a line between deficiency and attrition. In previous studies of language attrition the part or parts of an individual's language that were lost could be identified, as the individual's prior knowledge of the language was established. Typical attrition cases include loss of L1 in an L2 environment, loss of L2 in an L1 environment, loss of L2 in an L2 environment, and loss of L1 in an L1 environment (Van Els, 1986). In this study, information on the subjects' language ability prior to the study was not available and evidence of loss or extent of loss would be difficult to establish. However, it is possible that the discontinued native language development and the declining use of the native language by Mauritanian subjects in bilingual/multilingual situations could cause some loss of already acquired vocabulary. In any case, it seems that both lexical attrition and lexical deficiency constitute a sound explanation for the phenomenon of code-switching among Mauritians. There is also some sociolinguistic influence from the factors of topic, setting, and interlocutor.

The ANOVA for code-switching revealed that there is a main effect for fluency on code-switching. However, a sound explanation of code-switching would need to take into consideration the contribution of several other factors. Some of these factors were measured (e.g. vocabulary), others were not (e.g. exposure).

With respect to fluency, the results of the study indicated that subjects with low native language fluency switched more than subjects with high native language fluency. The moderately strong correlation between fluency and code-switching ($r = .57$, $p < .01$) provided further support for this finding and brought into focus the relative dependence of fluency and lexical development on each other. In that sense, one could make a case for the dependence of fluency on lexical development and argue that adequate lexical development may enhance fluency. This seemed to be the case for the four groups of subjects who participated in the interview and the picture-based oral task and whose fluency means reflected their vocabulary means (see Table 7). It can be noted, for instance, that Group Four which had the highest vocabulary mean (3.62) also had the highest fluency mean (3.43), whereas Group One which had the lowest vocabulary mean (2.3) also had the lowest fluency mean (2.45). These figures are further evidence of the importance of lexical development and support the finding that lexical deficiency is reflected in code-switching. However, these relationships would be meaningless without consideration of the age variable. In fact, younger subjects had lower ratings in vocabulary and fluency than older subjects. Additionally, their amount of code-switching was higher as indicated by their lower ratings compared to older subjects.

The hypothesis that education level has a bearing on native language performance was supported to a lesser degree than predicted. Education was found to be significant in the vocabulary performance of the subjects, but not significant in their fluency and code-switching. However, the argument made earlier about the possible interaction of certain variables such as vocabulary and fluency, on the one hand, and fluency and code-switching, on the other hand, enables us to speculate that since education affects vocabulary it could be a determining factor in the switching behavior of the subjects.

Another factor that appears to affect the language performance of the subjects is exposure. Data from the questionnaire survey and the interview revealed that many subjects thought that diminished interactions with parents and family members as well as lack of full-time exposure to the native language in urban environments could be reasons for their deficient fluency. The associations made by the subjects in this study between exposure to the native language and code-switching are consistent with theory and previous findings (Sawaie and Fishman, 1985; Daher, 1988; Cohen, 1986), which support the role of exposure and linguistic factors in code-switching. Sawaie and Fishman (1985) found that the reduced native language proficiency among younger generations of Arab-Americans was linked to lack of sufficient exposure to Arabic at home.

Daher's study (1988) revealed characteristics of reduced language among Lebanese-Americans whose speech was slow, hesitant, and narrow in terms of range of styles and registers. Daher argues that native language exposure was a major factor in their proficiency.

Cohen's explanation (1986) is that continued exposure to a word enables recognition and production of that word while reduced contact or no contact with a word may temporarily or permanently reduce the control over the word to the extent of losing it from memory. This argument agrees with the argument made in this study about the interrelationship between language deficiency and code-switching. Essentially, it was stated that the speech of people who code-switch out of linguistic needs can be characterized as deficient. In this sense the deficiency is linked with acquisition/developmental factors.

One related finding which did not seem to support the idea that code-switching is generated by linguistic needs was the use by a few subjects of both a French word and a native language word in the same answer. The repetition of the same things in both languages is cited as one of the most common discourse functions of code-switching (Zentella, 1981, cited in Romaine, 1989). One could consider intentional style-shifting as an explanation for this behavior, but other explanations are possible including habit and/or spontaneity.

A comparison of the performance of the subjects during the interviews and the picture-based oral task revealed differences across the native language groups on the native language categories (vocabulary, fluency, and code-switching). The rating means for Soninké and Wolof were significantly lower than those for Hassania and Pulaar (Table 5). The suspicion that these differences had to be interpreted cautiously was triggered by another finding, that age was a significant factor in language performance. Even though the language groups were similar in academic and professional background, the age of the participants was not controlled or controllable. A review of the age groups of the participants in each language group (20 subjects) revealed that indeed the Soninke and the Wolof groups each contained more younger subjects in the two lower age groups than the Hassania and the Pulaar groups. Group One were those 24 years old and below. Group Two were those between 25 years and 29 years old. The two groups combined (44 subjects; 55 percent) included 13 Soninké subjects (65 percent), 14 Wolof subjects (70 percent), 10 Hassania subjects (50 percent), and 7 Pulaar subjects (35 percent). Group One alone (27 subjects) included 9 Soninke subjects, 8 Wolof subjects, 6 Hassania subjects, and 4 Pulaar subjects. This finding shows how language performance varied across the languages and within each language group in relation to the age of the participants. This finding seems to suggest that even though education level was not

found to affect language performance as significantly as age, it should not be discarded all together because education level and age are normally related.

Data based on the questionnaire survey and the performance of the subjects on the interviews and picture-based oral task revealed that the direction of switching and the frequency of switching into either French or Arabic were dependent to some degree upon the dominant language of the subjects. In other words, assuming knowledge of both French and Arabic, it appeared logical that an individual who is poor in Arabic would switch into French, and that an individual who is poor in French would switch into Arabic. Therefore, it was not surprising to see most of the subjects in this study switch into French as most of them had been educated in French for most of their schooling. That switching into Arabic was peculiar to Hassania subjects including some who were bilinguals (Arabic-French) was expected. Even though the possibility of switching into Arabic among subjects from other language groups was not ruled out, the occurrence of switching into Arabic among those groups was not significant.

Though the belief that the degree of knowledge of a language had something to do with how much an individual would switch into that language was supported, evidence was also found in the Hassania group that suggested that a good command of Arabic may reduce or render unnecessary the code-switching into French among Hassania speakers for whom the reported best spoken language was French (N=3), Arabic (N=2), or Hassania (N=1) (Table 13).

Furthermore, the fact that some Hassania subjects switched moderately into Arabic and the fact that some of them even spoke Arabic only may suggest that in addition to linguistic factors attitudinal factors may be at play. This was obvious during data collection when many of the Hassania respondents to the questionnaire and some of those who participated in the interview and picture-based oral task claimed that there was no difference between Hassania and Arabic and that "Arabic" should be used to refer to "Hassania".

It is noteworthy to mention that some of those who had high and/or average frequency of code-switching into Arabic were fluent in both Arabic and French. It was also interesting but surprising to find out that some subjects who reported poor fluency in Arabic, and some subjects who reported best fluency in French, code-switched into Arabic rather than French, although at a below average frequency when speaking Hassania.

The study revealed that subjects feel that formal instruction in the native language is no less useful than instruction in Arabic and French. The study also revealed that despite overwhelming exposure to non-native languages at school and at work and despite the implications of such exposure, bilingualism was perceived as a viable option for Mauritania. The perception by the respondents that bilingualism (Arabic-French) is the educational option for Mauritania is quite revealing in many respects of new attitudinal trends inspired by practical concerns. The creation of an Institute of National Languages has, without a doubt, eased tension associated with educational policy. Arabic is now more and more accepted as a language of instruction for all Mauritians, but there is also a feeling among most Mauritians that resorting to Arabic alone could lead to political turmoil usually inherent in gain/loss in social and economic benefits, in as much as it could reduce or eliminate the access to knowledge and expertise from the Western world.

The fact that French is still the most frequently used language at work suggests that practical motives outweigh political ones at least for the time being. This study reveals that in practice the role of French extends to the home and various other situations where it serves as a lingua franca among Mauriticians and as a preferred language of switching for purposes of acquisition of knowledge and information. This was corroborated by favorable attitudes based on perceived practical advantages which included job opportunities, scientific knowledge, and intercommunication.

In Mauritania as in Morocco, Algeria, and Tunisia, the maintenance of bilingualism despite strong nationalist trends is indicative of the concerns usually associated with the adoption of maximum Arabization of an educational system which until the years of independence was French-based.

This study found that more than 85 percent of the people interviewed in each language group had a preference for bilingualism (Arabic-French) over instruction solely in Arabic or solely in French. The questionnaire data revealed similar results. In all cases, the preference was motivated by practical concerns.

Alongside bilingualism the research associated with the plan of teaching Pulaar, Soninke, and Wolof in schools is making progress. Materials are being developed, teachers are being trained, and experiments are being carried out. A question in order was whether instruction in those languages would face problems of the same or of a larger scope than Arabic. It is not much expected that the teaching of these languages would be in competition with Arabic and French, but the psychological satisfaction it provides to their speakers should be recognized. Additionally, the use of these languages for progressive teaching of science and technology as well as literary subjects would unquestionably help the speakers of those languages to overcome the problems that this study has pointed to all along: deficiency in native language fluency reflected in code-switching.

To the extent that the diglossic relationship between Hassania and Arabic is not conducive to formal instruction in Hassania, it would seem that Hassania speakers learning Arabic would be forced to code-switch into Arabic. Since Hassania-Arabic code-switching was recognized as normal by the Hassania subjects, the question that arises is to what degree it is acceptable to monolingual Hassania speakers. It should be borne in mind that in the context of Mauritania code-switching could be considered as a mark of dependency, especially if it is linguistically motivated, no matter what language is involved.

CONCLUSION

The level of native language fluency is a significant factor in how well individuals can maintain speech solely in the native language without resorting to another language (code-switching). Inasmuch as code-switching could be regarded as a mark of deficiency in native language speech, this study supports the need for formal native language instruction. It is believed that formal native language instruction would help Mauriticians to develop and maintain their native language skills.

REFERENCES

- Abdulaziz-Mkilifi, M. H. (1972). Triglоссия and Swahili-English bilingualism in Tanzania. Language in Society, 1 (2), 197-213.
- Altoma, S. J. (1970). Language education in Arab countries and the role of the academics. Current Trends in Linguistics, 6, 690-720.
- Bentahila, A. (1983). Language Attitudes Among Arabic-French Bilinguals in Morocco. Clevedon, England: Multilingual Matters Ltd.
- Blom, J. P. & Gumperz, J. J. (1972). Social meaning in linguistic structure: code-switching in Norway. In Gumperz, J. J. & Hymes, D. (Eds.), Directions in Sociolinguistics. New York: Basil Blackwell Ltd.
- Cohen, A. D. (1975). Forgetting a second language. Language Learning, 25, 127-138.
- Cohen, A. (1986). Forgetting foreign language vocabulary. In Weltens, B., DeBot, K., & Van Els, T. (Eds.), Language Attrition in Progress. Foris Publications.
- Daher, N. Y. (1988). What is happening to a Lebanese dialect in Cleveland, Ohio. Al-Arabiyya, Journal of the American Association of Teachers of Arabic, 21, 2-18.
- Di Pietro, R. J. (1978). Code-switching as a verbal strategy among bilinguals. In Paradis, M (Ed.), Aspects of Bilingualism. Columbia, SC: Hornbeam Press, Inc.
- Edwards, J. (1988). Bilingualism, education and identity. Journal of Multilingual and Multicultural Development, 9 (1 & 2), 203-210.
- Gardner, R. C. (1982). Social factors in language retention. Lambert, R. D., & Freed, B. F. (Eds.), The Loss of Language Skills. Rowley, Mass: Newbury House Publishers.
- Gardner, R. C., Lalonde, R. N., & MacPherson, J. (1985). Social factors in second language attrition. Language Learning, 35 (4), 519-540.
- Grosjean, F. (1982). Life With Two Languages: An Introduction to Bilingualism. Cambridge, Mass: Harvard University Press
- Gumperz, J. J. (1982). Discourse Strategies. Cambridge, Cambridge University Press.
- Miller, N. (1984). Language use in bilingual communities. In Miller, N. (Ed.), Bilingualism and Language Disability: Assessment and Remediation. San Diego, CA: College-Hill Press, Inc.
- Moorcroft, R., & Gardner, R. C. (1987). Linguistic factors in second language loss. Language Learning, 37 (3), 327-340.

Nadkarni, M. V. (1983). Cultural pluralism as a national resource: Strategies for language education. In Kennedy, C. (Ed.), Language Planning and Language Education. London: George Allen & Unwin.

Ngugi, W. T. (1986). Decolonizing The Mind: The Politics of Language in African Literature. London: James Curry-Heinemann.

Paulston, C. B. (1986). Social factors in language maintenance and language shift. In Fishman, J. A.(Ed.), The Fergusonian Impact. Vol 2. Berlin: Mouton de Gruyter.

Reilly, T. (1988). Maintaining foreign language skills. ERIC Clearinghouse on Languages and Linguistics. Washington, D.C.

Romaine, S. (1989). Bilingualism. New York: Basil Blackwell Ltd.

Sawaie, M., & Fishman, J. A. (1985). Arabic language maintenance efforts in the United States. The Journal of Ethnic Studies, 13 (2), 33-49.

Scotton, C. M. (1988). Code-switching as indexical of social negotiations. In Heller, M. (Ed.), Code-switching: Anthropological and Sociolinguistic Perspectives. New York: Mouton de Gruyter.

Snow, M. A., Padilla, A. M., & Campbell, R. N. (1988). Patterns of second language retention of graduates of a Spanish immersion program. Applied Linguistics, 9 (2), 182-197.

Stevens, G. (1985). Nativity, intermarriage, and mother-tongue shift. American Sociological Review, 50, 74-83.

Trudgill, P. (1983). Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society. New York: Penguin Books.

Valdés-Fallis, G. (1978). Language in Education: Theory and Practice. Arlington, VA: Center for Applied Linguistics

Wan Els, T. (1986). An overview of European research on language attrition . In Weltens, B., DeBot, K., & Van Els, T. (Eds.), Language Attrition in Progress. Foris Publications.

Zentella, A. (1981). Hablamos Los Dos, We Speak Both, Growing Up Bilingual In El Barrio. Ph.D. Thesis. University of Pennsylvania.

LANGUES NATIONALES ET LEUR ENSEIGNEMENT : QUAND LES PREOCCUPATIONS IDENTITAIRES REJOignent LES IMPERATIFS SCIENTIFIQUES

Par Diene Mansa Soundiata
Maître Assistant à la FLSH.

L'alternative de l'enseignement des langues nationales se trouve aujourd'hui assez controversée. La question de la pertinence d'un enseignement fondé sur ces langues, véritables instruments autarciques dans le contexte d'une civilisation planétaire, se trouve posée avec acuité.

Il y a donc comme une lourde hypothèque qui pèse sur les langues nationales et leur enseignement sous-tendue par des appréhensions et réserves peut être pas fondées scientifiquement mais qui survivent à l'intention nationalitaire banale. C'est dire que l'argument en faveur de l'enseignement des langues nationales doit répondre d'autre chose que d'un simple nationalisme élogieux; c'est que l'enjeu lié à l'enseignement dans et par les langues nationales correspond à bien des égards à l'appel de la science.

1 Pourquoi la Langue Maternelle est-elle irremplaçable ?

Il n'est peut-être superflu d'avertir que l'expression " Langue Maternelle" ne doit pas être prise au pied de la lettre. En effet la langue que l'enfant acquiert naturellement peut ne pas être la langue de sa mère. La langue dite "Maternelle" n'est donc que cette langue familière à l'enfant, par laquelle quotidiennement et dès les premières heures, il dévisage et appréhende le monde.

L'école psychologique avec Piaget montre qu'au cours de l'évolution de l'enfant, de stade en stade, s'opère le développement de son intelligence et de sa pensée par une véritable "symbio-génèse" où praxis et langage interagissent progressivement ⁽¹⁾. C'est dire que l'intelligence de l'enfant est amenée à s'accommoder, mieux à s'accoupler, aux modes de raisonnement de sa langue familière qui pour être généralement celle de sa mère n'implique pas de fatalité génétique. En fait, le pouvoir d'intériorisation propre au langage est amené à s'exercer dès l'aube de la vie dans et par la langue première, maternelle. C'est dire que toute langue dans son milieu se donne comme le soubassement d'où seront générées ce qu'on appelle les fonctions cognitives du langage. Ainsi donc, les langues instrumentales de communication comme les langues scolaires, ne concernent les enfants dans notre contexte qu'à partir du moment où existent déjà ces fonctions cognitives, ce qui isole ou mieux, ignore le développement linguistique propre à l'enfant. Et comme l'évoque fort à propos le pédagogue africaniste J. Poth, *"Il y a pour chaque individu toute une expérience latente se construisant en continuité avec le développement du langage"* ⁽²⁾. De ce fait un sujet qui apprend une seconde langue (comme le cas des langues scolaires) ne recevra que des solutions, des résultats qui laissent derrière eux la problématique permettant de les obtenir.

Il apparaît donc que, s'il ne correspond pas à son parler initial, l'apprentissage de la langue scolaire sera pour l'enfant une épreuve dramatique qui finira par lui faire acquérir les rudiments d'un langage qui freine artificiellement son élan spontané et appauvrit sa pensée. En définitive, cela nuira à ses capacités et à son pouvoir d'expression dans la langue scolaire que l'on croyait ainsi privilégier.

En effet, le moment du passage à l'école est pour l'enfant une épreuve difficile où il se trouve désemparé en ce que l'école implique des structures contraignantes, coercitives qui rompent avec le "cours libre" de la société auquel il est habitué. Ici Pédagogie et Paidologie doivent rimer : l'enfant aura plus que jamais besoin de son parler familial pour l'aider à surmonter l'épreuve de cette phase délicate et l'aider pour le développement intégral et sans heurts de sa personnalité.

Au bout du compte, on voit combien il est stérile et néfaste de substituer la seconde langue à la première, de donner à la première les objectifs de la dernière !

2 Les Langues naturelles ne sont pas interchangeables

Dans son article intitulé Langue et Pouvoir, Y. Person disait d'une langue qu'elle est "un système symbolique central au coeur du fonctionnement de toute société. La langue subit son histoire, mais elle est aussi outil, instrument de cette histoire" ⁽³⁾. En effet une langue n'est jamais un instrument passif dont se servirait la pensée dans ses procédures et/ou procédés. Il s'agit toujours d'un instrument efficace en soi, en ce qu'il se trouve être un produit culturel tenant lieu en même temps d'expression vivante de la culture en question.

Ainsi donc, en vertu de ce que Matore appelle le " principe d'adhérence d'une culture à la langue qui en est le support" ⁽⁴⁾, toute langue se trouve être plus qu'un outil communicatif, un corpus culturel expressif, un dépôt civilisationnel spécifique au groupe qui la pratique.

Il reste vrai que la fonction centrale et universelle du langage est celle de la communication. Mais l'universel se spécifie toujours dans et par la pratique. C'est dire que par-delà la fonction universelle de communication propre au langage, ce qu'on pourrait appeler les ressorts communicatifs varient d'une langue à une autre. Toute langue a la compétence (absolue) d'être le véhicule d'un savoir apodictique quelconque, mais aussi, toute langue est une prestation (relative) dans la mesure où elle est l'expression d'une culture donnée.

Au delà de la fonction instrumentale de communication, ce que les linguistes évoquent en termes de " génie de chaque langue" renvoie au code formel des langues qui se trouve être spécifique, irréductible. Le sacrifice de l'une quelconque de ces singularités ne serait comparable qu'à la disparition d'une espèce à l'échelle de l'évolution biologique. C'est dire que le donné linguistique n'est pas le seul pertinent; le côté culturel ne peut être sacrifié.

C'est dans cette logique que, partant du fait que les langues fournissent aux sujets les catégories de l'aperception et de l'évaluation du réel F. Zonabend affirme : "Changer de langue ce n'est pas dire sa pensée avec d'autres mots : c'est penser autrement et donc, penser autre chose" ⁽⁵⁾.

La remarque de Zonabend est lourde d'implications qui nous placent dans un véritable relativisme linguistique nous amenant à poser la question de savoir si langue détermine sinon la réalité, du moins notre rapport à cette réalité ou bien, la réalité se trouve-t-elle simplement reflétée par la langage ?

On pourrait dire le langage, (re)producteur ?

Par-delà l'intérêt de l'interrogation, la thèse de Zonabend débouche sur l'hypothèse pertinente de l'existence de modes de communication et de raisonnement spécifiques sous-jacents aux différentes langues, donc à chaque langue. En effet comme le souligne J. Poth, nous savons que les catégories lexicales et grammaticales ne sont pas universelles du fait de l'hétérogénéité des catégories de la logique et du raisonnement mathématique. Ainsi dira-t-il "toutes les cultures à travers les langues qui les expriment admettent les valeurs significatives du nombre, mais différent par les procédures de constructions mentales qui organisent le système numéral" ⁽²⁾. (Exemple le Français organise à base 10 le Pulaar à base 5).

Il s'agit donc de veiller à la mise en garde de L. Strauss et d'éviter de postuler deux types de savoir, l'un primitif, l'autre scientifique, en lieu et place de deux modes de connaissance.

L'entreprise de promotion des langues nationales se doit d'être très audacieuse en ce qu'elle doit viser à découvrir et à faire valoir contre "l'impérialisme" des grandes langues de communication internationale, les cheminements opératoires sous-jacents aux langues et pensées "périphériques". On pourrait légitimement se demander si la prétendue "Logique Universelle" n'est pas qu'une "universalisation" des procédures propre à un type linguistique donné ?

Il reste vrai que le résultat est au bout du compte Transculturel et à ce titre, universel ou universalisable, mais cela ne doit pas occulter le fait que les modalités menant à ce résultat peuvent et doivent varier en fonction des habitudes culturelles.

Le problème n'est pas formel qui souligne la spécificité des modes de communication qui sous-tendent les différentes langues. L'enjeu de la promotion des langues nationales ne se ramène donc pas à chercher et à trouver des "équivalents"; une expression ou une formulation "nationales" en lieu et place de celles qui sont étrangères, tant il est vrai que le résultat est transculturel. Ce qui importera donc c'est la construction opératoire du concept et non son appartenance linguistique.

Cet appel ne devrait cependant pas être écouté comme un hymne à la réinvention de l'itinéraire scientifique et de ses productions attestées, devenues universelles. Mais le lieu de la science est un creuset, (un domaine advenu) qui s'accommoderait si mal du monolithisme qu'implique le refus de la diversité.

3 Que dire de l'arriération et du retard des Langues Nationales

L'hypothèque qui pèse sur les langues nationales et leur enseignement résulte pour une part essentielle du mauvais procès qu'on leur fait facilement. Le retard, voire l'inadéquation lexicologique et conceptuel que ces langues manifestent à l'égard des exigences de la science et

de la technique modernes sont perçus comme une raison suffisante pour leur disqualification. Faudra-t-il rappeler que toute langue répond d'un contexte précis qui la voit se formuler pour les besoins de maîtrise d'une réalité donnée. Dans ce sens, peut-on rigoureusement reprocher à nos langues de ne pas receler les concepts d'une civilisation que nous n'avons pas connue ?

Il s'agit donc d'éviter une fâcheuse méprise et appréhender les mots et concepts comme contemporains des réalités qu'ils désignent. C'est dans cette optique J. Poth disait

"Il est normal et naturel que les langues endogènes soient provisoirement incapables d'assurer une prise en charge des réalités techniques importées. Il est tout aussi normal que les langues allogènes soient dans l'impossibilité de recouvrir authentiquement les démarches et approches agricoles ou artisanales qui caractérisent le milieu traditionnel" (2).

Il y a donc dans l'espace et dans le temps une échelle variable des praxis à laquelle correspond la variabilité des découpages de la réalité selon les langues. Cela fonde et explique le relativisme linguistique déjà évoqué, ce à quoi fait écho cette "prise de parole d'une ethnolinguiste" qui disait "les peuples pasteurs dénomment par des termes précis et spécialisés toutes les nuances des robes d'animaux (couleurs, dispositions des tâches) toutes les formes des cornes..." (6). C'est dire que dans le domaine du pastoral et de sa science, ces langues se caractérisent par une variété et une subtilité lexicographiques à ridiculiser les langues des sociétés les plus avancées. Une langue est donc toujours un instrument efficace, un outil fonctionnel dans le contexte d'un environnement donné.

Il est vrai cependant que nous vivons aujourd'hui le contexte d'une "civilisation planétaire" qui produit à partir de son épicerie des effets sismiques dans toute la "périphérie". Ainsi assiste-t-on à travers toutes les cultures à des mutations et innovations linguistiques, résultat d'une sorte de tendance centripète transcendante.

Par ailleurs, il faudrait souligner qu'il n'y a pas de tableau génétique des langues, celles qui naissent intuitives et poétiques, celles qui naissent rationnelles et scientifiques. Nulle langue n'est développée, elle se développe par ce qu'elle entreprend d'être et de faire. C'est dire que l'usage affermit la vocation et la prétendue "vocation des langues" aboutit à des fixations beaucoup plus mentales qu'objectives.

Dans cet ordre d'idées, il est remarquable que presque tous les projets destinés dans nos pays à donner aux langues nationales un rôle d'outil dans l'enseignement, maintiennent l'utilisation simultanée ou différée d'une langue européenne dans les activités scolaires. Il s'en suit une certaine équivocité pour les langues nationales relativement au statut de leur introduction dans le système et à la fonction qui y leur est dévolue. Ainsi l'objectif de promotion de l'enseignement des langues nationales a connu dans plusieurs de ces expériences des "régressions" préjudiciables du fait non pas d'une limite (scientifiquement attestée) de ces langues, mais d'une limitation (politiquement voulue).

La première figure régressive consiste, eu égard à l'argument psychopédagogique, à assigner aux langues nationales ce que les spécialistes qualifient de fonction de relais. Il s'agit en fait d'une simple "recette pédagogique" par laquelle on vise à assurer à l'enfant l'usage de sa langue maternelle pendant les premières années de l'école. Mais cette langue devra donner le "relais" plus tard à une langue de grande communication, capable d'ouvrir aux niveaux supérieurs de l'apprentissage. Ainsi, les langues nationales ne sont là que "mises en

contribution" dans la problématique éducative sous-tendue par la langue allogène. Mais cette limitation politique on pourrait dire autolimitation psychologique, est inacceptable. Seules les limites techniques ont leur pertinence et sont provisoirement tolérables.

La seconde régression résulterait de l'assignation délibérée d'un statut pédagogique partiel aux langues nationales, en vertu d'une certaine "spécialisation véhiculaire". Là, la position hégémonique de la langue allogène est de rigueur en tant qu'elle conserve l'apanage des matières fondamentales au programme (séries mathématiques, scientifiques et techniques). Dernières venues modestes, les langues nationales se trouvent ici cataloguées comme "littéraires", visant ce qu'on pourrait appeler "la restauration d'une communauté expressive". Un tel objectif, on en conviendrait, devient banal si on s'y arrête !

L'enseignement des langues nationales se condamne ainsi à être un enseignement au rabais renforçant du coup l'image liée à l'enseignement allogène, ce qui amène les élèves à affecter d'un coefficient péjoratif l'enseignement de leurs langues. Et le conflit véhiculaire de dégénérer subrepticement en complexe culturel.

On comprend peut être mieux pourquoi, on pourrait dire par quoi, les réserves et appréhensions contre l'enseignement des langues nationales sont vivaces. En effet, dans l'ambiance de compétition qui est celle de l'école, si nous avons deux langues, l'une politiquement et économiquement promue et investie de Pouvoirs, l'autre délaissée et dont l'apprentissage n'assure ni réussite ni promotion, le choix n'est pas à discuter. Dans ce sens, la réticence des parents vis à vis de l'enseignement des langues nationales s'explique et se comprend. Le souci d'éviter à leurs enfants la langue de l'arriération au profit de celle du progrès et de la réussite, fut-elle étrangère, est légitime.

On pourrait dire au bout du compte que la promotion de l'enseignement des langues nationales requiert des exigences à promouvoir contre des pesanteurs scientifiquement dépassées mais qui prévalent encore dans les faits et surtout dans les esprits. Ainsi plusieurs de nos intellectuels vivent un véritable complexe dans la mesure où le visage ostentatoire et privilégié de la langue étrangère reste pour eux le symbole et la justification de "leur montée en société". Dans ce sens Y. Person fait remarquer la tendance de plusieurs intellectuels africains à parler la langue européenne à leurs enfants. Dans certaines contrées du continent cette tendance souligne-t-il prend la forme d'une véritable tragédie culturelle : "les enfants des intellectuels d'Abidjan, de Yaoundé et de Libreville ne savent plus un mot d'aucune langue africaine dans la proportion de 90 %" ⁽³⁾

Vers le Monolinguisme : Alerte à la Tragédie !

Dans certains de nos pays, les systèmes scolaires ont abouti à ce que les Anglais appellent le "langage échange". Il s'agit non pas d'une situation de bilinguisme (entre langue allogène et langues endogènes) mais d'une transition critique vers ce qu'on appelle le monolinguisme de la seconde langue. Ainsi, dans ces pays, émergent dans la vie courante des parlers pidgins, véritables avortons linguistiques qui sont des reprises instrumentales et appauvries de la langue d'origine.

L'enseignement de la langue nationale apparaît dans ce sens comme le seul antidote valable contre le nivellement des cultures et le passage obligé pour générer une culture de masse en lieu et place de la prestation élitiste liée à l'enseignement d'une langue étrangère.

Cela ressort bien de ce rapport d'Experts de l'UNESCO : "l'éducation en langue maternelle est la seule introduction à l'éducation, le meilleur instrument pour maintenir les cultures des groupes distinctes ainsi que le meilleur stimulant et le meilleur indicateur de la participation populaire au développement de la nation" (7).

Aujourd'hui, à l'échelle du monde, un monolinguisme de moins en moins latent entreprend une marche inexorable vers l'uniformisation et se trouve à l'origine d'une sorte d'"agonie des cultures préhistoriques" sous l'autel de la "science" et du "progrès". Mais ce scientisme n'est que l'expression de la volonté implacable d'une certaine culture à se faire "centre", à ramener la vérité du monde à sa réalité.

Nous trouvons l'écho d'une telle tendance depuis les années 50 chez les linguistes Américains (HARRIS et CHOMSKY, notamment) qui nourrissent le projet de "formalisation" de la pensée humaine (8).

Partis de la conviction qu'il n'y a pas d'hétérogénéité de l'esprit des langues (parce qu'il n'y a que l'esprit du langage) ils définissent le langage comme "un système fixe contenant étroitement les formes que peut revêtir une logique" (8). Cela présageait bien de ce que sera la "Logique du Computer".

Ainsi, CHOMSKY rêvait-il de créer une langue générale, débarrassée des contraintes de toute culture particulière, médium de traduction Standard servant de pierre de touche pour les langues naturelles. Mais le projet ainsi envisagé se donne comme modèle hypothético-déductif au sens logique et mathématique, préfiguration de l'ordinateur dont le langage ne peut être identifié à une langue naturelle. En effet, les opérations proprement linguistiques sont d'essence ontologique, alors que ce qu'on pourrait appeler les systèmes post-linguistiques (dont ressortit l'ordinateur) répondent d'un symbolisme (logique et/ou mathématique) qui sont avec les langues maternelles dans un rapport mimétique. Et quelque soit le degré de leur ressemblance, subsistera toujours entre le fait et le symbole la marque de leur dissemblance. C'est dire que la langue est un fait social, caractérisé en conséquence par l'historicité génératrice de la diversité des cultures. Pourtant nous avons vu que la fonction communicative, quoiqu'essentielle n'était pas la seule pertinente : le côté culturel ne pouvait être sacrifié.

Il conviendrait de revoir ce que nous avons décrit comme le risque de l'"agonie des cultures périphériques", en ce que dans un tel contexte, monolinguisme sera synonyme de monologue; pour communiquer, il faut être deux !

1. L'UNESCO, 1973, "Rapport d'Experts de l'UNESCO sur l'éducation en langue maternelle", Paris, UNESCO, 1973, p. 10.

2. L'UNESCO, 1973, "Rapport d'Experts de l'UNESCO sur l'éducation en langue maternelle", Paris, UNESCO, 1973, p. 10.

3. L'UNESCO, 1973, "Rapport d'Experts de l'UNESCO sur l'éducation en langue maternelle", Paris, UNESCO, 1973, p. 10.

Références bibliographiques :

1. ADAM (Schaff) : *"Langage et connaissance"* éditions Anthropos, 1969
2. J. POTH : *"Langues Nationales et formation des Maîtres en Afrique"* Etude et documents d'éducation n°32 UNESCO, 1979
3. PERSON (YVES) : *"Langue et Pouvoir"* : In *Education en Afrique. Alternatives. ACCT - INEP, 1980*
4. MATORE (G) : *"Méthode en lexicologie"* Paris Didier, 1973
5. ZONABEND (FF) Cité in rapport Kaduna, Janvier 1976
6. G.GRIHAULE (G.C) : *"Quand une ethnolinguiste prend la parole"* in *Civilisation Encore* n° 188
7. *Rapport Réunion Experts sur l'Enseignement des langues maternelles. UNESCO. Paris*
8. CHOMSKY (N) : *"Le langage et la pensée"* Paris Fayot 1968
- CHOMSKY (N) : *"Réflexions sur le langage"* Paris Maspéro 1977.

METAPHYSIQUE ET TECHNIQUE

Moussa Ould EBNOU

Docteur de 3ème cycle,

Département de Philosophie.

Depuis Kant et de façon spectaculaire avec Nietzsche s'est posée la question de la mort de la métaphysique, l'ancienne "Reine déchue" selon la formule de Kant. Et les temps modernes ont été caractérisés par Heidegger comme << l'époque de l'accomplissement de la métaphysique, c'est-à-dire de sa fin et de son dépassement. Aussi l'époque de la fin de la métaphysique est-elle celle du triomphe de "la technique planétaire".

La technique, posée ici dans son rapport à la métaphysique, "englobe tous les domaines de l'étant que forment à chaque instant l'équipement de tout l'étant : la nature objectivée, la culture maintenue en mouvement, la politique dirigée, les idéals surhaussés". (Heidegger : *Essais et conférences*, Gallimard, p.92). C'est la technique qui engendre un monde qui est celui de "la métaphysique achevée".

Car ce qui est en dans la métaphysique, comme dans la technique, c'est la production de l'être. Mais alors que la métaphysique est originellement une contemplation, un dévoilement, une méditation devant la présence de l'être, au-delà de l'étant, la technique elle est une production de l'étant comme chose disponible pour l'usage, et cela dans le sens de l'ontologie marxiste qui fait de la production l'être de l'homme. "Le dévoilement (...) qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une production au sens de la poésie. Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation" (Ibid, p. 20).

Comment la présence de l'être à l'origine de la philosophie a-t-elle conduit à sa production à l'époque de l'accomplissement de la métaphysique ? Ce sera le cheminement de la métaphysique, depuis son début chez Platon jusqu'à son accomplissement par le monde de la technique, le processus de la réalisation du rêve humaniste de la métaphysique de la volonté de l'homme de se mettre au centre des étants en prétendant désormais au rôle de l'Êtant Suprême, comme le réclamait Papine qui exhortait les hommes à substituer "l'imitation de Dieu" à celle des prophètes, dans un appel à la désobéissance cosmique.

Dans quelle mesure l'intelligence du concept d'être en général est-elle possible ? Pourquoi l'homme s'acharne-t-il à poser la question du sens de l'étant ? Une telle question a-t-elle sa place dans l'univers de la technique ? Ou n'est-elle que "la dernière, fumée d'une réalité qui se volatilise" selon la célèbre formule de Nietzsche ?

Pour répondre à toutes ces questions, nous interrogerons successivement, et parfois simultanément, la légende, le mythe, la religion, la littérature, la logique et bien évidemment la philosophie elle-même.

S'il garde un souvenir de l'être, l'homme est à demeure sur terre et d'elle il subsiste, occultant sous des voiles de plus en plus noirs l'être de son origine. Le souvenir de l'être de l'origine se manifeste dans le questionnement de la métaphysique:

"Pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ?"

"Qui sommes-nous?" "Où allons-nous?" "Pour quel but ?" "Et quoi ensuite ?", des questions restées sans réponses mais qui ne peuvent laisser indifférents. L'essence de la métaphysique réside dans la possibilité qu'a l'homme de se poser de telles questions. "La raison humaine à cette destinée singulière, dans une partie de ses connaissances, d'être accablée de certaines questions qu'elle ne saurait éviter. Ces questions en effet sont imposées à la raison par sa nature même, mais elle ne peut leur donner une réponse (...) Le champ de bataille où se livrent ces combats sans fin, voilà ce qu'on nomme la métaphysique.

Il fut un temps où elle était appelée la reine de toutes les sciences et (...) elle méritait bien ce titre glorieux par la singulière importance de son objet. Mais, aujourd'hui, il est de mode de lui témoigner un mépris absolu, et la dame, repoussée et abandonnée de tous, est désormais une reine déchu. (Kant, *Critique de la raison pure*, préface de la première édition).

Mais les combats de la métaphysique ne sont pas une vaine entreprise et ne peuvent laisser indifférent. "Il est vain en effet de vouloir affecter de l'indifférence pour des recherches dont l'objet ne saurait être indifférent à la nature humaine" (*Ibid*).

Toute la philosophie part de ce postulat à savoir que la métaphysique est une manifestation naturelle de l'être de l'homme.

Pourquoi donc y a-t-il de la métaphysique et non pas plutôt de l'indifférence ? Pourquoi le souci humain pour les éternelles questions de la métaphysique ? Manifestement l'homme ne peut échapper au souci de l'être, il est le souci. Il nous faut remonter à l'éternité préontologique pour expliquer le souci de l'être de l'homme en donnant la parole à la fable, au mythe, à la religion, à la philosophie.

Selon la 220^e fable de Hyginus, que Goethe a exploitée pour la seconde partie de son *Faust*, "Un jour qu'il traversait un fleuve, le "souci" vit de la terre glaise, il en prit en songeant un morceau et se mit à le modeler. Tandis qu'il était tout à la pensée de ce qu'il avait créé survient Jupiter.

Le "souci" le prie d'insuffler esprit au morceau de glaise ainsi modelé. Jupiter l'accorde volontiers. Mais le "souci" voulant alors attribuer son nom à la statue Jupiter s'y opposa et réclama qu'elle porta le sien. Tandis que le "souci" et Jupiter se disputaient pour le nom, la terre (Tellus) se souleva à son tour et exprima le désir que la statue reçoive son nom : c'est quand même elle qui l'avait doté d'une part de son corps. Les parties en présence en appelèrent à l'arbitrage de Saturne. Et Saturne rendit la décision suivante qui leur sembla équitable : " Toi, Jupiter puisque tu lui as donné l'esprit, c'est l'esprit que tu auras à sa mort, toi, la terre; puisque tu lui as donné corps, c'est le corps que tu recevras, mais parce que le "souci" a tout d'abord modelé cet être qu'il le possède tant qu'il sera en vie. Quant au nom, puisque c'est pour lui qu'il y a litige, qu'il s'appelle "homo" car il a été créé de l'humus (terre)".

Préontologiquement, l'homme est par le souci qui le possède "sa vie durant". C'est par le souci que l'homme existe, qu'il est au monde. Le souci est la substance de l'homme car c'est par lui que s'exprime l'unité de l'esprit et du corps. Quant au destin de l'homme, c'est sur lui que porte la décision de Saturne, du (Temps).

Le souci qui possède l'homme tant qu'il "sera au monde" est un zèle anxieux, un soin particulier, une application à penser l'être. C'est ainsi que Sènèque écrit dans sa dernière lettre (ép.124) : "Parmi quatre natures existantes (arbres, animal, homme, Dieu), les deux dernières, les seuls à être doués de raison, se distinguent en ce que le Dieu est immortel, l'homme mortel, or chez eux, c'est le bien qui parachève la nature de l'un, à savoir le Dieu, chez l'autre, l'homme, c'est le souci" (cité in M.Heidgger, *Etre et Temps*, Gallimard p.249). La perfection de l'homme, l'accomplissement de son être, résident dans le soin et l'application à penser l'être, dans le souci métaphysique. Il y va de son être, de son destin.

Pour Platon dans le *Phèdre*, le souci de l'homme qui "s'applique à ce qui est divin" est une "rémémoration de ces réalités supérieures que notre âme a vues jadis, quand elle cheminait en compagnie d'un Dieu" " le mythe de l'attelage ailé" présente la pensée philosophique comme le souci de la réalité véritable que l'âme a jadis connue avant sa déchéance humaine.

D'après le mythe du *Phèdre* la métaphysique n'est pas de nature humaine, c'est une activité propre à quelques hommes seulement qui sont "possédés" d'un Dieu, qui s'écartent de ce qui est l'objet des préoccupations des hommes" et que la foule indexe comme des esprits dérangés.

L'aptitude à la pensée philosophique est un trésor sauvé des longues destructions passées et que ne possèdent que quelques âmes qui, si elles savent le fructifier, pourront s'en servir comme planche de salut pour échapper à la malédiction d'avoir été homme.

Loin d'être une destinée singulière imposée à la raison humaine par sa nature, la philosophie est selon Platon un destin contre-nature que ne connaissent que quelques âmes qui s'appliquent à échapper à la nature humaine. Si elle n'est pas de nature humaine, la métaphysique répond quand même à un besoin réel, un besoin de réalité véritable. Pour la fable du "souci", comme pour le mythe du *Phèdre*, la possibilité de la métaphysique s'enracine dans une réalité pré-ontologique qui détermine le destin de l'homme.

Toujours dans cette éternité préontologique dans laquelle se détermine le destin de l'homme, le Saint Coran nous révèle que Dieu a proposé () al-amana à tous ses étants. Seul l'homme accepta. Ce dépôt sacré accepté par l'homme, c'est le sens de l'être, le secret de la création :

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.

A la base de ce verset, il y a l'idée que tout être, animé ou inanimé, peut être doué par Dieu de connaissance. Mais ils ont tous, devant Dieu, rejeté ce fardeau, sauf l'homme qui l'accepta, injuste et ignorant qu'il était. En acceptant al amana, l'homme a pris sur lui, sa vie durant de se soucier de l'être, de faire preuve, toujours, d'un zèle anxieux à penser le divin. "Berger de l'être", il doit s'appliquer à lui, par la philosophie. En lui confiant al amana Dieu a doté l'homme de la Raison pour qu'il puisse se soucier de l'être et en témoigner.

Al amana consiste à rechercher la vérité par le moyen de la science mais la philosophie seule permet de saisir la réalité véritable. "La religion particulière aux philosophes,

c'est d'approfondir l'étude de tout ce qui est; car on ne saurait rendre à Dieu un culte plus sublime que celui de la connaissance de ses oeuvres, qui nous conduit à le connaître lui-même dans toute sa réalité" (cf. Ibn Roshd : *Sur l'accord la religion et de la philosophie*). Al amana engage l'homme devant Dieu, le fait participer jusqu'à un certain point à la science supérieure, principe de l'ordre universel. C'est pourquoi, dit Ibn Roshd, c'est par la science seule que nous pouvons saisir l'être et sur ce point, il est encore plus absolu qu'Ibn Badja. La science dont parle Ibn Roshd, c'est la science "achevée" par Aristote : l'a métaphysique.

Il faut toujours revenir à Platon pour savoir ce qu'est la métaphysique. Même si le "tournant" de la philosophie a été préparé par la sophistique, elle n'a vraiment commencé qu'avec Socrate et Platon.

L'ontologie platonicienne a marqué toute la métaphysique. La philosophie, l'époque de la philosophie et de ses "sous- produits" : métaphysique, ontologie, théologie, sciences, etc, c'est l'espace de la tradition platonicienne.

Ce qui était en jeu à l'origine c'était le problème de l'essence de la vérité. L'aléthéia voulait dire: "ce qui a été arraché à une occultation". La vérité est cet arrachement toujours en mode de dévoilement. La vérité manifeste l'étant sous le mode de la présence. Platon met en évidence le non-voilement et ses différents degrés mais surtout comment il met en évidence (eidos) ce qui se dévoile et surtout, comment il rend visible ce qui se montre ainsi (idéa). La philosophie c'est l'effort pour accéder à l'évidence de ce qui se manifeste dans la clarté de la lumière. Cette apparition révèle l'être sur le mode de la présence. Cependant un certain glissement se produit chez Platon pour qui désormais, l'idée, ce qui se montre, prend le dessus sur la vérité, le "montrer". C'est que entre le connaître et le connu, s'instaure un intermédiaire : l'idée suprême qui établit un lien unissant les deux "l'idée du Bien est la Cause (c'est à dire ce qui rend possible l'essence) de tout ce qui est exact comme de tout ce qui est beau". Le connaître (l'exact) et le connu (le beau) sont déjà séparés. Cette séparation sera lourde de conséquences pour l'avenir de la philosophie. Nous verrons comment elle fut poussée à son extrême dans le positivisme logique. Mais chez Platon cette séparation n'est pas coupure parce que l'idée du Bien demeure la Cause Universelle, le lien unissant les deux. C'est pourquoi, l'ouverture authentique à l'être demeure la contemplation et le logos reste le dire de l'être et non l'expression du sujet, comme il le sera dans l'achèvement de "Temps Modernes".

Le glissement platonicien de la vérité vers l'exactitude du regard, c'est le début de l'humanisme grâce auquel a pu s'instaurer le monde de la technique, car la vérité comme exactitude du regard désigne le comportement de l'homme envers les choses qui sont. L'homme se place désormais au centre de l'étant. "Le début de la métaphysique, qui s'observe dans la pensée de Platon est en même temps le début de "l'humanisme"(...) "Humanisme désigne alors le processus, lié au début au développement et à la fin de la métaphysique, par lequel l'homme, dans des perspectives chaque fois différentes, mais toujours sciemment, se place au centre de l'étant, sans être lui-même, pour autant, l'Étant Suprême". (Heidegger, *Questions II*, Gallimard, p. 160).

"L'homme" veut dire ici soit l'humanité, soit l'une de ses cultures, soit l'individu ou une communauté, soit le peuple ou un groupe de peuples. Il s'agit toujours, en partant d'une constitution métaphysique bien arrêtée de l'étant, de permettre à l'homme "tel qu'il résulte de cette constitution, à l'animal raisonnable, de libérer ses possibilités, de parvenir à la certitude de sa destinée et à la mise en sûreté de sa vie".

La pensée de Platon suit la mutation intervenue dans l'essence de la vérité : cette mutation devient l'histoire de la métaphysique, dont le total achèvement a commencé avec la pensée de Nietzsche, (...) La mutation alors intervenue dans l'essence de la vérité nous est présente comme la réalité fondamentale de l'histoire mondiale de notre planète, alors que cette histoire s'avance vers la phase extrême de sa modernité et que la réalité en question, consolidée depuis longtemps, donc encore inébranlée, domine et régit toutes choses" (*Ibid.*, p. 161).

Depuis que l'être a été interprété comme idée, la pensée tournée vers l'être de l'étant est métaphysique et la métaphysique est théologique. L'être en tant qu'idée est maintenant promu au rang d'étant véritable et l'étant lui-même, ce qui était auparavant le prédominant tombe au niveau de ce que Platon appelle le méon, ce qui en vérité ne devrait pas être, et aussi bien à proprement parler n'est pas, parcequ'il défigure l'idée, la pure évidence, en la réalisant, en l'informant dans la matière. Pour la pensée, passer du niveau sensible de l'étant au niveau intelligible, c'est regarder de façon plus exacte. Tout est subordonné à l'orthotés, à l'exactitude du regard. Par cette exactitude la vue et la connaissance deviennent correctes, de sorte que finalement elles visent directement l'idée suprême et se fixent dans cette visée, d'où un changement dans l'essence de la pensée, dans l'essence de l'homme. L'achèvement de ce changement commencé par Platon sera le programme des Temps Modernes.

Pour la tradition métaphysique, nous pouvons penser l'être parceque nous participons de lui, " puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné" (Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I 3, 3).

Jusqu'à Kant la philosophie a été métaphysique. L'impératif philosophique, le "connais-toi toi-même" de Socrate n'était pas un souci de l'homme, mais une application à connaître le divin dont l'âme humaine fut jadis le témoin. Toutes les sciences (physique, astronomie, mathématiques...etc) n'étaient cultivées que parce qu'elle pouvait faciliter l'accès à la reine des sciences, la métaphysique.

Durant l'époque métaphysique la philosophie est demeurée ouverture sur l'être, ontologie, ou onto-théologie, elle était tout sauf un humanisme. La philosophie se tenait dans le non- savoir en face de l'étant. Car qu'est ce que l'homme dans la totalité de l'étant. Représentons la terre dans l'univers à l'intérieur de l'immensité obscure de l'espace. En comparaison, elle est un minuscule grain de sable perdu nulle part. A la surface de ce minuscule grain de sable vit dans l'abrutissement un amas confus et rampant d'animaux supposés raisonnables qui ont inventé pour un instant la connaissance (cf Nietzsche, *Sur la vérité et le mensonge en un sens extramoral*, 1873, Oeuvres posthumes). Et qu'est ce que la durée d'une entreprise aussi éphémère dans l'éternité de l'univers ? A peine une saccade de l'aiguille des secondes."

Pourquoi donc, quand il s'agit de la présence de l'être, nous référer à l'homme ? "Pourquoi mettre en évidence un tel étant. " à l'intérieur de l'étant dans son ensemble, on ne peut trouver aucune raison de mettre en évidence précisément cette région de l'étant qu'on appelle l'homme, et à laquelle nous appartenons nous-mêmes par hasard" (cf Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard).

Pourtant c'est à cela que s'attellera la philosophie, dans son destin occidental depuis Descartes qui s'appliquera désormais exclusivement à l'humain. La philosophie ne s'occupe plus du problème de l'être mais de celui de l'être de l'homme. C'est l'humanisme des Temps Modernes.

Les Temps Modernes se laissent déterminer à partir d'un tournant dans l'essence de la vérité que l'oeuvre de Descartes manifeste avec assez de clarté. Le programme de la métaphysique n'est plus la question aristotélicienne "qu'est ce que l'étant ?" mais celle de "l'absolu et inébranlable fondement de la vérité".

Pour fonder la vérité, Descartes sépare l'homme des autres étants. Une telle séparation suppose la mise entre parenthèses du monde par le doute pour aboutir à l'irréductible présence de la raison en l'homme. Cette séparation de l'homme et du monde pour la mise en évidence de la raison a été inventée par Ibn Sina, les Temps Modernes l'ont systématisée avec Descartes.

C'est dans *Al Sifa* qu'Ibn Sina opère cette mise entre parenthèse du monde qui sera si déterminante pour le destin occidental de la métaphysique :

(يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، وخلق كاملا، لكنه حجب بصره من مشاهدة الخارجات وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء، صدم مايجوج أن يحس وفرف بين أعضائه، فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته. فلا يشك في اثباته لذاته موجودة ولا يثبت مع ذلك، طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه، ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقا ولو أنه امكته في تلك الحالة أن يتخيل بدا أوعضوا آخر، لم يتخيله جزاء من ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم أن المتيث غير الذي لم يثبت، والمقربة غير الذي لم يقربه، فاذن الذات التي اثبت وجوها خاصة له، على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت فاذن المتنبه له سبيل إلى أن ينبه على وجود النفس شئا غير الجسم، بل غير جسم وأنه عارف به، مستشعر له، وأن كان ذا هلا عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه).

Pour fonder l'homme comme chose pensante Ibn Sina l'isole du monde des choses matérielles. Descartes n'a fait que resservir cette distinction d'Ibn Sina entre la chose pensante et la chose corporelle qui va désormais déterminer ontologiquement celle de la nature et de l'esprit.

الحدول / العرضي، et الحق sont l'étendue qui constitue l'être propre de la substance corporelle que nous nommons "le monde". C'est cette étendue qui détermine l'être des étants, elle doit déjà être pour que les choses puissent être, car c'est l'étendue qui détermine la qualité distinctive d'après laquelle la substantialité d'une substance déterminée se laisse identifier en son essence.

Pour Descartes cependant la question ontologique de la substantialité est en elle-même par soi et de prime abord inaccessible, comme l'être de l'étant ou la chose en soi pour Kant.

"L'être" même ne nous affecte pas, c'est pourquoi il ne peut être perçu "Etre n'est donc pas un prédicat réel selon la formule de Kant qui n'a fait que resserrer la phrase de Descartes. Dès lors la reconciliation de principe à la possibilité d'une pure problématique de l'être est consommée et il ne reste plus qu'à chercher une échappatoire pour obtenir les caractéristiques déjà déterminées des substances. Parceque "être" n'est accessible en tant qu'étant, on l'exprime en recourant aux déterminations étantes de l'étant concerné, aux attributs" (Heidegger, *Etre et Temps*, Gallimard, p. 133). Ainsi le monde se voit, pour ainsi dire, dicter son être à partir d'une certaine idée de l'être. L'ontologie du "monde" se trouve ainsi comprimée dans l'ontologie d'un étant déterminé au sein du monde. C'est ce qui a permis l'avènement du monde de la technique et l'ouverture de l'être qui en résulte.

Sur le concept originel d'être se sont déposées des couches de plus en plus épaisses, les définitions des étants. De ces définitions est exclue toute préoccupation ontologique, l'être de la chose est exclu pour laisser place à son utilité, mesurable et expérimentable. La chose étendue est déterminée par ses qualités qui sont elles-mêmes, "au fond des modifications quantitatives de l'étendue" sur ces qualités elle-mêmes encore réductibles prennent alors pied les qualités spécifiques comme beau, pas beau, bon ou pas bon, employable, inemployable; ces qualités doivent être saisies dans une orientation prioritaire sur la choseité comme des prédicats de valeur non quantifiables grâce auxquels la chose d'abord seulement matérielle prend l'allure d'un bien. Mais avec cette stratification la méditation parvient bel et bien à l'étant que nous avons caractérisé ontologiquement comme utile. L'analyse cartésienne du "monde" est ainsi la seule à rendre possible l'édification solide et structurée de ce qui est de prime abord à utiliser; elle a seulement besoin que la chose naturelle reçoive le minimum de complément qui aura tôt fait de la parachever en une chose bonne à l'emploi" (*Ibid*, p. 139). Dès lors s'estompe l'horizon de la possible intelligence du concept d'être et de cette manière l'utilisabilité et la choseité sont entendues de manière anthropocentrique.

Ainsi se réalise le programme sophistique de l'homme mesure de toute chose. Il le sera d'autant plus que le "monde" humain est de plus en plus constitué par le monde de la technique, c'est à dire par les choses que l'homme a crée pour ses besoins et à son image et qui ne sont pas à proprement parler : l'avion n'est pas, il transporte une charge humaine et c'est le cas pour toutes les choses du monde la technique. Cependant il n'est pas aisé d'expulser l'être du monde humain car l'être habite le langage des hommes qui n'a pas encore été entièrement gagné par la technique.

Le langage est le témoin privilégié de l'innéité de l'être en l'homme. Car la parole n'est pas une activité seulement humaine, le verbe de la parole est d'origine divine. C'est même par ce verbe que l'homme a pactisé préontologiquement avec Dieu. C'est dans le langage que Dieu a déposé le sens de l'être confié à l'homme.

Cette origine du langage nous est rappelé par le Saint Coran, à propos de la provenance de l'homme et de son destin :

وإذ قال ربك للملكة اني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها × ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك × وتقديس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون × وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم × على الملكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء × ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا × انك انت العليم الحكيم

S'il reste dans un rapport authentique au langage l'homme reste en présence de l'être et s'approprie son propre être, car le langage est la présence de l'être. La parole de la langue est la "Maison de l'être" (cf Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*). Le mot "donne" l'être en le dévoilant dans sa présence, il expose et laisse apparaître le monde. Mais le mot ne donne pas le fondement de la chose, il laisse venir en présence la chose comme chose, il porte la chose en tant que chose à l'état, du paraître. Le langage est un "montrer" telle est du moins sa fonction première d'après Aristote : "Or il est, ce qui (a lieu) dans l'ébruitement vocal un montrer de ce qu'il y a dans l'âme et qui y est subi, et ce qui est écrit est un montrer des sons de la voix. Et de même de l'écriture n'est pas la même chez tous (les hommes), les sons de la voix ne sont pas tous les mêmes. De qui, cependant, ceux là (sons et écriture) sont premièrement un montrer, cela c'est chez tous (les hommes) ce qui est identiquement subi en l'âme, et les choses dont ce qui est subi est une représentation approchant de l'égalité, sont aussi "les mêmes". Les lettres montrent les sons de la voix. Les sons de la voix montrent ce qui est éprouvé par l'âme, qui à son tour montre les choses qui atteignent l'âme.

Les Temps Modernes s'accrochent difficilement de cette fonction originelle du langage

A l'époque des Temps Modernes les processus mentaux sont des "pratiques" matérielles et non des "représentations", et les instruments scientifiques sont des "théories matérialisées" qui forment le monde de la "phénoménotechnique". Depuis que Moore a décidé, au tournant du siècle " que la philosophie hégélienne était inapplicable aux chaises et aux tables" et que à la même époque, Russel l'a trouvée peu compatible avec les mathématiques, les empiristes et les positivistes logiques se sont jurés "d'avoir la peau de la métaphysique". Ils ont décrété que les propositions de la métaphysique ne possèdent aucune signification cognitive parcequ'elles ne sont pas vérifiables à la lumière des données de l'expérience. "Au lendemain de la Première Guerre Mondiale, les membres du Cercle de Vienne et ceux de la Société de Philosophie scientifique de Berlin identifiaient leur lutte contre l'idéalisme Allemand au vaste projet d'éliminer la métaphysique, grâce à l'analyse logique" (Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge*, Gallimard, p.12).

Le positivisme (d'Auguste Comte ou du Cercle de Vienne), c'est d'abord l'espoir d'éliminer la métaphysique. Pour le positivisme logique, l'idéalisme Allemand (Hégélien ou Heideggerien) c'est du non-sens. Ce sont des phrases qui ont l'allure de propositions respectables mais qui comme le dit Wittgenstein dans le *Tractatus* sont "dénuées de signification".

Carnap a tenté d'exploiter les ressources de la syntaxe logique créée par Russel pour confirmer l'idée de Wittgenstein sur l'absurdité intrinsèque des propositions de la métaphysique. Les plus insensées propositions de la métaphysique ressemblent selon Carnap à quelque chose comme " César est un nombre premier". Il est logiquement absurde d'attribuer à un général romain un prédicat de nombre; les noms de personnes et les prédicats de

nombre n'appartiennent pas à des types dont les rangs se suivent immédiatement. Quant au "est" il n'est pas digne d'intérêt, car Carnap et les autres positivistes logiques veulent débarrasser le langage de "ses prétentions ontologiques" et le réduire à un système de signes neutres. Pour les positivistes logiques, la philosophie n'a de sens que si elle porte sur un tel système de signes conventionnels neutres. Pour Carnap et Wittgenstein les propositions de la philosophie, lorsqu'elles ne sont pas absurdes ne portent pas sur le monde, mais sur le langage, car les vérités logiques ne nous apprennent rien sur le monde; elles sont vraies en vertu de la signification des termes qui les composent. Les énoncés métaphysiques qui résistent à l'assaut de la syntaxe logique sont par conséquent dénués de sens. Les propositions métaphysiques sont soit franchement absurdes soit des énoncés métalinguistiques portant sur le langage.

A l'époque de la technique, le langage est soumis à l'interprétation de la physiologie, de la linguistique et de la physique. Les mots sont étudiés à partir de la technique et de ses calculs. Déjà obscurci par la métaphysique, le langage est soumis à la technique qui "vient faire écran et nous repousse hors de la méditation qui serait à la mesure de ce dont il s'agit" (Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, p.191).

Méditation, c'est précisément le mode d'être authentique de l'homme face au langage, la condition de sauvegarde de son origine divine. La méditation qui contemple, c'est l'attitude du regard tout au bout dans la région du connaissable, face à la réalité véritable. Mais pour avoir un tel regard il faut sortir de la caverne, car la langue elle-même repose sur la différence métaphysique du sensible et du non-sensible, comme le montre le mythe platonicien. Mais le monde de la technique a obstrué l'ouverture de la caverne, coupant le langage de sa source et abolissant la différence métaphysique qui fonde la langue, rendant impossible la méditation devenue sans objet.

A la méditation et sa corrolaire la contemplation, l'homme de la technique préfère l'action et la domination. L'homme de la technique oeuvre pour la domination complète de la terre, même au prix de l'oubli de l'être, de l'oubli de Dieu, il n'y a plus que le monde absurde des objets-à-portée-de-la-main. Ce monde de la technique donne raison à Nietzsche lorsqu'il nomme les concepts les plus élevés telsque "être" "Dieu" "la dernière fumée d'une réalité qui se volatilise" (*Crépuscule des Idoles*, VIII, 78). Les hommes, les peuples, dans leurs grandes affaires et machinations, s'ils ont une relation à l'étant, sont cependant " tombés depuis longtemps hors de l'être sans le savoir" et cela est la raison la plus intérieure et la plus puissante de leur dé-cadence (*Etre et Temps*, 38). "La décadence spirituelle de la terre, est déjà si avancée que les peuples sont menacés de perdre la dernière force spirituelle, celle qui leur permettait du moins de voir et d'estimer comme telle cette dé-cadence (conçue dans sa relation au destin de "l'être"). Cette simple constatation n'a rien à voir avec un pessimisme concernant la civilisation, non plus bien sûr, avec un optimisme; car l'obscurcissement du monde, la fuite des dieux, la destruction de la terre, la grégariation de l'homme, la suspicion haineuse envers tout ce qui est créateur et libre, tout cela a atteint, sur toute la terre, de telles proportions, que des catégories aussi enfantines que pessimisme et optimisme sont depuis longtemps devenues ridicules".(Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, P. 49). Dans "un incurable aveuglement" l'occident soumet le monde à sa "frénésie sinistre de la technique déchainée" et de l'organisation sans racines de l'homme normalisé". Cette frénésie sinistre a depuis longtemps triomphé de la spiritualité authentique de l'homme et elle s'emploie maintenant à triompher des conditions écologiques de sa vie sur terre, détruisant inexorablement l'environnement, menaçant la vie sur terre. D'un autre côté cette même

irénésie sinistre de la technique déchainée prépare activement l'exil humain de la terre vers sa périphérie, ou pourquoi pas ? vers d'autres planètes, vers d'autres mondes.

Les contes, les fables, les mythes fondateurs, les textes sacrés, content des histoires qui relatent le destin des hommes; ces histoires semblent s'être déroulées dans le passé très lointain, si lointain qu'elles semblent même parfois se dérouler dans le temps préontologique, avant l'apparition de l'homme sur terre. Mais en réalité ce qui est ainsi conté c'est le destin de l'homme, des faits qui se déroulent dans le présent ou adviendront inéluctablement dans un temps à venir, des faits qui toujours sont les signes du destin de l'homme.

C'est pourquoi nous pouvons dire que la chute d'Adam, l'homme universel et son expulsion du Paradis, si elle fut préontologiquement, est encore à venir. Car c'est bien aujourd'hui que l'homme s'acharne à rompre le pacte, الميثاق , qui le lie à Dieu : n'est ce pas, Dieu qui l'a mis sur cette terre pour qu'il l'administre suivant le modèle de sa justice

(واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة)

Mais l'homme s'acharne à défigurer la terre, en la peuplant de monstres, en créant et en développant le monde de la technique. L'homme menace la terre et les conditions de sa propre survie sur cette terre. Par son injustice et son ignorance l'homme prépare activement sa chute et son expulsion de la terre qui sera bientôt le paradis de sa mémoire. Depuis longtemps déjà l'homme a réuni toutes les conditions du suicide de l'espèce. Et déjà il n'est plus le même. Mais il a tellement tout défiguré, il a créé tellement d'aberrations, que peut être le suicide est son salut.

(فقتلوا أنفسكم ذالكم خير لكم عند بارئكم)

Ce suicide sera peut être une mort collective, c'est déjà une mutation qui efface ce qui, jusqu'aux Temps Modernes, fondait l'humanité.

Cette mutation rendue possible par la frésénie sinistre de la technique déchainée c'est le thème de l'*Amour impossible*, notre roman de la technique, "pourquoi profaner l'oeuvre de Dieu ? la science a rendu les hommes fous; ils n'hésitent plus à bricoler les créatures pour les adapter à leurs caprices". Les personnages de ce roman sont les archétypes de la provenance humaine recrée et transfigurée par le monde de la technique. Le personnage principal c'est Adam, le premier homme, l'homme universel, réincarné par la technique à l'époque de la "technique-planétaire". Bébé éprouvette, corps d'homme soumis à l'acharnement chimique et biologique, pour être manipulé en son contraire, mâle, transexuel et femme, Adam est l'exemple type des ravages de la technique déchainée. Manihé, un autre personnage de l'*Amour impossible*, c'est le destin de l'homme soumis à la technique et qui a irrémédiablement renoncé à son être véritable. Riman c'est Satan exultant dans l'univers de la technique. Les communautés parallèles, les camps de rééducation, la foule grégairisée, le déracinement, la manipulations des hommes a-normalisés, l'absence de la nature, le nucléaire, l'intelligence artificielle, l'anonymat urbain et la science mise au service de l'aberration, sont les thèmes traités dans ce roman et qui sont les manifestations de la domination de la technique. Dans ce monde de la technique il n'y a plus de place pour la métaphysique : l'absurde règne sans partage et enveloppe tout l'univers technique des "choses-a-portée-de-la-main".

LA LECTURE HEGELIENNE DES SCEPTIQUES GRECS

Christian ROQUES,
agréé de philosophie
Département de Philosophie

Il n'y a pas de Philosophie de l'antiquité grecque qui ait été plus déformée et trahie dans son véritable sens que celle des sceptiques. L'image qu'en donne la représentation populaire (et parfois plus cultivée) est celle d'une pensée nihiliste, du doute perpétuel, ouvrant la porte à l'immoralisme et à l'athéisme, et finalement contradictoire. Cette représentation est fausse et relève de la simple ignorance. Pour le montrer, il suffit de s'informer auprès des textes anciens qui nous ont transmis la philosophie des sceptiques grecs. Par exemple, dès le début des Hypotyposes (1), Sextus Empiricus distingue trois types de chercheurs : "ceux qui croient avoir trouvé" ce qu'ils cherchent : ce sont les dogmatiques; ceux qui "nient qu'on puisse le trouver et avouent qu'on ne peut l'appréhender" : ce sont les (nouveaux) académiciens; enfin ceux qui "continuent dans leur recherche" : ce sont les sceptiques. Chercher la vérité n'est pas affirmer qu'il est impossible de l'atteindre. Le sceptique est un "zététique", comme le dit plus loin Sextus (2). S'il suspend son jugement, s'il s'abstient d'affirmer, ce n'est pas pour nier, ce qui le ferait tomber dans une forme inversée de l'affirmation et ainsi dans la contradiction. Autre exemple, pour aller directement au préjugé courant qui voit dans le scepticisme une forme d'athéisme, cette déclaration du même Sextus qui fut, rappelons-le, l'un des derniers Maîtres de l'école : "avant d'examiner la question de Dieu (protéron péri théou scopèsômen), disons d'abord que, prenant toujours la vie comme guide, nous affirmons sans dogmatisme que les dieux existent, que nous les vénérons et qu'ils exercent la providence. Ensuite, passons à la réfutation des assertions téméraires des dogmatiques". (3).

Ces contresens n'offrent pas d'intérêt pour une réflexion philosophique sur le scepticisme. Il appartient au professeur de les rectifier et au public de s'instruire. Ce qui est plus étonnant et plus stimulant pour la pensée, c'est de constater que de grands philosophes ont, eux aussi, abusé du concept de scepticisme au point d'en dénaturer le sens. Ainsi Hume s'arrête-t-il sur "un scepticisme plus mitigé, qu'il adopte, "une philosophie académique qui peut être à la fois durable et utile" (4), loin de deux autres formes de scepticisme qu'il rejette avec vigueur. Cette "philosophie académique" ne peut désigner que celle de la nouvelle Académie, car Hume connaît les écoles de l'antiquité grecque. Or, la modération de cette philosophie paraît bien peu dans le résumé que Brochard donne de la position d'Arcésilas en matière de théorie de la connaissance : "En fin de compte, il n'y a rien que l'homme puisse percevoir, rien qu'il puisse comprendre, rien qu'il puisse savoir. Tout est enveloppé de ténèbres" (5). L'erreur de Hume est ici une confusion entre positions théoriques du Pyrrhonisme et celle de la nouvelle Académie (6). Cette erreur, qui n'enlève rien à l'intérêt du scepticisme proprement humien, n'est pas spécifique à Hume. On la retrouve chez de nombreux autres philosophes, chez Hegel lui-même, comme on va le voir. Il faudra attendre les travaux érudits des historiens de la philosophie de la fin du XIX^e siècle et du nôtre pour que soit établie la différence entre Pyrrhonisme et nouvelle Académie.

Mais il reste surprenant qu'un philosophe de la taille de Hume attribue au scepticisme grec, sans autre forme d'analyse, le nihilisme et l'excès que lui reproche la représentation courante.

Avec Hegel, on aurait pu s'attendre à une lecture précise des sceptiques, restituant correctement le sens de leur pensée. Il connaît parfaitement la philosophie grecque qu'il a longuement enseignée, surtout à Berlin. Il dispose de travaux récents sur le scepticisme (7). Il connaît bien le grec (ce qui n'est pas le cas de Hume) et utilise ainsi Sextus Empiricus plutôt que Cicéron - ce qui n'est pas indifférent. Malgré cela, sa lecture constitue un contresens, mais "un contresens de génie", selon l'expression d'un récent historien du scepticisme (8). Nous voudrions étudier ce contresens pour tenter d'en dégager les raisons. On verra qu'elles se situent au-delà de l'habituelle confusion des positions pyrrhoniennes et néo-académiciennes, au-delà même de la violence que le schéma hégélien de l'Histoire impose à tout système de pensée, que la trahison offre ici peut-être l'occasion de redonner vie à une très ancienne philosophie.

I - L'article de Iena

Hegel a écrit très tôt sur le scepticisme et il conservera à peu près intactes ses premières analyses jusqu'à la fin de sa carrière. C'est à Iéna qu'il rédige ainsi un long article intitulé "La relation du scepticisme avec la philosophie", publié en 1802 dans le "Journal critique de philosophie" qu'il vient de fonder avec Schelling. Il convient de préciser le contexte. Le journal d'abord. Hegel définit ainsi son propos : " Ce journal se propose, d'une part d'augmenter le nombre de journaux existants, d'autre par d'assigner une limite aux insanités pseudo-philosophiques. Les armes dont ce journal se servira sont très variées; on les appellera gourdins, fouets et férules; -tout cela se fait pour la bonne cause et la gloria Dei" (9). On reconnaît là, derrière la fougue de ces lignes de jeunesse, une intention constante de Hegel : le rejet des "mouvements spirituels dénués d'esprit qui caractérisent la culture actuelle" (10) (celle de son temps), la distinction entre bavardage et philosophie pour élever celle-ci à la hauteur de la science. L'occasion ensuite : Gottlob Ernst Schulze venait de publier, en 1801, sa "Critique de la philosophie théorique". Hegel, dans son article, en propose un compte rendu très polémique. Schulze (1761-1833), bien qu'oublié aujourd'hui, est loin d'être un auteur mineur. Plus âgé de dix que Hegel (qui termine à peine ses études en 1801 avec sa thèse de doctorat, il est déjà Professeur d'Université (à Helmstedt) et surtout il a déjà pris part au débat autour de l'héritage kantien. Il a publié en 1792 un Aénésidème (11) dans lequel il oppose à la philosophie de Kant une argumentation de type sceptique. Kant, selon lui, est un dogmatique : rien ne garantit l'objectivité du phénomène et plus largement de la représentation de l'objet. La représentation pourrait être purement subjective, comme le démontrent les tropes d'Aénésidème. La "Critique de la philosophie théorique" de 1801 reprend ces analyses en réponses aux attaques de Fichte dont l'Aénésidème avait été l'objet. Hegel s'oppose donc, dans son article de Iéna, à un bon connaisseur du scepticisme et à un auteur dont Fichte ne néglige pas de discuter les thèses. Nous laisserons de côté le contenu de la polémique que Hegel engage contre Schulze pour ne retenir que la lecture qu'il présente du scepticisme.

Il distingue d'abord deux formes de scepticisme : le scepticisme ancien et le scepticisme moderne. Le premier est celui des fondateurs de cette philosophie, celui des grecs. Hegel est très élogieux à son égard et reproche aux temps modernes " d'altérer la

noblesse qui lui est propre" (12). Le scepticisme moderne, celui de Schulze entre autres est celui qui est apparu avec Hume. Hegel est très sévère pour lui. Beaucoup plus tard, dans les leçons sur l'histoire de la philosophie, il dira encore : " Ce n'est pas même une philosophie de paysan " (13). Il en restera toujours à cette distinction peut être quelque peu facile, mais qui a l'intérêt de poser la question de l' "altération" de l'inspiration du scepticisme authentique et celle de son rapport à l'histoire de la philosophie. Nous verrons par la suite si Hegel réussit mieux à retrouver cette inspiration authentique du scepticisme grec.

Suivons maintenant quelques analyses de la lecture hegelienne.

Hegel soutient l'idée que "le scepticisme est foncièrement un avec toute philosophie vraie" (14). Cette thèse est très riche. C'est d'abord une rupture avec le préjugé qui voit dans le scepticisme un point de vue qui rend impossible a priori tout projet de recherche de la vérité, donc toute science, toute philosophie. Le scepticisme, pour Hegel, n'est pas extérieur à la philosophie et à la science (Les deux s'identifient chez lui), il n'est pas un danger, un "drapeau noir", un "habit de deuil" (15). Il est, au contraire, intérieur à la philosophie, il en est un moment essentiel, celui du négatif. On retrouve par là une idée constante de Hegel : la philosophie est Une, malgré la diversité des pensées, malgré même les pensées qui semblent la nier. Par là aussi, Hegel intègre à la philosophie le plus extrême nihilisme théorique -car il interprète dans ce sens, à tort, le scepticisme grec- : rien n'est étranger à la philosophie. Au passage, il égratigne Schulze qui n'aurait pas eu l'idée d'une telle grandeur de la philosophie : "...enfin le concept d'une philosophie elle-même, c'est ce qui a échappé à M. Schulze" (16). Cette thèse de l'unité du scepticisme avec la philosophie, parce que la philosophie est elle-même essentiellement Une, offre aussi l'intérêt de montrer comment Hegel s'élève au-dessus du scepticisme grec lui-même, non pas ici pour le déformer, mais pour nous en permettre une meilleure lecture: "il y a donc une philosophie qui n'est ni scepticisme ni dogmatisme, mais les deux à la fois" (17). Cette affirmation s'oppose à la distinction faite par Sextus Empiricus au début des Hypotyposes (18) ("à vrai dire, il y a trois principales philosophies : la dogmatique, l'académique et la sceptique"). Mais elle a le mérite de réintégrer clairement le scepticisme dans le cadre de la philosophie, sous le même toit que le dogmatisme, alors que les sceptiques grecs eux-mêmes hésitent à se dire philosophes (19).

Pour illustrer cette idée de la présence du scepticisme au coeur de toute philosophie authentique, Hegel prend quelques exemples étonnants. Chez Platon : "Où mieux que dans la philosophie platonicienne pourrions-nous trouver document et système plus parfait et mieux accompli du scepticisme authentique, que ceux qui propose le Parménide ?" (20). Hegel pense sans doute aux célèbres hypothèses sur l'Un de la deuxième partie du dialogue. Il loue Platon de "laisser en ruine", dans ce dialogue, "tout le domaine de ce savoir par concept d'entendement", c'est là "le côté négatif de la connaissance de l'absolu", mais Hegel ajoute aussitôt que ce scepticisme platonicien "présuppose immédiatement la raison (vernunft) comme le côté positif" (20). Autre exemple : celui de Spinoza ! Hegel admet toutefois que le scepticisme n'est qu' "implicite" (21) chez lui. Un scepticisme bien étrange, puisqu'il s'identifie tout simplement à la dialectique. En effet, Hegel examine la première définition de l'Ethique, celle de la causa sui. On reconnaît, dit-il, le caractère spéculatif de la proposition de Spinoza au fait qu'en elle se séparent et se réunissent (plus exactement :

se "dépassent" c'est l'aufhebung) deux concepts contradictoires, celui de l'essence et celui de l'existence. Le moment du négatif est intégré à la proposition, il y a donc là du scepticisme : "le principe du scepticisme, panti logô logos isos antikeitai (22) apparaît dans toute sa force" (23), conclut Hegel.

Ce dernier exemple nous montre le type de violence que Hegel fait subir au scepticisme : il le ramène à sa propre pensée. L'isosthénie serait tout simplement la conception hegelienne du principe de contradiction (24). Cette abus est toutefois de bon aloi, si l'on peut dire, puisqu'il permet d'établir que l'inspiration sceptique est vivante et créatrice au coeur de toute philosophie. Mais de quel scepticisme s'agit-il? Certes, du scepticisme ancien, selon la distinction liminaire. Mais Hegel n'ignore pas qu'il y a là aussi des distinctions à faire. Il aborde directement la question : "on a beaucoup parlé du rapport du scepticisme avec l'Académie; dans l'histoire du scepticisme, il a été l'occasion d'une dispute célèbre" (25). Hegel va-t-il distinguer la nouvelle Académie et le scepticisme d'origine pyrrhonienne, comme nous sommes habitués à le faire aujourd'hui et comme Sextus Empiricus l'indique clairement ? Pas du tout ! Emporté par la polémique contre Schulze, il reproche d'abord à celui-ci d'avoir mal lu Sextus : "On n'en croit pas ses yeux lorsqu'on voit attribuer à Sextus pareille raison d'exclure la doctrine d'Arcésilas du scepticisme" (26). C'est bien pourtant ce que dit Sextus (27) et Schulze est dans le vrai. Bien plus, lorsque la contradiction est trop flagrante entre les textes de Sextus et l'idée de Hegel, ce dernier passe directement à l'attaque contre le Maître de l'école : "Sextus allègue une raison plus mauvaise encore qui conduit au bavardage" (28). Ce que Hegel ne veut pas admettre, c'est qu'il y a une forme de phénoménisme dans le scepticisme pyrrhonien, bien distinct de celui d'Arcésilas ou de Carnéade. Ce phénoménisme a été bien mis en lumière par les travaux de J.-P. Dumont qui s'appuient sur l'étude minutieuse des textes les plus anciens, les fragments de Timon en particulier : "Alla to phainômenon pantê sthêneî ouper an elthê" (29). Il semble que Schulze, au contraire, ait bien compris ce phénoménisme, en le rapprochant il est vrai, de l'empirisme de Hume. Hegel lui répond de façon abrupte et au mépris des multiples textes de Sextus sur la question : "l'interprétation selon laquelle le scepticisme n'aurait pas attaqué les perceptions sensibles elles-mêmes, mais les choses que les dogmatiques auraient posées derrière et sous celles-ci (les adêla), n'a aucun fondement" (30). Pour Hegel le scepticisme ne doit être que pur nihilisme, pure négativité. Il tombe ainsi dans l'erreur classique qui inverse les positions du pyrrhonisme et de la nouvelle Académie.

Le scepticisme ainsi compris est l'objet de tous les éloges de la part de Hegel. Il note ainsi, à propos des dix tropes d'Aénésidème, "qu'ils sont comme toute philosophie en général, dirigés contre le dogmatisme de la conscience commune" (31). Ils joueraient ainsi un peu le rôle des apories dans les premiers dialogues de Platon, aideraient la conscience à se défaire de ses préjugés, à sortir de la doxa, pour prendre le chemin de la vérité. Mieux encore, le scepticisme sert à dissoudre toute métaphysique abstraite et unilatérale, celle de l'entendement, qui reste au niveau du fini. A propos du trope de la relation, : "Il vise la relation en général ou le fait que tout réel est conditionné par un autre et dans cette mesure il exprime un principe de la raison" (32). La seule restriction de Hegel, dans cet article de Iéna, concerne ce qu'il appelle l' "orientation plus tardive du scepticisme" (33) où il voit une dégénérescence annonçant le scepticisme moderne d'un Schulze. Il s'agit de la dernière période du scepticisme ancien, avec les cinq tropes d'Agrippa. Ce scepticisme, prétend attaquer la philosophie elle-même, ce qui est une

absurdité : " le rationnel de ces tropes se trouve déjà dans la raison (...)le rationnel est la relation même" (34). L'argumentation de Hegel est ici facile : le moment du négatif ne peut pas être irrationnel, extérieur à la raison, puisque la raison elle-même l'exige. Ainsi le scepticisme, intérieur à la philosophie, intérieur à la raison, ne peut-il prétendre en être le dernier mot. Le mouvement de l'avènement de l'absolu est plus fondamental.

II. Dans la "phénoménologie de l'esprit"

L'approche de scepticisme est ici bien différente.

Ce n'est pas étonnant étant donné que la phénoménologie ne se fixe pas pour but de retracer les moments de l'histoire de la philosophie, mais d'être une " science de l'expérience de la conscience". Les références historiques sont pourtant nombreuses, mais souvent implicites et difficiles à déterminer : Hegel expose d'abord ici sa propre philosophie. Les références à des oeuvres philosophiques, voire littéraires, ne jouent qu'un rôle d'illustration et sont parfois totalement absentes.

Le cas du scepticisme est cependant privilégié : il est nommé et analysé, ainsi que le stoïcisme (35). On ne s'étonnera pas non plus de le voir ramené à un moment du développement de la conscience (c'est aussi le cas du stoïcisme), mais plutôt de constater à quel point il est simplifié, ramené à son principe essentiel (pour Hegel) : le négatif. Cette fois, sans nuances, Hegel adopte la version académicienne du scepticisme, de même qu'il ne retient que le stoïcisme de l'époque impériale.

Rappelons quelques unes des analyses de ces pages de la phénoménologie.

Le moment de la conscience sceptique est situé à la fin de la section B, la conscience de soi, après l'analyse de la vie et du désir, après la dialectique du maître et de l'esclave, entre le stoïcisme et la conscience malheureuse qui clôt la section. La structure de la conscience sceptique est déterminée par tout le mouvement de cette section. On peut dire sans trop schématiser, que ce mouvement est celui de l'émergence, à partir de la vie, de l'humain, de la culture et de la liberté. Les mécanismes dialectiques seront donc semblables, avec à leur centre la célèbre dialectique du maître et de l'esclave. Hegel lui-même indique le parallélisme : "il est clair que comme le stoïcisme correspond à la réalisation de la conscience indépendante qui se manifeste dans la relation domination et servitude, ainsi le scepticisme correspond à la réalisation de cette conscience, à l'attitude négative à l'égard de l'être-autre; il correspond au désir et au travail" (36). Autrement dit : le moment stoïcien correspond à celui du maître, le moment sceptique à celui de l'esclavage et leur relation dialectique sera donc analogue.

Le stoïcisme symbolise pour Hegel une première manifestation de la liberté, une liberté de la pensée : "son opération propre est d'être libre sur le trône comme dans les chaînes (...) le stoïcisme est la liberté qui (...) retourne dans la pure universalité de la pensée" (37). Ce moment révèle vite sa faiblesse : cette liberté est indifférente à tout, elle reste formelle, ne réussit pas à se donner une effectivité, un caractère concret. On tombe dès lors dans le défaut toujours dénoncé par Hegel : l'unilatéralité et l'abstraction.

Le tournant dialectique est alors rapide et ne tient bien sûr aucun compte de la simultanéité historique des deux écoles philosophiques : "le scepticisme est la réalisation de ce dont le stoïcisme est seulement le concept; il est l'expérience effectivement réelle de ce qu'est la liberté de la pensée" (38).

Pour décrire la conscience sceptique, Hegel retrouve alors le style élogieux de l'article écrit cinq ans plus tôt. On sent bien qu'on est là au coeur de l'activité philosophique telle qu'il la conçoit. Ce qu'il admire dans le scepticisme, c'est le déploiement d'une activité négative concrète et multiforme, une "absolue inquiétude dialectique" (39). Le nihilisme du scepticisme (version académicienne) est analysée selon toutes ses vertus. Cette "attitude polémique" contre l'être-en-soi, est ici, contrairement à celle du travail servile, "couronné de succès" (40). Parce qu'elle est l'oeuvre d'une conscience libre, plus précisément : d'une conscience qui jouit d'une liberté de pensée (puisque le stoïcisme nous a déjà fait entrer dans cette sphère). On pourrait dire que c'est l'activité de la critique intellectuelle que Hegel décrit ici. La conscience sceptique exerce sa liberté et sa critique dans le concret. Elle ne se satisfait pas de grandes théories, ne suspend pas le jugement de façon générale, mais argumente négativement pied à pied à propos de tout. Elle est négation du déterminé, et c'est finalement "une conscience heureuse", selon l'expression d'Hyppolite (41).

Cette analyse phénoménologique de la conscience sceptique peut sembler bien éloignée du scepticisme grec. On croira surprendre là Hegel en flagrant délit de déformation d'une pensée pour l'intégrer à son système. En fait, ce n'est pas si clair. Bien sûr, Hegel a adopté la version académicienne du scepticisme; mais il est loin d'être le seul à le faire son époque-et même encore aujourd'hui. Remarquons toutefois que le bonheur du travail destructeur de la conscience sceptique correspond assez bien à la réalité historique de l'inlassable polémique menée par Arcésilas et Carnéade contre l'école du Portique. Ne l'oublions pas : la Phénoménologie est nourrie des lectures de son auteur. Ses analyses les plus abstraites peuvent recevoir un contenu très concret : "le succès", le "bonheur" voire l'humour de la conscience sceptique peuvent se lire aussi dans Sextus. Il s'arrête par exemple un instant dans l'exposé du premier trope d'Aénéside : "en matière de digression moquons nous d'eux (des dogmatiques) davantage" (42). Et il poursuit en indiquant que selon Chrysippe "le chien participe à la fameuse dialectique (des stoïciens). L'éminent philosophe dit que le chien applique le cinquième, entre tous, des arguments indémonstrables" (43).

De plus, au plan théorique cette fois, l'analyse de la conscience sceptique peut nous aider à mieux comprendre le trope de la relation (qui est le plus important selon Sextus (44)) et éviter de voir dans le scepticisme un plat relativisme. Ce trope s'énonce ainsi : "pros ti panta phainetai, tout se manifeste de façon relative" (45). Hegel n'évoque pas directement le trope dans ces pages de la Phénoménologie. Mais la conscience sceptique est bien en relation (négative) avec un Autre. Son opération est ainsi analysée : "ce qui disparaît, c'est le déterminé ou la différence(...). Une telle différence n'a rien de permanent en elle, elle doit nécessairement disparaître devant la pensée, parce que ce qui est différencié est justement ce qui n'a pas son être en lui-même, mais ce qui a son essentialité seulement en un Autre" (46). La relativité des choses - plus exactement : des phénomènes - est ainsi correctement située : elle est aussi dans les choses, et pas seulement en rapport avec le sujet qui juge d'elles. C'est bien ce que dit aussi Sextus : "la droite est relative à la gauche"(47) ou, selon l'exemple de Diogène l'aërce : "père et

filis sont des relatifs" (48). En langage hégélien : l'essentialité de la droite est dans la gauche, celle du père dans le fils, et réciproquement. La différence disparaît.

Comme tous les moments du développement de la conscience, la conscience sceptique doit être "dépassée", aufgehoben. Elle est minée par une contradiction interne qui lui échappe, mais qui se manifeste "pour nous", lecteurs de la Phénoménologie. Derrière son bonheur se cache son malheur, son unité recèle une dualité qu'elle ignore. Le tournant dialectique est ici encore abrupt, comme souvent chez Hegel : "Mais, en fait, cette conscience, au lieu d'être une conscience égale soi-même, n'est en fin de compte ici rien d'autre qu'un imbroglio contingent, le vertige d'un désordre qui s'engendre toujours" (49). Le mécanisme conceptuel du "dépassement" est alors très classique. Hegel fait observer qu'une telle conscience oscille entre deux pôles : l'universalité et la contingence. Elle nie tout, mais c'est un Je singulier qui nie tout. Il y a quelque chose d'arbitraire dans cette universelle négation. Comme le dit encore très bien Hyppolite, la "joie de détruire" (50) est purement gratuite. Elle dépend de son Autre, de ce qu'il y a à nier, à détruire, "elle est elle-même liée à cette altérité" (50). Son indépendance et sa liberté se perdent.

Pour décrire cette conscience qui s'écroule (et qui va produire une nouvelle figure, celle de la conscience malheureuse), Hegel retrouve la sévérité de l'article de Iéna à propos de la dégénérescence du scepticisme. "Cette conscience est donc ce radotage inconscient oscillant perpétuellement d'un extrême, la conscience de soi égale à soi-même, à un autre, la conscience contingente confuse et engendrant la confusion.

(...)Son bavardage est en fait une dispute de jeunes gens têtus, dont l'un dit A quand l'autre dit B, pour dire B quand l'autre dit A, et qui, par la contradiction de chacun avec soi-même, se paient l'un et l'autre la satisfaction de rester en contradiction l'un avec l'autre" (51). Une fois encore, on peut croire être situé en pleine dialectique hégélienne - avec des analyses qui ne manquent pas de pertinence sur l'aspect contradictoire du nihilisme "sceptique" - et donc très éloigné de la réalité historique des penseurs grecs. Et une fois encore il n'en est rien, tant les analyses de Hegel sont sous-tendues par sa connaissance des sceptiques grecs. Au détour de l'analyse de la contradiction de la conscience sceptique, il dit ceci : "elle prononce le néant du voir, de l'entendre etc., et elle-même voit et entend(...)ses paroles et ses actes se contredisent toujours" (51). C'est reprendre tout simplement les objections des stoïciens contre les nouveaux académiciens, en particulier l'objection de l'action. Le sceptique qui suspende son jugement au plan théorique ne peut pas le faire au plan de l'action. Là, il doit bien adopter un chemin ou un autre. On sait que sur ce point Carnéade dut reculer et élaborer le probabilisme (alors que les premiers sceptiques, pyrrhoniens, se bornaient à suivre la coutume et à prendre la vie pour critère).

III. Les "Leçons sur l'histoire de la philosophie".

On peut lire dans ces leçons de longues pages consacrées au scepticisme. Hegel aborde ici le scepticisme avant tout en historien, soucieux d'un exposé détaillé et appuyé sur les textes. Toutefois, nous sommes maintenant dans la période de Berlin; Hegel a élaboré son système et son schéma de l'histoire. On a souvent dénoncé la rigidité de ce schéma. Ce n'est pas une raison suffisante pour refuser d'en examiner le contenu qui est parfois d'une richesse étonnante. C'est bien le cas à propos des sceptiques.

Leur étude est située dans la deuxième période de la philosophie grecque (la troisième commence avec les néoplatoniciens) (52). Elle est menée dans la même section que celle de deux "dogmatismes" (c'est Hegel lui-même qui reprend le mot des sceptiques) : le stoïcisme et l'épicurisme. Le scepticisme est exposé en dernier lieu. Ce choix n'est pas gratuit et n'étonnera pas le lecteur de la phénoménologie qui sait que la conscience sceptique doit "dépasser" la conscience "stoïcienne". On peut voir là un effet du schéma hegelien de l'histoire de la philosophie. Plus significative est la situation de ces trois philosophies "dans le monde romain". Hegel concède que "ces systèmes appartiennent encore aux grecs". Mais l'esprit du monde a changé de lieu, la philosophie est passée dans le monde romain (53). L'analyse de ce monde n'est pas faite ici. Hegel tire seulement les conséquences de l'écroulement de la cité grecque : le repliement sur soi des individus, l'apparition d'une subjectivité (encore formelle) et l'idée que la liberté réside dans la pensée. Tout cela est dit fort clairement : "Dans le malheur de la réalité effective, l'homme est repoussé au-delà de lui-même, c'est là qu'il doit chercher l'unité qui ne peut plus être trouvée dans le monde" (54). Cette caractérisation du monde romain est une constante chez Hegel. La même analyse se retrouve, plus détaillée, dans les leçons sur la philosophie de l'histoire : "le principe général du monde romain est l'intériorité subjective" (55). Dès lors le fil directeur de la signification des philosophies pour cette période est trouvé. C'est la conscience de soi, comme dans la phénoménologie : "pour l'ensemble des philosophies, c'est le pur rapport à soi de la conscience de soi qui est le principe" (56).

On peut penser que cette situation du scepticisme dans le monde romain a quelque chose d'artificial, que c'est un pur effet de système, l'expression de la volonté de comprendre cette philosophie comme un moment de la conscience de soi. Ce serait en rester à l'aspect formel des leçons de Hegel sur ce sujet. Si on considère de plus près le contenu -et toutes les leçons méritent sans doute cette attention- on constatera qu'il y a là une réelle ambiguïté, très significatives des flottements de l'appréciation de Hegel sur le scepticisme. Au début du chapitre sur Arcésilas, on lit ceci : "les principaux points de sa philosophie nous ont été surtout conservés par Cicéron dans les *Academicae quaestiones*, mais l'auteur qui nous sert de source est plus encore Sextus Empiricus : il est plus solide, plus précis, plus philosophique et plus systématique" (57). Nous voici au centre de la question. Depuis les travaux de J.-P. Dumont, on sait que l'origine de la déformation du pyrrhonisme en académisme se trouve dans l'usage abusif et quasiment exclusif du témoignage de Cicéron. Cicéron est romain, et, même s'il connaît le grec, il écrit en latin. Son "esprit" est bien "dans le monde romain". Enfin et surtout, il n'est pas sceptique. Sextus, quoique postérieur, écrit en grec et il est le dernier maître de l'Ecole. Hegel ne se trompe pas en lui attribuant plus d'esprit philosophique. Mais alors, pourquoi ne pas le suivre de plus près dans la lecture des sceptiques grecs ? Si Hegel ne le fait pas, c'est sans doute moins par raison de système que parce qu'il reste prisonnier d'une tradition séculaire dont un Schulze commençait à se dégager. Si Schulze n'avait pas pris part au débat philosophique de son temps et était resté un pur historien du scepticisme, peut-être Hegel aurait-il lu Sextus de façon plus littérale et plus correcte.

Il traite la nouvelle Académie et le scepticisme dans deux chapitres distincts, mais c'est pour des raisons de commodité dans l'exposé. L'esprit est le même dans les deux écoles. Hegel connaît la différence qu'établit Sextus et son refus de considérer Arcésilas comme un sceptique, mais c'est pour ajouter : "différence assurément très formelle et

sans grande signification, mais que les sceptiques, dans leur subtilité, n'en ont pas moins discernée. Souvent la différence ne consiste qu'en déterminations verbales, en distinctions tout à fait extérieures" (58).

L'exposé qui suit est alors très détaillé. Hegel s'appuie sur les sources anciennes (Sextus, mais aussi Diogène Laërce, Cicéron et Plutarque) qu'il cite et traduit en allemand avec bonheur. P. Garniron remarque par exemple (59) que pour traduire l'"eulogon" d'Arcésilas, Hegel ne suit pas la traduction latine qu'il possède et qui indique : "probabilis", ce qui engendre une confusion avec le "pitanon" de Carnéade. Hegel suit le grec et traduit : "wohlbegründete", bien fondé. Cet exposé, bien que dépendant des éditions du XVIII^e siècle est encore tout à fait utilisable aujourd'hui presque au même titre que les "Histoires de la philosophie" actuelles.

Pour l'essentiel Hegel reprend ses analyses de la période de Iéna. Un écho de l'ancienne polémique est encore présent : " Le nouveau scepticisme est plutôt de l'épicurisme; il faut entendre par là que Schulze de Göttingen et d'autres prennent pour base les affirmations suivantes : il faut tenir pour vrai l'être sensible (...) il faut douter de tout le reste, notre avis est ultime" (60). Cela n'aboutit qu'à un plat et orgueilleux subjectivisme. Les notations polémiques restent cependant ici secondaires. Elles nous indiquent peut-être que ce qui écarte Hegel d'une lecture phénoméniste, c'est bien encore cette polémique contre Schulze (et Hume) qui n'est pas oubliée. Nous trouvons aussi dans ces pages d'exposé historique des idées apparemment paradoxales mais qui nous invitent à renouveler notre lecture du scepticisme. Dès le début, par exemple, après avoir une fois encore montré que le "scepticisme pensant" est intérieur à la philosophie comme moment du négatif, Hegel le caractérise ainsi : " L'entreprise sceptique est caractérisée à tort comme une doctrine du tout. (...) Le scepticisme ancien ne doute pas, il est certain dans la non-vérité (...) il démontre avec assurance la non-vérité" (61). Le doute, comme le dit Hegel un peu plus haut, est "veulerie pour n'arriver à rien (...) vanité, ergoterie". Il caractérise bien plutôt les nouveaux académiciens. Les " sceptiques continuent dans la recherche" (62), ils sont zététiques avec assurance et fermeté, en un mot ils ne sont pas des nihilistes. Hegel ne va pas jusque là. Mais cette assurance dans la non-vérité pourrait être comprise dans un sens phénoméniste aussi bien que dans le sens de la certitude de la conscience de soi : non-vérité de ce que les dogmatiques disent sur les adéla, mais manifestation évidente de ce qui paraît, à quoi s'en tient inébranlablement le sceptique pyrrhonien..

Une relative évolution de Hegel est perceptible lorsqu'il expose et juge les tropes. Dans l'article de Iéna, où les tropes étaient brièvement évoqués et non pas longuement exposés comme ici, Hegel avait montré l'utilité des dix tropes d'Aénéside " contre le dogmatisme de la conscience commune" et "contre la certitude des choses et des faits de conscience" (63). Les cinq tropes d'Agrippa lui paraissaient, au contraire, absurdes parce que dirigés contre la philosophie. Dans les Leçons ce jugement est partiellement repris. Mais il reproche maintenant aux tropes d'Aénéside un "défaut d'abstraction" (64), ils "ne sont pas du tout des tours, des modes logiques, ils procèdent empiriquement" (65). Et pour ceux d'Agrippa : "ils semblent meilleurs (...) Ils s'opposent en effet aux formes de la pensée et aux déterminités du concept" (66). Cette évolution va dans le sens d'une approche plus "historienne" du scepticisme. Brochard termine son chapitre sur Agrippa par ces mots : "les cinq tropes peuvent être considérés comme la formule la plus radicale qu'on ait jamais donnée au scepticisme. En un sens,

encore aujourd'hui, ils sont irrésistibles" (67). Hegel n'aurait pas accordé la conclusion de Brochard, mais il a bien reconnu le caractère rationnel de ces tropes. De façon significative son étude se termine par un éloge du scepticisme, sur "son honneur de s'être donné cette conscience du négatif"(68), tout en relevant -mais il fallait s'y attendre- qu' "il est impuissant contre le spéculatif" (69).

NOTES

- 1 - Hypotyposes pyrrhoniennes, I, I-3. Traduction J.-P. Dumont dans les sceptiques grecs, Paris, 1989, P.U.F.
- 2 - Hypotyposes, I, 7.
- 3 - Hypotyposes, III, 2. Trad. Dumont modifiée. Il traduit : "Avant de faire porter le doute sur Dieu etc"
Nous donnerons plus loin, en IIIème partie une "justification hegelienne" de notre modification.
- 4 - Enquête sur l'entendement humain, Section XII, 3ème partie, trad. A. Leroy, Paris, 1983, Flammarion, p.243.
- 5 - V. Brochard, les sceptiques grecs, Paris, 1986, Vrin-Reprise, p.108.
- 6 - J.-P. Dumont, Le scepticisme et le phénomène, Paris, Vrin, 1985, p. 71.
- 7 - Standling, Histoire et esprit du scepticisme principalement par rapport à la morale et à la religion, Leipzig, 1794. Hegel cite cet ouvrage dans son article de Iena.
- 8 - J.-P. Dumont, Le scepticisme et le phénomène, p. 75
- 9 - Lettre à Hufnagel du 30 Décembre 1801. In, Hegel, Correspondance, trad. J. Carrière, Paris, 1962, Gallimard, vol.I, p.67.
- 10- Encyclopédie, Préface à la 2ème édition, trad. M. de Gandillac, Paris, 1970, Gallimard, p.50
- 11- Le titre complet est : "Aénésidème, ou les fondements de la philosophie élémentaire de Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critiques de la raison".
- 12- La relation du scepticisme avec la philosophie, trad. B. Fauquet, Paris, 1972, Vrin, p. 21.
- 13- Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. P. Garniron, Paris 1975, Vrin, tome 4, p. 780.
- 14- La relation du scepticisme avec la philosophie, p. 34
- 15- Leçons sur l'histoire de la philosophie, p. 763.
- 16- La relation du scepticisme avec la philosophie, p. 34.
- 17- La relation... p.34.
- 18- Hypotyposes, I, 4.
- 19- cf. Diogène Laërce, à propos de Pyrrhon : "il n'a pas de philosophie à proprement parler". Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, IX, 70 (trad. Dumont). Et Sextus Empiricus : "Le sceptique ne vit pas conformément à une doctrine philosophique (sur ce point il manifeste assurément une inactivité philosophique) "contre les moralistes", 165 (trad. Dumont).
- 20- La relation... p.36.
- 21- La relation... p.37.
- 22- C'est l'isosthénie sceptique : "A tout argument s'oppose un argument de force égale" Hypotyposes, I, 18.
- 23- La relation... P.39
- 24- Il ajoute ainsi dans le même passage consacré à Spinoza :
"Le prétendu principe de contradiction a si peu de vérité même formelle pour la raison, que tout au contraire il faut qu'à l'égard des concepts toute proposition de raison comporte une infraction à ce principe".
- 25- La relation...p.40. Cf. Aulu-Gelle, Nuits attiques, . XI, 5 :
" C'est une question ancienne fort controversée parmi les écrivains grecs que celle de savoir s'il y a une différence entre la nouvelle Académie et le pyrrhonisme".
- 26- La relation... p.44.
- 27- Par exemple, en Hypotyposes, I, 234 : " Il (Arcésilas) offre l'apparence première du pyrrhonisme, mais à la vérité c'est un dogmatique".
- 28- La relation... p.44
- 29- Mais le phénomène l'emporte sur tout, partout où il peut se trouver. Diogène Laërce, Vies, IX, 105.

- 30- La relation... p.32-33.
- 31- Ibid. p. 50
- 32- Ibid. p. 51
- 33- Ibid. p. 56.
- 34- Ibid. p. 58
- 35- Phénoménologie de l'esprit, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, T.I., p. 171 à 176. Et pour le stoïcisme, p. 169 à 171.
- 36- Ibid. p. 172
- 37- Ibid. p. 169
- 38- Ibid. p. 171
- 39- Ibid. P. 174
- 40- Ibid. p. 172
- 41- Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Aubier, 1946, T. I, p. 180.
- 42- Hypotyposes, I, 62.
- 43- Hypotyposes, I, 69. "Arrivant à un carrefour à trois branches dont il a déjà flairé deux voies que le gibier n'a pas empruntées, le chien se précipite; sans flairer davantage, dans la troisième. Ce vénérable philosophe dit que le chien a implicitement raisonné ainsi : "la bête est passée par là, par là, ou par ici; or, elle n'est passée ni par là, ni par là; donc c'est par ici qu'elle est passée". Cinquième indémontrable : (p ou q, et non p) implique q. Dans l'exemple, p désigne les deux premières voies.
- 44- Hypotyposes, I, 39.
- 45- Ibid, I, 135.
- 46- Phénoménologie, p. 173.
- 47- Hypotyposes, I, 135.
- 48- Vies, IX, 89.
- 49- Phénoménologie, p. 174
- 50- Génèse et structure... p.181.
- 51- Phénoménologie, p. 175
- 52- Leçons sur l'histoire de la philosophie, T. 4, pp 735 à 809.
- 53- Ibid. p. 635.
- 54- Ibid. p. 635.
- 55- Leçons sur la philosophie de l'histoire, 3ème partie, introduction, trad. Gibelin, Paris, 1979, Vrin, p. 217.
- 56- Leçons sur l'histoire de la philosophie, p. 634.
- 57- Ibid. p. 739.
- 58- Ibid. p. 736.
- 59- Ibid. p. 747, note 14.
- 60- Ibid. p. 761.
- 61- Ibid. p. 763.
- 62- Hypotyposes, I, 3.
- 63- La relation... p. 50.
- 64- Leçons... p. 780.
- 65- Ibid. p. 789.
- 66- Ibid. p. 790.
- 67- V. Brochard, Les sceptiques grecs, p. 306.
- 68- Leçons... p. 798.
- 69- Ibid. p. 803.

LE CERCLE LITTÉRAIRE PHILOSOPHIQUE ET SCIENTIFIQUE DE L'IMTA WA L-MOU'ANASA

DU VIZIR AL-ARID IBN SA'DAN
A BAGHDAD AU IV^e-X^e Siècle
SELON LE PROSATEUR ARABE ABOU HAYYAN AL-TAWHIDI
Exemples de thèmes abordés dans le Kitab
Al-Imta'wa l-Mouanasa

par Marc BERGE
Professeur à la Faculté des Lettres à Nouakchott.
Département d'Histoire.

Le Vizir dit à Abou Hayyan Al Tawhidi : " Si tu te rappelles des traits curieux, concernant les mœurs des animaux, mentionne-les, car dans le cercle (Majlis) de l'Imta'wa l-Mou'anasa nous avons déjà parlé suffisamment des mœurs de l'homme". (Imta' I, 157, lignes 16-18)... Dans l'art de tenir compagnie(al-mou'anasa), tu as atteint le summum de la réjouissance (ghayat al-imta') (imta',II,23 lignes 16-17).

- I - Personnalité d'Al-Tawhidi et naissance de son ouvrage le Kitab Al Imta'wal-mouanasa

Comment l'histoire, -et particulièrement l'histoire littéraire- a-t-elle pu, à deux reprises, laisser tomber dans l'oubli un des plus grands écrivains de la littérature arabe ? Mort presque centenaire, Al Tawhidi fut en effet à Bagdad, Rayy (Téhéran) et Chiraz, sous la Dynastie Chi'ite des Buyides, le fer de lance des "lettres" et de l'humanisme vécu (1). Un humanisme éclairé par la raison, mais dans le plus grand respect de l'Islam Sunnite.

Situé à un tournant crucial de la prose arabe, Al-Tawhidi a eu le mérite de ne pas faire appel à la rime, à une époque où dans les milieux qu'il fréquentait cet ornement était devenu quasiment obligatoire. Il est, sans doute, le dernier et le plus éminent représentant de la lignée du grand prosateur du IX^e siècle, Al Jahiz.

Abu Hayyan al-Tawhidi s'était volontairement inscrit dans le sillage de celui qu'il porta aux nues dans son Taqriz Al-Jahiz, mais il a fallu attendre, pour s'étonner de cet oubli et enregistrer une tardive mais éclatante reconnaissance de son talent, la venue de Yaqut au XIII^e siècle. Tawhidi devient alors, pour lui, un Chef de file, "l'Imam de ceux atteignent la perfection du style (imam al-bulaga); il est unique au monde et sans pareil, par son intelligence, sa perspicacité, la correction de son langage et sa maîtrise "(2).

Il est vrai que deux siècles plus tôt Ibn 'Aquil (mort en 1119) et, à sa suite, Ibn Al-Jawzi (mort en 1200) l'avaient classé, -a tort-, dans la catégorie des libres penseurs (zindiq), à côté d'Ibn Al-Rawandi (mort en 864 ou 903) et d'une autre personnalité de grande envergure,

le poète Abu l-'Ala-al-Maarri (mort en 1058). Cette étiquette posthume de zindiq lui causa certainement beaucoup de tort à l'époque de la restauration sunnite, aux XI^e et XII^e siècles. Le grand penseur Ghazali, dans la seconde moitié du XI^e siècle s'était bien pénétré d'un des ouvrages essentiels d'Al-Tawhidi, le Kitab-Al imta'Wal-mouanasa-, mais nous ne l'apprenons qu'au XIV^e siècle par Ibn Taimiya, mort en 1328(3).

Par la suite, le jugement favorable de Yaqut sera mentionné, -ou omis-, selon que l'on sera le partisan-ou l'adversaire-d'al-Tawhidi, sur le plan idéologique. Mais aux XVIII^e et XIX^e s. c'est à nouveau l'oubli. La lente remontée d'al-Tawhidi, au cours de la "nahda : essor", - nom donné à la période du renouveau littéraire arabe depuis la fin du XIX^e s-, demandera presque la moitié du XX^e s, à l'occasion de découvertes et de prises de conscience successives (4) qui ont abouti, depuis quelques années, à la présence de ce très brillant prosateur dans quelques manuels de littérature arabe. Presque toutes les oeuvres d'al-Tawhidi relèvent de l'histoire des idées, mais sa prose d'essayiste, de peintre humoristique et sarcastique, de pamphlétaire et de conteur occasionnel, intéresse l'étude du style, auquel il attachait lui-même un très grand prix. Sa manière propre d'écrire est liée en outre à sa personnalité morale et intellectuelle.

Soumis, pour subsister, aux mêmes lois du mécénat que les poètes, ses louanges furent toutefois plus discrètes que les leurs, car ne s'exprimant qu'en prose, il concevait avant tout celle-ci comme un instrument au service des idées, de la culture et d'une vision du monde à exprimer. Mais de quelle façon ? Car Al Tawhidi n'est pas un philosophe spécialisé dans la rédaction de traités sur des sujets déterminés. Son art -comme celui de Montaigne, prosateur français de XVI^e siècle,- consiste surtout à raconter ses expériences, à mentionner ses lectures, à "peser ses emprunts" (Montaigne) et à en tirer des vérités pour l'homme et sa destinée. Ainsi, plus que tout autre écrivain de la littérature arabe il nous révèle, dans ses écrits, son tempérament (5).

"Mes voyages de ville en ville m'ont avili et mes stations, de porte en porte, m'ont laissé sans ressources. Celui qui me connaissait m'a rejeté et celui qui était proche de moi s'est éloigné." (6).

Mais l'échec présent ne sert, en réalité, qu'à préparer, par un retour sur soi, une réussite dans l'avenir. D'autre part, les épreuves vécues dans des circonstances précises sont à l'origine de belles oeuvres littéraires. Ainsi deux séjours (363/973 à 370/980) peu réussis chez les vizirs, Ibn al-Amid et Ibn -Abbad, écrivains adonnés à la prose rimée, qui voyaient en lui surtout un concurrent sur le plan des lettres, donnent une satire mordante où il avoue verser parfois dans la calomnie, tant est grande sa souffrance. C'est le Kitab akhlaq al-wazirayn (le livre des Moeurs des deux Ministres). La leçon qu'il en tire assurera d'ailleurs quelques années plus tard son succès auprès du vizir Ibn Sadan. Il aura avec celui-ci, durant l'année 374/984, sur un plan d'égalité, -il lui demande symboliquement d'user du tutoiement, ce qu'il obtient aussitôt-, quarante entretiens (Nuits : layla) qui se dérouleront dans le cercle (majlis) du vizir, en présence des meilleurs écrivains, savants et philosophes de l'époque et qui se prolongeront sans doute plusieurs mois, étant donné la préparation et les enquêtes qu'exigeaient certains d'entre eux. C'est cette expérience, relatée, qui a donné le Kitab al-Imta'Wal-mu'anasa : Livre du plaisir et de la convivialité (7) divisé en quarante Nuits.

Al Tawhidi, sans se soucier qu'on ait une bonne opinion de lui, s'y découvre à nous tel qu'il est : passionné, souvent intransigeant, parfois misanthrope, sensuel, tendre, angoissé, mélancolique, obsédé par le problème de la communication entre les individus et entre les

classes, et par la justice. Il a écrit dans ce sens une belle "Epître sur l'amitié et l'ami : Risala fi l-sadaqa wal- sadiq". Treize ans avant sa mort, il sombrera passagèrement dans une crise de désespoir, qui le poussera irrésistiblement à brûler ses livres, puis à se justifier de cet acte fou, en écrivant à un ami une lettre bouleversante, étayée de nombreux arguments (8).

Quand Al Tawhidi réussit enfin à s'introduire dans l'entourage des deux vizirs Ibn' al -Amid et Ibn Abbad, il se rendit compte qu'on ne le traitait pas comme un écrivain et un intellectuel mais comme un simple copiste, et, humilié à plusieurs reprises, il prit lui-même l'initiative de quitter ses mécènes (9).

On est frappé par l'accent moderne et existentiel des réflexions et des confidences d'al -Tawhidi éparses dans son oeuvre. Doué d'une maîtrise exceptionnelle de la langue arabe, il met toutes les ressources de celle-ci au service de l'idée. A la vigueur de sa pensée correspond la rigueur de son style, à la richesse du vocabulaire, la précision dans l'expression, et à son aisance naturelle, l'élégance de la phrase.

Esprit tourmenté, al- Tawhidi a connu une forme de détente et de délassement dans l'art d'écrire. En effet, dans ses longues énumérations, il semble se reposer, dans le balancement (*izdiwaj*) de la phrase arabe, et se jouer des difficultés à travers un vocabulaire prodigieux. Ce bercement, cette détente, ce divertissement ne tournent pas à la monotonie. Il faut pouvoir suivre sa pensée, avoir son souffle et son imagination pour dessiner avec lui le contour des idées. Car le rythme, comme l'image, ne se séparent pas chez lui de la réflexion :

"La paix de l'âme (*Sakina*) spirituelle consiste à tendre vers le but..., dans une attention permanente, un silence qui n'est pas tristesse, une absence qui n'est pas inadvertance et une vaillance qui ne souffre pas la légèreté" (10).

Al-Tawhidi sait magnifiquement évoquer l'amitié universelle :

"Si vous vous étiez appliqués à suivre la voie droite et si vous étiez restés attachés à la raison solide et évidente, si vous vous étiez protégés du mal en suivant le droit chemin et la religion, vous auriez été tous comme une seule âme en toute situation périlleuse ou difficile; ce titre de noblesse que sont l'harmonie, l'union, serait allé d'un ami à un autre ami, puis à un troisième...On l'aurait retrouvé chez les jeunes et les vieux, chez celui qui obéit et chez celui qui commande, chez celui qui guide comme chez celui qui est guidé, entre deux voisins ,entre deux quartiers, entre deux pays, jusqu'à ce qu'il atteigne les vallées et les plateaux élevés... jusqu'à ce qu'il s'étende des endroits les plus rapprochés aux endroits les plus éloignés. A ce moment là tu aurais vu la parole suprême de Dieu et l'obéissance impérieuse à sa loi " (11).

II.- Thèmes centraux débattus dans les quarantes "nuits : Layla" du Kitab Al-Imta'wa l- mou'anasa

Pour se faire une idée générale des questions posées par le vizir Ibn Sadan dans son cercle au IV^e/ X^e siècle et des thèmes débattus dans les milieux intellectuels de Baghdad à cette époque, il est bon, avant d'analyser et de présenter une traduction partielle de quelques "Nuits", de commencer par recenser, Nuit par Nuit, les sujets fondamentaux qui font la trame de chacune d'elle.

TOME I

Introduction : Imta, I, 1-18

-Autobiographie.

Première Nuit : Imta, I, 19-28

-Autobiographie.

-Qualités exigées de la conversation.

Deuxième Nuit : Imta, I, 29-41

-Relations du philosophe Abou Souleyman Al Mantiqi avec le vizir.

-Portrait de huit intellectuels.

-Astrologie : comparaison avec la médecine.

Troisième Nuit : Imta, I, 41-50

-Histoire contemporaine : relation d'événements politiques survenus sous le vizirat d'Al-Arid Ibn Sa'dan; portrait de quelques membres de son entourage.

Quatrième Nuit : Imta, I, 50-67

-Autobiographie.

-Portrait du vizir Al-Sahib Ibn 'Abbad et jugement de ses contemporains sur lui.

Cinquième Nuit : Imta, I, 67-70

-Suite du portrait d'Ibn Abbad.

-Jugement d'Al-Tawhidi sur des contemporains.

Sixième Nuit : Imta, I, 71-96

-Les Arabes sont-ils supérieurs, ou non, aux autres peuples ?

-Principes sur lesquels se fonder pour juger des mérites respectifs des nations, selon Al-Tawhidi.

Septième Nuit : Imta, I, 96-104

-L'Arithmétique est-elle plus utile au pouvoir que la stylistique ? Le pouvoir a recours, certes, aux mathématiciens, mais les écrivains, dont l'art est le fruit de la raison, passent avant, même si la vérité est que les uns et les autres sont complémentaires.

-Confidences d'Al-Tawhidi sur son caractère.

Huitième Nuit : Imta, I, 104-143

-Rôles respectifs de la logique (**al-mantiq**) grecque et de la syntaxe (**al-nahw**) arabe : compte-rendu d'une discussion survenue en 326/937 dans le cercle du vizir Ibn Al-Fourat en présence de nombreux intellectuels.

- Portrait d'intellectuel, de poètes et de théologiens.
- Critique de la méthode des moutakallimoun (théologiens dogmatiques).

Neuvième Nuit : Imta, I, 143-159

- Supériorité de l'homme sur l'animal.
- Les dispositions morales de l'homme.
- Trente huit situations divergentes de l'homme : vie et mort; sommeil et réveil; espoir et crainte...

Dixième, Onzième et Douzième Nuit : Imta, I, 159-197

- Abrégé de zoologie dans une optique comparatiste (91 animaux).
- Conclusion : Dieu a créé des animaux aussi variés "pour que l'homme, ennobli par la raison, ait un moyen d'accéder à la connaissance du Créateur, grâce aux merveilles dont il est témoin" (195, lignes 13-15).

Treizième Nuit : Imta, I, 198-206

- Immortalité de l'âme.
- Réflexions du philosophe Abou Souleyman sur l'âme et les différentes sortes d'intelligences.

Quatorzième Nuit : Imta, I, 206-216

- Différentes sortes de "paix de l'âme (Sakina)" (ce mot est utilisé 8 fois dans le Coran), don prodigué par la "providence divine (Inayat Allah) et "Voie de Dieu (Sirat Allah)".
- Qualités et défauts comparés des différentes nations : Indiens; Byzantins; Grecs; Arabes; Persans; Turcs; Noirs.
- "L'émoi esthétique (tarab)" provoqué par le chant et les instruments de musique : théorie de Socrate.

Quinzième Nuit : Imta, I, 216-222

- Définition du "Possible (mumkin)" et du "Nécessaire (wajib)".
- Intelligence ('aql) et sensibilité (hiss).

Seizième Nuit : Imta, I, 222-226

- La prédestination (jabr) et le décret divin (qadar).
- Prédestination et libre-arbitre (ikhtiyar).
- Prédétermination divine (qada') et décret divin.
- Situation précaire du conteur public.

Conclusions d'Al-Tawhidi : Les conversations qui se sont déroulées chez le vizir ont été reproduites telles qu'elles avaient jailli de façon désordonnée dans son cercle.
Le tome I prend fin et le second sera présenté de la même façon, conclut Al-Tawhidi.

NOTES

- (1) Voir M. BERGE, Pour un Humanisme vécu : Abou Hayyan Al-Tawhidi. Essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humaniste arabe engagée dans la société de l'époque Bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IV^e/X^e siècle. Collection de l'Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, 1979. Ed. A. Maisonneuve Paris (471 pages).
- (2) Irchad, éd. Le Caire, vol.XV,6.
- (3) H.LAOUST, Essai sur les Doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya, IFAO, le Caire, 1939, P.82.
- (4) Le mérite de cette première prise de conscience revient à l'écrivain libanais, Ahmed Faris Chidyaq, chrétien devenu musulman, qui fonda à Istanbul la revue et les éditions Jawa'ib et édita en 1883, l'Epître sur l'Amitié et l'Ami d'Al-Tawhidi. Voir M. BERGE, Continuité et progression des Etudes tawhidiennes modernes et 1883 à 1965, Arabica, 1975
- (5) M. BERGE, Contribution à une étude caractérologique des grands écrivains arabes : Le caractère du grand prosateur et humaniste Abu Hayyan Al-Tawhidi (927 ? - 1023), dans Cahiers de Tunisie n°127 - 128, Tunis, 1984.
- (6) Epître à Abu l-Wafa', dans Imta', III, 227
- (7) Ed.A.AMIN et A. AL-ZAYN : 1ère édition, Le Caire 1939-1944; 2ème édition, Le Caire 1953. L'ouvrage est en trois tomes : Tome I (226 pages); tome II (205 pages); tome III (230 pages).
- (8) M. BERGE, Justification d'un autodafé de livres. Introduction, texte arabe et traduction dans Annales Islamologiques, Le Caire 1970. Etienne qui cite quelques lignes de cette lettre dans son ouvrage L'Art d'écrire (Paris, 1970), nous écrivait en 1970 : " On célèbre Rimbaud parcequ'il a brûlé ses manuscrits et la Saison, ce qu'il n'a jamais fait. Il me paraît piquant de rappeler que de nombreux écrivains arabes, dont on ne célèbre pas encore le culte, ont fait, eux, le geste merveilleux, ou en tout cas émerveillant".
- (9) Voir M. BERGE, Pour un humanisme vécu, op.cit., 143-145 ; 155 - 164.
- (10) Imta', I, 206.
- (11) Al-Sadaqa, éd. Istanbul, 27.

Marc BERGE

(Signature)

LA ROSE ET LE POETE

Jacques BARIOU
Département Lettres ENS de Nouakchott.

Dans "De l'Allemagne", Madame de Staël donne de la poésie une définition qui privilégie la sensibilité du poète : "Il est difficile de dire ce qui n'est pas de la poésie; mais si on veut comprendre ce qu'elle est, il faut appeler à son secours les impressions qu'excitent une belle contrée, une musique harmonieuse, le regard d'un objet chéri, et par-dessus tout un sentiment religieux qui nous fait éprouver en nous-mêmes la présence de la Divinité. "Cette conception de la poésie doit beaucoup au romantisme allemand qui, à la conception newtonienne de l'univers-machine, substitue celle de l'univers-poème. Le monde doit être lu plus avec la sensibilité qu'avec les mathématiques."⁽¹⁾ Le poète devient le déchiffreur de la création et, s'il s'inscrit dans ce courant, Victor Hugo va plus loin encore en mettant en parallèle la création de l'univers sensible et la création poétique : "Dieu fait une rose à travers un rosier et l'"Illiade" à travers Homère ... Le poète est un monde enfermé dans un homme."⁽²⁾ Profondément croyant, Victor Hugo voit dans le monde la manifestation visible de Dieu :

"Car Dieu fait un poème avec des variantes;
Comme le vieil Homère il rabâche parfois,
Mais c'est avec les fleurs; les monts, l'onde et le bois!"⁽³⁾

Depuis la révolution copernicienne, le monde devenait de plus en plus une abstraction, un objet de pensée et de connaissance rationnelle. Les romantiques renouent avec une conception qui donne la priorité à ce qu'il faut bien appeler "une pensée sensible", un moment occultée par les poètes du XVIII^e siècle, lesquels ordonnaient dans leurs vers de grands systèmes perçus comme moins poétiques que "philosophiques" (et encore conviendrait-il de préciser qu'il ne s'agit alors que d'une conception particulière de la philosophie, une philosophie pouvant très bien se déployer à partir du manifesté, du sensible et par constante référence à lui).

C'est dans "Les Contemplations", oeuvre mûrie pendant l'exil, que Victor Hugo exprimera le plus magistralement cette conception. Si l'homme ne voit pas Dieu, ne l'entend pas, qu'il contemple alors le spectacle de la nature et qu'il écoute car "Tout parle". Le poète est donc le truchement, l'interprète, de la divinité. Certains ont cru voir là une certaine forme de panthéisme, mais à lire Hugo, il apparaît nettement qu'il ne confond pas le manifesté avec l'Etre, origine de la manifestation. Le monde concret, le Livre de la Nature, nous proposent des hiéroglyphes qu'il faut, comme dans l'ancienne démarche pansophique, déchiffrer pour accéder à la compréhension du monde divin. On peut voir chez Baudelaire une théorie de la connaissance poétique très proche de celle de l'auteur des "Contemplations".

Dans "La vie aux Champs", ce dernier ajoute : "Et tout homme est un livre où Dieu lui-même écrit". Ici, comme chez Jacob Boehme, la nature est essentiellement Verbe intérieur. Il ne reste plus qu'à savoir lire en soi-même! D'autre part, si l'homme, comme la nature, est le lieu du "faire" divin, la création n'est pas seulement originelle, elle se perpétue de jour en jour, et cette notion de création continuée renvoie à la présence de Dieu en toutes choses.

Cette action divine donne son sens à la douleur humaine. Hugo, abattu par la mort de sa fille, semble parfois submergé, terrassé par la souffrance. Dans "Trois ans après", il exprime l'atroce tentation de la révolte :

"Ces clartés, jour d'un autre sphère,
O Dieu jaloux, tu nous les vends!
Pourquoi m'as-tu pris la lumière

Que j'avais parmi les vivants?

Aux "clartés" de la quête poétique et métaphysique, il préfère la "lumière", symbole de sa fille disparue. Mais, à la différence de nombreux romantiques qui, tels Byron, se précipitent dans la révolte, il affirme que cette dernière est dérisoire, qu'elle n'est que vanité :

"Qu'importe à l'Incréé, qui, soulevant ses voiles,
Nous offre le grand ciel, les mondes, les étoiles
Qu'une ombre lui montre le poing?"(4)

Alors, il ira vers la Nature sentir "le baiser de l'être illimité."(5) Et, dans cette communion avec le sensible, le "poète farouche" puisera une vigueur nouvelle :

"Je suis celui que rien n'arrête,
Celui qui va;
Celui dont l'âme est toujours prête
A Jéhovah..."(6)

Le spectacle de la nature lui redonnera la sérénité perdue :

"Tout est doux, calme, heureux, apaisé; Dieu regarde."(7),

et le poète acceptera de participer à l'oeuvre du divin :

"Peut-être faites-vous des choses inconnues
Où la douleur de l'homme entre comme élément."(8)

Quand le poète lit, il doit accepter de ne pas comprendre, accepter les ténèbres, le doute, l'inconnu, la "misère intérieure". Il doit affronter le Mystère en sachant que les "mots", c'est-à-dire les événements, les faits, ont un sens profond. De même que le rosier est exposé aux éléments naturels, que pendant l'hiver il doit mourir pour renaître au printemps, le poète l'est aux souffrances humaines qui lui permettront de donner les fleurs que sont ses poèmes. On rejoint là le symbolisme de la rose dans le mysticisme.

En effet, parmi les hommes, certains sont poètes, et Hugo reprend une tradition qui veut qu'ils le soient parce que Dieu les a élus :

"Dieu de ses mains sacre des hommes ...
Ces hommes ce sont les poètes...
Tous ceux en qui Dieu se concentre..."(9)

Cette concentration s'oppose à la dispersion, au "divertissement" pour employer un terme pascalien; elle explique également le caractère fulgurant, insaisissable par la seule raison, de la vision poétique : "Dieu dictait. J'écrivais." (10) La poésie est donc l'une des formes du "faire" divin. Le symbole en est la plume de l'ange et nous voyons :

"... un homme surhumain
Traçant des lettres enflammées
Sur un livre plein de fumées,
La plume de l'ange à la main."(11)

Le poète écrit en mots de feu car, manifestée, la parole divine brûle et dévore. Elu, il est le plus haut niveau de l'homme puisque, nous l'avons dit, il participe directement à la création. Après la soumission à l'ordre divin, il y a illumination et action.

Sous la dictée de Dieu, le langage prend une dimension divine. Et c'est pourquoi la poésie est un langage autre, irréductible à celui du quotidien. Le problème n'est pas dans l'opposition formelle entre prose et poésie, mais dans la source de l'inspiration qui distingue le prosaïque et le poétique. Dieu étant l'origine des mots - "Car le mot c'est le Verbe et le Verbe c'est Dieu" -, le mot est un "être vivant", affirme Victor Hugo. Le mot humain est l'Etre manifesté. De même que la rose, il a une existence propre et vit dans le poète, d'une existence créée qui renvoie toujours à son créateur. Donc celui qui écrit est bien "l'homme surhumain".

Le poète laisse les mots déferler en lui, ainsi il découvre la réalité de l'Univers en même temps qu'il l'exprime. Les mots révèlent l'Infini et le Mystère, ils ont des ailes, ils sont des étincelles puisqu'en eux brille la lumière divine ou brûle le feu du manifesté. Ils ont donc valeur de connaissance.

Cependant, si la poésie est transcription, elle ne peut être révélation directe car elle se fait toujours "à travers" (c'est le sens du préfixe "trans-" dans le verbe "transcrire") le poète, qui est homme, donc limité. Alors, pour essayer d'exprimer l'ineffable, l'Inintelligible, celui-ci a recours à des images et des symboles. Il n'y a pas là création pure, mais expression de la création divine par le mot qui est une chose même, comme le dit Hugo, puisqu'il est créé par Dieu. Là se situe l'étrange pouvoir de la nomination poétique et se perçoit mieux le rapport établi entre poésie et magie ou alchimie.

Hugo exalte le processus moderne distinct de la logique selon lequel se crée un univers mystérieux, confronté à l'invisible, à partir de rencontres de mots d'où jaillit un éclair qui illumine la réalité, processus qui rend compte du statut de l'image et de la vanité d'une explication rationnelle de la poésie qui ne serait que réduction. Dans une autre optique, le surréalisme reprendra cette conception.

De même, le rythme est essentiel dans la poésie, puisqu'il reproduit le mouvement de la création, puisqu'il est le "battement de coeur de l'infini". Il participe du rythme universel; d'origine divine il correspond au rythme du monde.

Dans cette affirmation de l'action divine, Victor Hugo met sur le même plan une rose et "L'Iliade". C'est un aspect de "l'universelle analogie". La pensée du créateur ne peut inclure la séparation, image du mal. Dans "Unité", la marguerite dit au soleil "Et moi, j'ai des rayons aussi." La lumière est la même, elle procède de Dieu. Et, dans "Magnitudo Parvi", l'enfant confond le feu du pâtre et l'étoile. Le travail humain lui-même est identifié à la création et ainsi se trouve dépassée la malédiction biblique. La poésie, qui est d'abord inspiration, sera aussi travail. ("Le premier vers est un cadeau des dieux", disait Paul Valéry, mais il y a tous ceux qui suivent et composent le poème!)

Cette analogie s'exprime dans "Les Contemplations" par la juxtaposition d'éléments divers qui évoque une identité entre les composants du monde, identité qui se retrouve chez le poète et dans sa poésie. Le poète révèle Dieu, comme son oeuvre, et donc se confond avec cette oeuvre :

" Dans sa création, le poète tressaille;

Il est elle, elle est lui." (12)

Ces deux vers démontrent l'insuffisance de toute critique purement biographique qui confondrait l'existence de l'homme et le "faire" du poète.

Hugo parle d'Homère et de "l'Iliade", de lui-même et des "Contemplations". L'inspiration divine s'exprime dans sa continuité tout au long des siècles :

" Ils sont là hauts de cent coudées,
Christ en tête, Homère au milieu,
Tous les combattants des idées,
Tous les gladiateurs de Dieu." (13)

Et si la référence à un Dieu unique est absente chez Homère, c'est que l'action divine est progressive et se développe dans le temps, jusqu'à ce qu'elle parvienne à l'élimination du Mal avec le concours de l'homme (et là se dessine le libre-arbitre humain). Chaque poète " écrit un chapitre

du rituel universel". (14)

Pour Hugo, la poésie a donc un caractère sacré et religieux. Les Mages sont poètes - et réciproquement - car, comme le dit la Bouche d'Ombre :

" Tout est religion et rien n'est imposture".

Analogie encore avec la conception antique selon laquelle la poésie est délire divin : "Les poètes (...) ne sont point guidés dans leurs créations par la science, mais par une sorte d'instinct et par une inspiration divine, de même que les devins et les prophètes, qui, eux aussi, disent beaucoup de belles choses, mais sans se rendre compte de ce qu'ils disent." (15) Il

convient cependant de préciser que, au contraire de Platon qui voulait exclure les poètes de sa Cité idéale, Hugo en fait les guides de l'humanité.

Cette poésie, création continuée, est donc action. On comprend pourquoi, à la différence de Flaubert, de Baudelaire, de Gautier, Hugo ne dissociera jamais son activité poétique et son activité politique. Le "mage" qui écrit "Les contemplations" est le même que celui qui, toujours, s'opposera à Napoléon III : "Et s'il n'en reste qu'un, je serai celui-là!". Il est aisé de voir que sa résistance à l'injustice a des fondements métaphysiques, qu'elle s'inscrit dans la lutte séculaire contre les forces du mal. Le splendide isolement dans une tour d'ivoire serait en contradiction avec les convictions religieuses de Victor Hugo. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire "Fonction du poète".

Essentielle donc, puisque participant du divin, cette poésie a pour ambition de rendre compte de la création par le fait que "le poète est un monde enfermé dans un homme". "Ecrit sur un exemplaire de la Divina Commedia" nous révèle avant la "Bouche d'Ombre", l'échelle des êtres : le poète est successivement montagne, chêne, lion, homme enfin. Dans l'échelle du visible, l'homme est le stade le plus accompli. Il a une mémoire physique de ses états antérieurs. La nature ne peut lui être étrangère : il n'y a qu'une différence de degrés entre les choses et lui. D'autre part, Jacques Seebacher indique que dans l'occultisme alchimique, dont on décèle l'influence chez Hugo, les "correspondances terrestres, cosmiques et célestes" indiquent suffisamment, entre le triangle de Dieu et les sphères des éléments autour de la terre, les échelles trinitaires de la création, dont le corps humain est l'entier réceptacle." (16)

L'homme contient donc tout le monde "enfermé" en lui-même. Il en est le cachot. La matière est prison car elle a son origine dans le Mal, dans la séparation, la division d'avec l'Etre. Dans "La Bouche d'Ombre" se développe la vision

"... de tous les fronts murés

A travers la matière, affreux caveau sans portes."

D'où la profusion des images d'ancre, de caverne, de claustration dans "les Contemplations". La matière est opacité, épaisseur, à cause

"De ce corps qui rejeté par la faute première,

Ayant rejeté Dieu, résiste à la lumière."

Les poètes permettront aux hommes d'échapper à cette prison, ils seront les intermédiaires nécessaires :

"Pourquoi donc faites-vous des prêtres

Quand vous en avez parmi vous?" (17)

Intermédiaires parce qu'ils montrent que, si la matière existe, il n'y a pas divorce entre le monde et l'homme; et parce qu'ils

"ajoutent, rêveurs austères,

A leur âme tous les mystères,

Toute la matière à leur sens." (18)

Dans l'Univers du sensible, il est logique que l'homme ait à saisir par les sens pour saisir par l'esprit, à comprendre, au sens étymologique du terme, l'extérieur, image de l'intérieur. Pour être indirecte, la voie sensible n'en est pas moins une voie.

Cependant l'essentiel est bien entendu le regard intérieur et Hugo dit des Mages :

"Sombres ils ont en eux pour muse,

La palpitation confuse

De tous les êtres à la fois." (19)

Le poète est directement inspiré par le monde qu'il renferme

grâce à une correspondance conscience - cosmos. Le macrocosme est dans le microcosme. Il faut connaître ce monde intérieur. La matière faisant obstacle, regarder en soi permet de la dépasser. C'est le mouvement même de la contemplation. L'introspection poétique efface la multiplicité et les contradictions du monde extérieur; et la souffrance de l'homme aiguise le regard du

poète :

"Je me sens éclairé dans ma douleur amère

Par un meilleur regard jeté sur l'univers." (20)

On rejoint ici la justification religieuse de la souffrance : le poète passe par l'obscurcissement de la douleur qui l'éclaire ensuite. Terrassé comme le fut Hugo par la mort de sa fille, il se relève. Le travail du deuil s'inscrit dans la durée de la condition humaine.

"Les Contemplations" sont axées sur la dialectique du sombre et du lumineux. On dit souvent de Victor Hugo qu'il a une vision manichéenne du monde, il conviendrait plutôt de

dire qu'il se meut dans l'univers des contradictions qu'il dépasse. Rappelons que, pour la pensée symbolique, tout est double! Ne voir qu'un côté des choses, c'est ne rien voir du tout. La première étape consiste alors à se rendre aveugle au monde des apparences : "Quand l'oeil du corps s'éteint, l'oeil de l'esprit s'allume." Obscurcissement du regard jeté sur le monde extérieur, éclaircissement du monde intérieur entraînent la dissolution de la matière obstacle :

"La matière tombe détruite

Devant l'esprit aux yeux de lynx."(21)

Alors se déploie la vision du monde intérieur, un et signifiant, appelé par le Mage. Mais les premières lueurs suscitent l'effroi puisque le monde se reforme à l'image de l'abîme intérieur :

"Peut-être qu'à ma porte ouvrant sur l'ombre immense,

L'invisible escalier des ténèbres commence..."(22)

Dans "Saturne", le poète voit

"... En soi-même tout à coup (...)

Eclaire des clartés effrayantes qui donnent

Des éblouissements à l'oeil intérieur."

Dans un premier temps, il s'alarme de cette révélation soudaine d'un cosmos gigantesque et monstrueux. Ce stade dépassé, et par l'intériorité de son regard, il découvre l'intimité de l'être, l'essentiel, le noyau même des choses. Dans la "Préface" des "Odes et Ballades", Hugo souligne : "La poésie n'est pas dans la forme des idées, mais dans les idées elles-mêmes. La poésie, c'est tout ce qu'il y a d'intime dans tout." On a, avant la lettre, une réponse à la théorie de l'art pour l'art. Et Jacques Seebacher commente : "l'intime... c'est le superlatif du dedans, dont l'intérieur est le comparatif. Il y a dans chaque chose, dans chaque être, des niveaux relatifs d'intériorité, ce qui leur est intime, c'est leur absolu, le noyau même de leur existence, leur tréfonds, leur essence. Et c'est pourquoi la poésie est vérité."(23) On peut voir là une réminiscence (quel autre mot employer ?) du mythe platonicien de la Caverne, mais chez Hugo passer du monde des apparences à celui des Idées, grâce à l'analogie qui les relie, est du même coup passer au monde divin où se fondent les contraires.

Si la vision poétique provoque l'effroi, c'est que le regard du poète ne peut pas dès l'abord saisir l'Etre. Il faut que l'Etre lui-même réponde, par le regard, à ce regard, que la correspondance s'établisse dans la vision même :

"----- et le globe à son tour s'éblouit

Devient un oeil énorme et regarde la nuit;

Il savoure éperdu l'immensité sacrée,

La contemplation du splendide empyrée."(24)

Si nous empruntons au vocabulaire religieux, nous dirons que le poète est alors, par la coïncidence des regards, en état de grâce. La vision poétique est fusion de ces regards, la contemplation est union du poète et de toutes les échelles de l'être. La lumière du regard divin éclaire le cachot, elle succède aux lueurs effrayantes éveillées par le seul regard du poète. C'est le passage des lueurs-châtiment - l'homme, étant matière, doit expier -, à la lumière-rachat. Passage du pluriel au singulier, de la multiplicité à l'Unité.

Enfin, la vision poétique, fusion de deux regards, débouche sur le dépassement du regardant et du regardé, du poète et du monde. La nature s'évanouit, et les Mages vont

"(...) goûter, vivants sublimes,

L'évanouissement des cieux!"(25)

Cet "évanouissement", mystique, est intégration à l'unité de l'Etre; son expression chez Hugo jaillit du contraste qui se résout par la métamorphose des deux contraires : "Le poète, ce philosophe du concret et ce peintre de l'abstrait, le poète, ce penseur suprême, doit faire comme la nature. Procéder par contrastes(...), rendre le tout, qui est la création, sensible à la partie, qui est l'homme, par le choc brusque des différences ou par la rencontre harmonieuse des nuances."(26) Le heurt des contraires provoque leur dépassement dans l'unité. Cette poésie, somme de données concrètes et abstraites, efface la frontière entre la nature et l'esprit, révèle l'analogie entre les différents éléments de l'univers. L'énigme de l'Etre est déchiffrée par la fusion du poète avec son objet dans la contemplation. Le dualisme si apparent, mais seulement apparent, dans l'écriture hugolienne vise donc une résolution d'ordre supérieur,

laquelle est bien autre chose que procédé poétique, par cela même qu'elle illustre une conception à la fois philosophique et poétique du monde.

Ainsi s'explique la démesure, le gigantesque, voire le monstrueux, de cette poésie : elle se situe à un niveau cosmique. Cette constatation éclaire à son tour l'omni-présence des éléments :

"Tout, comme toi, gémit, ou chante comme moi;

Tout parle. Et maintenant, homme, sais-tu pourquoi

Tout parle. Ecoute bien. C'est que vent, onde, flammes,

Arbres, roseaux, rochers, tout vit! Tout est plein d'âmes."

(1) Et ainsi se justifient les mystérieuses correspondances que le poète voit dans la nature :

"Non, tout est une voix et tout est un parfum;

Tout dit dans l'infini quelque chose à quelqu'un;

Une pensée emplit le tumulte superbe.

Dieu n'a pas fait un bruit sans y mêler le Verbe." (28)

Après la poésie descriptive, Hugo a redonné à la poésie le privilège de sonder le réel, d'y lire la pensée unique qui l'anime. La Poésie est moyen de connaissance : Hugo est métaphysicien et poète, union qui explique la puissance des "Contemplations".

Cependant, Hugo est peintre de l'homme. Jamais ce dernier ne disparaît : il reste la limite du monde, ce qui fait sa grandeur. La division des "Contemplations" en "Autrefois" et "Aujourd'hui", le livre V intitulé "En marche" sont les indices d'un itinéraire spirituel dans le temps. Ce livre retrace l'histoire d'un homme en quête de lui-même, de sa raison d'être et de sa vérité; mais aussi d'un homme confronté à la douleur et au deuil. Dans sa "Préface" aux "Contemplations", Hugo peut écrire de son livre :

"Ceux qui s'y pencheront retrouveront leur propre image dans cette eau profonde et triste, qui s'est lentement amassée là, au fond d'une âme. Le lyrisme sous-tend la quête métaphysique, et contribue grandement à la dimension universelle de l'œuvre. On pense à la tragique simplicité du poème "Demain dès l'aube", on peut aussi citer ces quelques vers d'"Aujourd'hui" écrits après la mort de sa fille :

"Il me semblait que tout n'était qu'un affreux rêve,

Qu'elle ne pouvait pas m'avoir ainsi quitté,

Que je l'entendais rire en la chambre à côté,

Que c'était impossible enfin qu'elle fût morte,

Et que j'allais la voir entrer par cette porte!"

Dans "A Villequier", la volonté du poète d'assumer son humanité montre qu'il ne saurait se séparer de la communauté :

"Ce qui fait qu'il est dieu, c'est plus d'humanité.

Il est génie, étant plus que les autres, homme."

"Les Contemplations" sont le livre de l'homme, la synthèse de ses aspirations religieuses, de son désir d'absolu, de sa soif de connaître et, aussi, de sa dualité : "L'homme est une prison où l'âme reste libre.", déclare la Bouche d'Ombre. Libre de monter ou de descendre. Monter est réaliser pleinement sa liberté; pour le poète, c'est écrire, refuser la passivité, exercer les pouvoirs que le malheur a révélés. Tout ne lui est pas donné. Il devra parfois forcer la révélation divine comme Hugo le montre dans "Ibo" où il est véritablement prométhéen, voleur de feu. Il n'est donc pas un transcritteur passif, mais un révélateur actif, et doit, comme dans "Insomnie" :

"... rêveur nocturne en proie à l'esprit sombre,

Gravir le dur sentier de l'inspiration

Poursuivre la lointaine et blanche vision."

L'homme demeure limite, obstacle, à cause de son "moi" qu'il ne peut dépasser totalement. La vision poétique est un état de grâce qui ne dure pas toujours. Seule la mort pourra le libérer et l'identité ne sera plus seulement poétique :

"Je dis que le tombeau qui sur les morts se ferme

Ouvre le firmament." (29)

Dans "Cadaver", la mort efface la distinction entre le monde et l'homme :

"Et voyez le regard qu'une ombre étrange voile

Et qui, mystérieux, semble un lever d'étoiles."

Le regard, qui avait besoin de lumière pour voir, devient lumière lui-même. Par l'expérience douloureuse de la mort des autres, et surtout de sa fille qui provoque sa propre mort symbolique, le poète a connu la vision poétique, vision qu'il nous communique :

" Ce livre doit être lu comme on lirait le livre d'un mort.",
 écrit-il dans sa préface. Les deux livres des " Contemplations",
 " un abîme les sépare, le tombeau." La mort est la réalisation poétique totale, au niveau de
 l'Etre et non plus seulement du langage. Par elle, le poète peut aller :
 " Lire l'oeuvre infinie et l'éternel poème,
 Vers à vers, soleil à soleil." (30)

NOTES

- 1- Madame de Staël, "De l'Allemagne" (1810), ed Perrin, p.154
- 2- Victor Hugo, "Tas de Pierres"
- 15- Platon, "Apologie de Socrate". Ed Belles Lettres, p. 210.
- 16, 23- J. Seebacher, "Introduction aux "Contemplations"", Bibliothèque de Cluny, p.XII, p.XXIII.
- 26- Préface des "Odes et Ballades".

Poèmes des "Contemplations" :

- 3- Pasteurs et troupeaux.
- 4- Mugitueuse Bourne.
- 5- Dolor.
- 6- Ibo.
- 7- Eclaircie.
- 8- Horror.
- 9, 11, 13, 14, 17, 18, 19, 25- Les Mages.
- 10- A celle qui est restée en France.
- 12, 27, 28- Ce que dit la Bouche d'Ombre.
- 20, 29- A Villequier.
- 21- Magnitudo Parvi;
- 22- Horror.
- 24- Le firmament est plein de la vaste clarté...
- 30- Saturne.

LITTÉRATURE EXOTIQUE : FONCTIONS ET CONTRADICTIONS.

(A PARTIR DU ROMAN D'UN SPAHI DE PIERRE LOTI).

Paul JOUANNEAUX
Agrégré de Lettres Modernes
Docteur de 3ème Cycle,
Département L.L.F.
Université de Nouakchott

"Le regret du désert, la nostalgie du sable"

Il peut sembler superflu de se demander quelle est la fonction de l'exotisme, tant la réponse, stéréotypée et incontestable, est présente à l'esprit : l'exotisme est fait pour faire rêver. Avec les romans d'aventure et les récits de voyage, il constitue l'une des plus importantes et attrayantes provinces de la littérature d'évasion. Il a pu, à ce titre, être considéré comme futile par les gens sérieux qui assignent à la littérature une fonction sociale.

Que le lecteur recherche dans l'exotisme une évasion n'empêche pas qu'il puisse trouver dans celui-ci, bien d'autres éléments.

Tous les romans du XIXème siècle avaient une évidente fonction d'information. La radio, puis le cinéma et enfin la télévision ont dépouillé la littérature romanesque de cet apanage. A l'époque, le grand public y cherchait non seulement une histoire, mais la connaissance de lieux qu'il ne verrait jamais, de milieux qu'il ne fréquenterait jamais. Le roman exotique offrait, dans ce domaine une matière de premier ordre surtout quand il était écrit par un voyageur ayant de surcroît des dons de "reporter" aussi évidents que ceux de LOTI
(1)

Mais, par définition, cadre et personnages, tout, dans le roman exotique est étranger, autant dire étrange, étonnant, obéissant parfois à une logique insaisissable. Il devient à ce titre un champ privilégié pour les projections de l'imaginaire, des préjugés, du fantasme, autant dire qu'il se transforme en un espace de tensions, de heurts, de lutte entre la volonté de précision et d'objectivité et les délires de l'irrationnel, des subjectivités. Il en résulte un roman éclatant, fascinant et tellement irritant.

Ces contradictions violentes éclatent dans trois domaines, catégories du discours littéraire : la description, ce qui est objet de spectacle, vu ou donné à voir; l'histoire, la mise en forme symbolique des matériaux et enfin le lieu de parole ou de jugement de ceux,

alternativement narrateur et héros, que SEGALEN (2) nomme "exotes", qui fonde ce point de vue particulier qu'est la vision exotique.

*
* *
*

La fonction d'information semble parfaitement assurée tant que le roman traite du milieu physique, du mode de vie et de certains aspects culturels comme la musique à laquelle LOTI s'intéresse au point de lui consacrer une digression en bonne et due forme. L'Africain, en revanche, n'offre, le plus souvent qu'une image stéréotypée, généralement très négative.

Dans les romans de LOTI, les descriptions occupent une place très importante. L'exotisme réside d'abord dans les apparences : paysage, climat, végétation, vêtements. *Le Roman d'un Spahi* ne manque pas à cette règle. La rencontre, impressionnante pour un Européen, de l'Océan et du Sahara.

[...] "La grande mer sans eau que les Maures appellent aussi "Bled-el-ateuch", le pays de la soif" (3) est mise en valeur, Saint-Louis, son isolement, sa pauvreté, sa tristesse, sont dépeints sans longueur, mais avec des notations précises.

En 1871, LOTI, qui a donc vingt et un ans et qui termine son apprentissage de marin, se trouve sur un bateau envoyé à Tahiti et qui doit faire un détour par la mystérieuse Ile de Pâques. Il a alors l'idée d'extraire de son journal, les impressions qu'il y note, de les illustrer de croquis et de les proposer à des périodiques français. Ses articles sont acceptés avec enthousiasme. Ils fascinent éditeurs et lecteurs. Avant de se lancer dans la littérature romanesque, LOTI a acquis une expérience de reporter et de peintre. Ses qualités d'observateur se retrouvent dans ses fictions.

Le Roman d'un Spahi est composé de chapitres courts : cent douze pour cent quatre-vingt-douze pages. Il n'est pas rare qu'un chapitre soit totalement descriptif. Ainsi le chapitre vingt-quatre (4), relativement long, deux pages et demie est entièrement consacré à la description de la nuit. On trouve, de la même façon, des précisions sur le climat : un chapitre pour le mois de mai, un autre pour le mois de novembre. La végétation, la forêt, font aussi, l'objet de peintures précises .

En plus de la précision, ou malgré elle, LOTI entend suggérer le mystère, l'étrangeté, le danger. Il le fait au moyen d'une comparaison avec une autre époque, de préférence mythique

"Le soleil déjà éteint s'affaisse dans les vapeurs lourdes, son disque jaune étrangement grandi et déformé par le mirage [...] Cette image du soleil, que la Bible eût appelée un signe du ciel disparaît lentement comme un pâle météore. Voici la nuit. (5).

Aux premiers âges géologiques, avant que le jour fût séparé des ténèbres, les choses devaient avoir de ces tranquillités d'attente. Le repos

entre les créations devaient avoir de ces immobilités inexprimables, aux époques où les mondes n'étaient pas condensés, où la lumière était diffuse et indéfinie dans l'air, où les nues suspendues étaient du plomb et du fer incréés, où toute l'éternelle matière était sublimée par l'intense chaleur des chaos primitifs" (6).

Chez LOTI, toute comparaison établissant un lien avec un autre temps et une autre culture, est fortement méliorative.

On sait par les journaux et les critiques de l'époque que les lecteurs du *Roman d'un Spahi* ont été particulièrement intrigués et intéressés par les analyses que LOTI, lui-même excellent pianiste, donne de la musique nègre, alors inconnue en France. Un chapitre entier est consacré à ce sujet. Jugeant sans doute qu'il constituait une excroissance dans le récit et pour prévenir toute critique éventuelle, LOTI lui a donné pour titre (c'est le seul chapitre qui en ait un) "digression pédantesque sur la musique et sur une catégorie de gens appelés griots" (7).

Le roman devient ainsi un texte composite. A la fiction s'ajoutent des notations précises où l'officier de marine montre des qualités d'homme de science, parfois, véritablement, d'ethnologue. En opposition à cet intérêt pour le continent, LOTI étale, pour ses habitants, préjugés, incompréhension, mépris. Cette vision négative se manifeste à des degrés divers. tantôt elle ne porte que sur un personnage, tantôt elle inclut la communauté entière. A certains moments, la vision qui est toujours jugement, est assumée par un seul personnage, à d'autres elle est le fait du narrateur même. La condamnation, le rejet, s'appuient sur trois chefs d'accusation : le vice, la sorcellerie, l'animalité.

Le vice est principalement l'apanage de Fatou Gaye, la jeune amante du Spahi. Elle sera l'instrument de sa perte, du destin tragique (en fait, l'excès fait basculer la tragédie du côté du mélodrame) qui conduira à sa mort, Jean, Fatou et le bébé. Fatou est coquette, elle aime les bijoux. Pour se les procurer, elle s'empare des économies de Jean qui renonce ainsi à venir en aide à ses vieux parents. Blâmé par ses supérieurs pour cette liaison "indigène", il ne bénéficie d'aucun avancement. Une telle inconduite lui aliène définitivement l'appui du père de la fiancée laissée en France. Il obligera sa fille à épouser Monsieur Prosper Suirot, huissier, voûté et libre-penseur. La morale bourgeoise triomphe dans les froides Cévennes, cependant qu'en Afrique, Jean se laisse séduire, entraîner par la beauté, la sensualité et le gaspillage. Mais c'est par "atonie morale [...] sommeil du coeur". Parole de narrateur!

Ces interventions du narrateur, par définition (et/ou abus) détenteur de la vérité, sont encore plus nettes en ce qui concerne le domaine de la magie. La sorcellerie apparaît d'abord dans l'espace de la fiction. Fatou se croit ensorcelée. une vieille l'a regardée de travers. Le mauvais oeil. Il faut l'aide d'un guérisseur. Il est un peu cher, mais Jean accepte de payer. D'ailleurs quelles sont ses convictions ?

Pour le destinataire originel, Jean est un personnage nettement supérieur à Fatou. Le lecteur français du XIXème siècle peut s'identifier à lui. Avec prudence et mesure, bien entendu : le spahi est un primitif, un sauvage cévenol. Mais quelle est la supériorité du primitif, de préférence analphabète, sur le lecteur ? Son instinct est sûr. Or Jean est agité de pressentiments. Il palpe presque ces forces, probablement maléfiques, sans aucun doute inquiétantes et qu'il tient pour responsables de son attachement morbide au continent

"Jean avait une sorte d'horreur superstitieuse pour toutes ces amulettes; [...] il n'y croyait pas assurément; [...] mais en voir partout, de ces amulettes noires et savoir qu'elles avaient presque toutes pour vertu de le retenir et de l'enlacer; [...] il lui semblait qu'à la fin tout cela tissait autour de lui, dans l'air des entraves invisibles et ténébreuses " (8).

Leitmotiv, repris presque avec les mêmes mots :

"Des effluves de tout ce qui l'entoure se sont infiltrés peu à peu dans le sang de ses veines; il se sent retenu, enlacé par toute sorte de fils invisibles, d'entraves ténébreuses, d'amulettes noires" (9).

De l'anecdotique on passe à un niveau où l'objectivité semble s'établir, puisque le narrateur reprend la parole sur le ton du discours ethnologique :

"Fatou ne pouvait apercevoir un ngabou (un hippopotame) sans courir le risque de tomber raide morte; c'était un sort jeté jadis sur sa famille par un sorcier du pays de Galam; [...] C'est du reste un genre de sort assez fréquent dans le Soudan : certaines familles ne peuvent voir le lion; d'autres le lamantin; d'autres, les plus malheureuses, celles-là, le caïman. Et c'est une affliction d'autant plus grande, que les amulettes n'y peuvent rien" (10).

En deux phrases tranquilles, voici établis la réalité des sorts et la vertu, limitée, ce qui sans doute en atteste l'objectivité, des amulettes.

On peut objecter qu'il ne s'agit là que de donner au récit le maximum de sa force, en le faisant entrer dans le fantastique. Implicite, la conclusion n'en est pas moins nette : l'Afrique est le continent du Diable.

C'est aussi celui de l'animalité. Fatou n'est jamais une femme. Elle peut être plus :

"Sous cette coiffure d'ambre, sa figure fine et régulière prenait, par instants, quelque chose de la beauté mystérieuse d'une idole en ébène poli" (11).

Elle reste, le plus souvent comparée à l'animal, d'une façon qui n'est d'ailleurs pas forcément péjorative :

"[...] Un charme sensuel, une puissance de séduction matérielle, quelque chose d'indéfinissable, qui semble tenir à la fois du singe, de la jeune vierge et de la tigresse" (12).

Il reste que, diablesse ou tigresse, l'héroïne est essentiellement privée de son statut humain, interdite d'humanité.

Si elle était seule frappée par cet ostracisme, il serait possible de ne voir là qu'un procédé de romancier, soucieux de provoquer des effets d'une étrangeté effrayante, mais dans les propos de l'écrivain, la généralisation est de règle. Ainsi, dans l'idéologie de l'auteur, il

existe "une gaité nègre" (13) "un amour nègre" (14) "une race noire" (15). La pigmentation fournit un symbolisme qui, pris au pied de la lettre, aura pour effet, d'enraciner le culturel dans la nature :

"Il (Jean) ne se donnait guère la peine de chercher à démêler ce qu'il pouvait bien y avoir au fond de cette petite âme noire, noire - noire comme son enveloppe de Khassonkée" (16).

"[...] chez les hommes le sang qui bouillonnait était noir" (17).

"Anamalis fobill! hurlement de désir effréné, - de sève noire surchauffée au soleil [...]" (18).

De l'âme à la sève, le glissement qui conduit de l'humain au végétal est complet. Faire prendre le culturel pour le naturel tel est selon BARTHES, le processus producteur des mythologies.

Continent fascinant et effrayant : l'opposition semble indépassable. Culturel ou racial, l'un étant dans la fiction la métaphore de l'autre, aucun métissage est-il possible ?

La deuxième contradiction, la plus notable, éclate à propos de ce qui est dit, édicté d'une part par la société qui fonde la norme à Saint-Louis, raconté, d'autre part, par le narrateur dans sa fiction. A ce niveau qui est, par excellence le domaine de l'imaginaire et donc éventuellement, de tous les fantasmes, les tensions et les contradictions se font plus violentes. Cela est particulièrement le cas du thème central : le métissage. Il constitue l'axe de la fiction. La question du métissage apparaît dans la vie de Jean peu après son arrivée à Saint-Louis. Sous un autre aspect, elle l'accompagnera jusqu'à sa dernière heure.

Le naïf soldat est d'abord l'élue, puis le jouet de la belle Cora, métisse, épouse d'un riche négociant fort discret. Après une rupture qui manque coûter la vie au spahi, celui-ci devient l'amant de Fatou-Gaye, une petite captive noire échappée de chez Cora. Par cette liaison dont naîtra un enfant, le protagoniste établit le métissage honni. Entre le mépris voué au groupe des métis et l'augmentation de celui-ci, éphémère, il est vrai, se situe la contradiction majeure de cette oeuvre.

Le dédain, qui va jusqu'au rejet, à l'égard des "mulâtres" est le fait de tous. Cora n'a pas de nom. Son statut d'épouse n'est pas reconnu. Son identité est réduite à un prénom :

"On le désignait par son prénom, comme une fille de couleur, on l'appelait dédaigneusement Cora" (19).

Sans doute Cora obéit à un code de conduite que nous appellerions aujourd'hui très "permissif". A l'époque de la parution du roman, un tel concept n'existait pas : pour une femme mariée, avoir un amant c'était déchoir, en avoir deux, se ravalier au rang de prostituée.

"Traitée comme une divinité par le spahi, cela la changeait d'être traitée par l'autre comme ce qu'elle était, comme une fille" (20).

Même Jean a été choqué par cette liberté qui ne s'embarrasse ni de délais, ni de délicatesse :

"Cet aveu de cette femme, cette impudeur le révoltait un peu quand il y songeait" (21).

La qualité de métis se définit, en premier lieu comme un statut social. Le groupe est voué au mépris. Ainsi Cora compte si peu que l'Autorité obtient finalement son "limogeage" :

"Mais on ne la vit plus, à Saint-Louis, promener ses longues traînes sur le sable; un jour elle partit en sourdine, expédiée par son mari, sur le conseil de l'autorité, pour un des comptoirs les plus éloignés du Sud" (22).

L'idée implicite est sans doute que les métis essaient de se hausser au niveau des blancs sans y parvenir :

"On a vu des mulâtres et des mulâtresses en habit des grands jours; les vieilles signardes du Sénégal (métis de distinction), raides et dignes avec leur coiffure de foulard madras et leurs deux papillotes en tire-bouchon à la mode de 1820; et les jeunes signardes en toilette de notre époque, drôles et fanées, sentant la côte d'Afrique. puis deux ou trois femmes blanches en toilettes fraîches[...]" (23).

Pourquoi des toilettes de la même époque sont-elles fraîches sur des femmes blanches et fanées et ridicules sur de jeunes mulâtresses ?

Sans doute, ici encore, ne s'agit-il pas seulement, pour le narrateur, de faits sociaux ou culturels, mais plus profondément d'un fait de nature : les apparences peuvent changer. Les vêtements s'adapter et la peau pâlir (24), le fond, lui, ne se modifie jamais :

"La mulâtresse, petite-fille d'esclave, venait de reparaitre là avec son cynisme atroce, sous la femme élégante aux manières douces; elle n'avait eu ni remords, ni peur, ni pitié" (25).

C'est au travers de l'opposition entre les deux femmes, Cora et Fatou, que se mesure la contradiction majeure du roman. Toutes les deux sont liées au métissage. L'une l'incarne et l'autre en est le vecteur. Cora est condamnée au nom de son ascendance : "petite-fillé d'esclave". Fatou, moins avancée dans l'ascension sociale n'est qu'une captive, qui a eu la possibilité de s'affranchir elle-même, parce qu'elle est "keffir", en s'enfuyant de la maison de sa maîtresse.

Or, si Cora est condamnée sans appel, la séduction exercée par Fatou sur Jean, s'alimente de qualités qui ne sont pas toutes le revers des faiblesses du spahi. Tout se passe comme si, le (la, en occurrence) métis, n'avait acquis que l'aspect, le vernis de la culture cible, en perdant celles de sa culture d'origine. Fatou, à l'inverse, reste totalement détentrice des qualités de sa race : la sensualité certes, mais, plus profondément la beauté et, par-dessus tout, la fidélité.

Dans l'oeuvre de LOTI, la sensualité n'est pas considérée sans méfiance. Il reste qu'elle est toujours présentée comme un moindre mal par rapport à " la débauche et la prostitution" que les soldats vont chercher dans le bouge de dame Virginie-Scholastique.

La sensualité est ambivalente. Révélateur est à cet égard, le bref chapitre (26) entièrement consacré à un parallèle entre Fatou et les gourous du Sénégal : " ces fruits âcres, amers des pays chauds". Ils sont "détestables sous nos latitudes pâles mais [...] appropriés là-bas à certains états de soif". Sans nous lancer dans l'étude de la dialectique du narrateur (après la thèse : détestables, l'antithèse : appropriés, vient la synthèse, toute de condamnations : remplis de voluptés malsaines, enfiévrées, inconnues), notons que la volupté est excusable en Afrique à cause de la grande soif des sens.

Passant de l'éthique à l'esthétique, le narrateur n'a plus à s'embarrasser de restrictions morales. Fatou est un modèle de beauté. Elle n'est d'ailleurs pas la seule. Nyaor-Fall, le spahi noir, collègue de Jean est décrit en termes admiratifs

"[...] singulière figure impassible, avec un fin profil arabe et un sourire mystique à demeure sur ses lèvres minces : une belle statue de marbre noir" (27).

Il en va de même de Fatou qui échappe à son statut, grâce à des procédés littéraires, des comparaisons, qui la font bénéficier de dimensions culturelles agrandissant son petit personnage dans le temps et dans l'espace :

"Fatou-gaye se chaussait d'élégantes petites sandales de cuir, maintenues par des lanières qui passaient entre l'orteil et le premier doigt, comme des cothurnes antiques. Elle portait le pagne étriqué et collant que les Egyptiennes du temps des Pharaons léguaient à la Nubie[...]. Elle était bien jolie, Fatou-gaye, avec cette haute coiffure sauvage, qui lui donnait l'air d'une divinité hindoue, parée pour une fête religieuse " (28).

Mais ce qui, plus que tout est mis en valeur, dans les qualités qui attachent le partenaire, c'est la persévérance et la fidélité. La confiance que méritent, pour ces traits de caractère les Africains, est une des constantes du roman. La notation apparaît dès les premières pages, purement descriptives, à propos des piroguiers qui transportent dans des boîtes de plomb, le courrier entre Saint-Louis et les navires qui ne peuvent aborder :

"En passant les brisants, ils ont chaviré dix fois, pour le moins. Avec une persévérance nègre, une agilité et une force de clowns, dix fois de plus ils ont relevé leur pirogue et recommencé le passage; [...] Lorsqu'on est pressé, on peut sans crainte se confier aux mains de ces hommes, certain d'être repêché toujours avec le plus grand soin et finalement, déposé sur la grève" (29).

Fatou va être dans la fiction, l'illustration de la persévérance et de la fidélité totale.

Quand Jean s'en va, désespéré, de la maison de Cora, elle le suit jusqu'à la plage où il s'endort. Contre le soleil, elle le protège de son pagne étendu :

"Il vit alors que sa tête était abritée sous un tendelet d'étoffe bleue, [...] Sans cet abri, certainement, il eût pris une insolation mortelle, à dormir sur ce sable..." (30).

Quand, ensuite, il est interné à l'hôpital, elle s'accroupit à la porte, où elle guette, infatigablement,

[...] cherchant à ne pas attirer l'attention, se dissimulant de peur d'être chassée. Elle n'osait rien demander à personne; mais elle savait bien que si le spahi mourait, il passerait par cette porte pour aller au cimetière de Sorr. (31)

Après un long moment de vie commune, elle est chassée par Jean, excédé de ses larcins continuels, mais quand il est envoyé en mission périlleuse, elle le suit en cachette et le rejoint et lui présente l'enfant :

Tjean!... je t'ai suivi de peur que tu ne "gagnes le paradis (que tu ne meurs) à la guerre! - Tjean!...ne veux-tu pas regarder ton fils?" (32)

Dans son isolement, le spahi est sensible à un tel attachement, d'autant que la fidélité africaine s'oppose à la défection de la fiancée française, contrainte par son père à un mariage de raison. En France l'intérêt, le respect des convenances conduisent à la mort des sentiments. En Afrique, c'est l'inverse : la fidélité indigène se paie, pour le soldat expatrié, de l'opprobre et de la pauvreté, en un mot, de l'échec social. Ce fossé, l'impossible union ou échange de qualités, est traité dans le roman comme une fatalité tragique. Elle s'illustre par la triple mort qui clôt le récit. A la guerre, Jean "gagne le paradis". Sur son corps, Fatou se suicide au poison, après avoir donné la mort à leur fils. En littérature, la mort est la métaphore, hyperbolique, de l'impossible.

Le roman exotique tend à valoriser fortement. Le cas est particulièrement net ici. Rien n'est écrit ni narré de façon "objective" ou "indifférente". Il n'est guère de ligne où le scripteur ne prenne parti. Le mode de lecture, comme on dit "mode d'emploi", est partout. Tout est mesuré à une préférence, ou, au moins, rapporté à un repère. On pourrait penser que l'exotisme est la recherche d'un lieu idéal, peut être d'un paradis perdu. Or la valorisation est mouvante. Sous la forme de la versatilité, la fragilité de ce point de vue de l'exote se révèle. Elle est l'une des contradictions probablement inhérentes au genre même.

Constitutivement, l'exotisme ne peut naître que d'un intérêt, d'une attirance pour "l'ailleurs". Qu'on ne dise pas que le *Roman d'un Spahi* a été écrit parce que LOTI, militaire, officier de marine a été affecté, (à sa demande, d'ailleurs) sur la côte ouest de l'Afrique. Rien ne l'obligeait à élaborer en une fiction ses émotions, ses sentiments, ses souvenirs, si ce n'est la fascination ambiguë exercée par ces contrées et le désir de communiquer à ses lecteurs, ses impressions d'étrangeté.

Le roman exotique est donc, avant tout, le roman des lieux, mais aucun d'eux n'est indifférent : les lieux influent sur l'homme. Diffus dans l'oeuvre se dessine le trajet d'une quête qui n'aboutit nulle part, une dialectique de l'échec, un cercle vicieux qu'il est possible d'aborder par n'importe lequel de ses segments.

L'Afrique est attirante, certes, mais ses aspects défavorables sont nombreux. LOTI ne se prive pas de le souligner en des comparaisons qui tournent à l'énumération des qualités de son pays:

"Triste automne, qui n'amène avec lui ni les longues veillées de France, ni le charme des premières gelées, ni les récoltes, ni les fruits dorés" (33).

Sans doute ne faut-il pas accorder à ce parallèle, une importance définitive. Il est aussi un simple procédé littéraire, l'inscription de la marque du destinataire. Il a pour but de souligner le caractère inhabituel de l'objet de la description :

"Cette sensation de l'hiver, qu'on éprouve là, par une chaleur encore torride, cause à l'imagination une impression étrange" (34).

Le destinataire est parfois explicitement désigné :

"Dans ces journées où il semble que, pour nos organes européens, cet air ne soit plus respirable, que la vie nous échappe, que le mouvement nous devienne impossible; dans ces jours-là, si vous dormez sur quelque bateau du fleuve, à l'ombre d'une tente mouillée, souvent au milieu de votre pénible sommeil du midi, vous serez réveillé [...]" (35).

L'intrusion d'auteur est nette. Sortant de son rôle de narrateur, abandonnant la fiction, l'écrivain, s'appuyant sur son expérience donne une leçon. L'organisme européen ne tolère pas le climat africain.

La conclusion de ce débat sous-jacent à toute l'histoire semble donc être que la France représente l'idéal :

"Et des forêts ! Les grands bois de châtaigniers de son pays, qui étaient humides et qui étaient pleins d'ombre, où couraient de vrais ruisseaux d'eau vive, où le sol était de la terre, avec des tapis de fraîches mousses et d'herbes fines...Il lui semblait qu'il aurait éprouvé un soulagement, rien qu'en voyant un peu de terre humide et moussue, au lieu de toujours ce sable aride, promené par le vent du désert" (36).

Il n'est même pas besoin que l'idée soit exprimée. Un tableau suffit, la représentation mentale de Jean :

"Et son cher village, que dans son voyage idéal il apercevait d'abord de haut, comme en planant, la vieille église, sur laquelle il s'imaginait de la neige[...]" (37).

Comme dans l'idéologie de LOTI, les lieux semblent dicter le comportement, l'Europe est créditée de moralité et de dignité, un contact très intime avec le continent noir, conduisant, au contraire à la dépravation. Il suffit au spahi de renvoyer Fatou et de rentrer vivre à la caserne, pour penser qu'il a récupéré ses vertus originelles

"Il semblait d'ailleurs qu'il avait retrouvé sa dignité d'homme blanc, souillé par le contact de cette chair noire; ces enivrements passés, cette fièvre des sens surexcités par le climat d'Afrique, ne lui inspiraient plus, quand il regardait en arrière, qu'un dégoût profond" (38).

A partir de là, et pour quelque temps, Jean va imaginer une sorte de dépassement de l'opposition terre originelle/terre exotique : rapporter à sa fiancée qui deviendrait sa femme

"une foule de souvenirs du Sénégal [...] qui feraient l'admiration des gens de son pays" (39).

Malheureusement, la France n'est pas, par nature ou dans son entier, source de vertu, d'équilibre et de bonheur, au village, sain, ou à la montagne, s'oppose la ville, foyer de perversion :

"Dans son village, on était à l'abri des contagions malsaines, des dépravations précoces des étioles de la villes"(40).

"Il avait suivi ses nouveaux camarades dans des lieux de débauche, où il avait appris à connaître l'amour au milieu de tout ce que la prostitution des grandes villes peut offrir de plus abject et de plus révoltant" (41).

La fiction, on l'a vu, nuance ce beau principe de la vertu du terroir. Le père de la fiancée, le propre oncle de Jean, villageois et montagnard des Cevennes, se soucie peu des sentiments de sa fille. Il fait plus de cas de la respectabilité et de l'aisance bourgeoise venues de la ville en la personne de l'huissier.

Mais peut-être est-ce moins le village qu'exalte LOTI, que la nature. Il y a du rousseauisme dans son idéologie. Le contact des autres pervertit alors que la solitude fortifie celui qui sait contempler la nature. La rêverie est la contemplation des simples

"Jean était rêveur par nature de montagnard. La rêverie est inconnue à la populace abêtie et gangrenée des grandes villes. Mais parmi les hommes élevés aux champs, parmi les marins, parmi les fils de pêcheurs qui ont grandi dans la barque paternelle au milieu des dangers de la mer, on rencontre des hommes qui rêvent, vrais poètes muets, qui peuvent tout comprendre. Seulement ils ne peuvent pas donner forme à leurs impressions et restent incapables de les traduire" (42).

C'est cet amour de la nature, cette possibilité d'y puiser une force nouvelle, qui, maintenant, valorise l'Afrique

"Jean avait de grands loisirs à la caserne et il les employait à observer et à songer. Chaque soir il suivait la plage immense, les

sables bleuâtres illuminés par des couchers de soleil inimaginables" (43).

Les pages qui décrivent le retour de Gadingué en pirogue, le spectacle des caïmans, des oiseaux et des papillons sous les palétuviers ne sont pas sans évoquer les *Rêveries*, à ceci près que Jean-Jacques est promeneur et solitaire, alors que Jean est soldat, entouré d'autres spahis et que les marais de l'Afrique Equatoriale n'ont que peu à voir avec le Lac de Bièvre, mais l'apaisement retrouvé au contact de la nature est le même. Il y a un bonheur de la découverte et de la nouveauté qui revigore :

"Jean regarde et se sent vivre. Il ne regrette plus d'être venu maintenant; son imagination n'avait rien soupçonné de pareil. Plus tard au pays, quand il sera de retour, il sera heureux d'avoir mis les pieds dans cette région lointaine et de s'en souvenir" (44).

Si les descriptions sont multiples, de tels moments d'euphorie qui conduisent à envisager un dépassement de l'opposition entre les deux continents, cette fois sous la forme du souvenir et du récit, sont, eux, d'une rareté extrême. Dans ces synthèses imaginaires, le soldat voit son retour au village en costume de spahi.

"Tous ses rêves de pauvre abandonné le ramenaient à cet instant radieux : monter avec ses grands burnous de spahi dans la diligence de village[...] Dans le village, les bonnes gens, les jeunes filles, sortaient sur le pas de leur porte pour le voir passer; on le trouvait beau, avec son costume d'étranger et ses grandes allures d'Afrique" (45).

L'illusion est totale, mais la lucidité reprend parfois ses droits : le village était vu "à travers des prismes enchantés". La réalité est qu'il sera bien difficile de s'y réaccoutumer (46), pour Jean, par exemple, de reprendre ses habits de montagnard. Il commence à mesurer ce qu'il doit au pays où il séjourne.

"C'était sous le costume rouge qu'il avait appris la vie, c'était sur le sol d'Afrique qu'il s'était fait homme et, plus qu'il ne le croyait; il aimait tout cela : il aimait son fez arabe, son sabre, son cheval, son grand pays maudit, son désert" (47).

Ce pays, il ne l'aime pas, mais il a été transformé par lui. Sans s'en rendre compte, il s'y est profondément attaché. Le drame de l'exilé est qu'il ne pense qu'à revenir chez lui, mais qu'il ne peut plus y trouver le bonheur et qu'il le pressent. Le narrateur le confirme longuement :

"Hélas quelle tristesse souvent et quel ennui monotone attendent au pays le retour de ces exilés ! [...] la vie plus libre et la grande lumière et les horizons démesurés, tout cela manque, quand on s'y est habitué et qu'on ne l'a plus; dans la tranquillité du foyer, on éprouve quelque chose comme le besoin du soleil dévorant et de l'éternelle chaleur, le regret du désert, la nostalgie du sable" (48).

Jean est un exilé, LOTI un exote. Le paradoxe de celui-ci est que, pour rester tel, il doit garder ses distances par rapport à l'ailleurs, mais il a été par ce dernier, refaçonné, au point que s'en est considérablement affadie la saveur du pays d'origine. Le voyageur est devenu l'homme de nulle part.

**

**

Le Roman d'un Spahi est avant tout le roman des synthèses impossibles. Les multiples jugements sur l'Afrique restent totalement contradictoires. L'union des races est vouée à l'échec. Echec aussi dans la recherche d'une patrie idéale. "Ubi bene, ibi patria" : l'exote, comme l'exilé n'est bien nulle part, ou feint de le croire pour éprouver plus fortement la différence. Il est un "dépaycé".

La brutalité de ces oppositions surprend : d'ordinaire, le roman exotique serait plutôt menacé de se transformer en roman "à l'eau de rose". Que déceler en elles ?

Sur le plan littéraire, elles mettent à nu la loi même du genre, sa condition d'existence. Sans le maintien sans cesse avivé, de la distance, de l'étrangeté, l'exotisme s'efface. De plus, LOTI donne un tableau d'une grande richesse, de l'Afrique, à des lecteurs pour qui elle est, totalement "terra incognita". Il n'est pas interdit de penser que, pour mettre en valeur la nouveauté de ce qu'il offre à son public, il a tendance à forcer les couleurs, à accentuer les contrastes.

Il n'est pas interdit non plus, de considérer une oeuvre littéraire comme un "document" historique : un tableau daté. Dans ce cas, c'est un diptyque : le roman de la présence française en Afrique et, par voie de conséquence, du choc des cultures.

Le premier point ne prend pas une grande importance dans l'oeuvre. Pour plusieurs raisons, probablement. LOTI est un soldat et, comme tel, respecte ses adversaires. On ne trouvera aucun mépris ni aucune bassesse dans les pages consacrées aux Doulich ou à Boubaka-Ségou et à son armée. La deuxième raison est que LOTI est très réservé sur les conquêtes coloniales de son pays (49). La dernière est que les limites de l'argumentation péjorative sont vite atteintes "Si ce continent est aussi noir que vous le dites, qu'allons-nous y faire ?".

Pour ce qui est du contact, du heurt des cultures, il est permis de penser que se trouvent dans ce texte non seulement le sentiment de LOTI, mais la vision qui comble l'attente de ses lecteurs, la bourgeoisie certes un peu snob, mais éclairée, du début du siècle. L'exotisme met, par définition, en présence, deux univers. Or le verdict est sans appel : à tous les niveaux, ils sont séparés d'une barrière infranchissable.

Tout se passe comme s'il y avait un glissement de la littérature à l'idéologie, du genre et de ses règles à la conviction : je peins l'étranger, donc l'étranger doit rester l'étranger.

**

**

NOTES

(1). Officier de Marine (Enseigne), LOTI a séjourné à Dakar et à Saint-Louis, d'octobre 1873 (il a 23 ans) à août 1874. Il a, depuis un certain temps déjà, pris l'habitude de tenir un journal. Il y puisera la matière du *Roman d'un Spahi* qui ne sera publié que six ans plus tard. A l'époque, LOTI n'a encore donné au public que deux oeuvres romanesques.

(2). Son essai sur l'exotisme, publié en 1978 (Fata Morgana, ed.) avait paru d'abord dans deux livraisons du "Mercure de France", en 1944, sous le titre "Notes sur l'exotisme". Le néologisme "exote", pourtant bien commode, ne s'est pas acclimaté.

(3). p.9. Toutes les références renvoient à l'édition "Presses Pocket" (1987)

(4). p.51 (5). p.112 - 113

(6). p.82 (7). p.115

(8). p.100 (9). p.106 (10). pp.97-98

(11). p.100 (12). p.100

(13). p.60 (14). p.62 (15). p.64

(16). p.99 (17). p.62 (18). p.62

(19). p.29 (20). p.50 (21). p.30

(22). p.50 (23). p.93

(24). Dans l'imagerie de cette oeuvre, les métis sont étrangement clairs, chromatiquement indécélables; Cora : "c'était une mulâtresse, disait-on, mais si blanche, qu'on eût dit une parisienne" (p.29); le fils de Jean : "l'enfant n'avait pas voulu du sang de sa mère, il était tout entier de celui de Jean; il était bronzé, mais blanc comme le spahi; il avait ses grands yeux profonds, il était beau comme lui" (p.163).

(25). p.36 (26). ch.35, p.63

(27). p.28 (28). pp.75-76 (29). p.10

(30). p.38 (31). p.42 (32). p.163

(33). p.25 (34). p.25

(35). p.102 (36)(37) p.80 (38). p.142

(39). p.132. Dans ce genre d'entreprise, personne sans doute, n'est allé aussi loin que LOTI lui-même, qui a installé, dans sa maison de Rochefort : une salle chinoise, une pagode japonaise, une mosquée (dont les colonnes avaient été achetées dans un édifice en démolition à Damas et introduite en France par des contrebandiers) et un salon Saint-Luis XVI pour sa femme, car elle avait, la pauvre, des goûts conventionnels.

(40). p.23 (41). p.24 (42). p.26

(44). p.121 (45). p.147

(46). Coutumes/Costumes, dans la littérature exotique, l'habit fait le moine, même pour celui qui le porte.

(47).p.148. (48).p.148

(49) En 1912, LOTI publie *Un pèlerin d'Angkor* et le dédicace à son ami Paul DOUMER, Homme politique, Ministre et finalement Président de la République. Il écrit dans cette page; " Je ne crois pas à l'avenir de nos lointaines conquêtes coloniales".

LA SEMIOTIQUE DE L'OBJET DANS LA NOUVELLE AL-TRAM

Docteur Mohamed Ould Boulciba

Cette étude porte sur les objets dans "al-tram" paru dans le recueil de nouvelles de Jamal al-gizani sous le titre Dikr ma gara publié aux éditions Dar al-masira en 1980.

Nous allons voir dans cette première partie quels sont les objets qui apparaissent, puis nous essaierons de les analyser en tant que fait de langage, tant il est vrai que l'objet est à la fois du monde et pris dans un texte.

I. Présentation des Objets

Avant tout il nous faut énoncer une définition de l'objet. Le petit Robert nous dit << chose solide ayant unité et indépendance et répondant à une certaine destination >>, mais si l'on suit Abraham A. Moles l'accent devra être mis sur le rôle de l'homme : << un élément du monde extérieur fabriqué par l'homme et que celui-ci peut prendre ou manipuler >>. C'est cette définition que nous avons suivie.

a) Certains objets ne semblent avoir d'autre fonction que celle de signifier le réel, tel que Barthes l'a exprimé : << supprimé de l'énonciation réaliste à titre de signifié de dénotation le réel y revient à titre de signifié de connotation; car dans le moment même où ces détails sont réputés dénoter directement le réel, ils ne font rien d'autre, sans le dire, que le signifier >>

Exemple: << La deuxième chaîne >> puisque la précision de la chaîne n'a aucune importance dans la fiction (page 35 ligne 1).

AL AHRAM (page 36 ligne 5)

AL-AHBAR (page 38 ligne 17)

AL-GUMHURIYA (page 39 ligne 9)

En tant que titres de journaux (non soulignés dans la nouvelle) existant vraiment, ils situent la nouvelle dans une période historique et sociale donnée.

Journaux et "télévision" appartiennent à la même famille d'objets, celle de l'information, ainsi : "Cassette" (page 46 ligne 10), "Haut parleur" (page 42 ligne 21). Ceux-ci ont une fonction de relais, ils transmettent une image.

"Les wagons" (page 38 ligne 4), les "petites chaises" (page 36 ligne 19), "les rails" (ligne 9 de la même page), les "nouveaux wagons" (ligne 11 page 38), tous ces objets appartiennent au domaine du tram ils en sont constitutifs

Toutes ces mentions d'objets font partie de discours indirects rapportés par le narrateur. Les descriptions sont éliminées, donc la narration n'est pas brisée (exemple : page 38 ligne 4) les phrases construites à la voix passive).

b) D'autres objets appartiennent au domaine de la décoration (le "décor" c'est-à-dire les qualités propres du lieu) " armure" (ligne 21.1 page 43) "trophée" (ligne 22 page 43).

Le "trophée" est décrit en cinq lignes; par la richesse de son matériau il n'a d'autre fonction que de s'exposer.

II. L'objet comme fait de langage

Nous allons voir le glissement du sens du mot al "tram"; c'est le seul objet qui revienne plusieurs fois dans le texte (on en trouve quatre-vingt-dix sept occurrences, titre inclus).

Pour mieux l'étudier nous avons divisé la nouvelle en séquences, ce qui nous a permis de suivre de près l'évolution et les transformations du signifié.

La première séquence va de (la page 35 ligne 1) à (la page 38 ligne 16).

Le glissement du sens du mot al "tram" :

"al-Tram" : le diminutif suggère une certaine familiarité à l'objet. Le fait qu'il constitue le titre de la nouvelle laisse prévoir de futures significations qui viendront définir et caractériser cet objet; d'ailleurs, l'article " al " rend cet objet défini.

"al-Tram" est d'abord une pensée d'un personnage (ligne 9 page 35). On voit donc que l'importance du l-tram grandit puisque le cercle des personnages qui s'intéressent à lui s'accroît. C'est le début d'une amplification, poursuivie page 36 ligne 7, par la reprise dans al-AHRAM du sujet.

Progressivement al-tram devient un sujet qui circule de la petite institution locale jusqu'au sommet de la hiérarchie (... "une généralisation due à une haute autorité..." (page 37 ligne 6)).

"al-Tram" (ligne 2 page 35) est utilisé comme complément de mon << association des amis du l-tram >>. Ce mot "al-Tram" qualifie une association et fonctionne comme nom propre.

Nous pouvons dire que c'est la fin d'une séquence (ligne 16 page 38) qui constitue l'exposition de l'intrigue de la nouvelle.

Dans la deuxième séquence, qui va de (la ligne 17 page 38) à la (ligne 11 page 41), "al-Tram" telqu'il est évoqué d'après l'enquête menée par le journal al-AHBAR, reflète un état de civilisation. Le l-tram concentre en lui-même toute l'ambiguïté de la société Egyptienne à un moment donné de son histoire.

En effet, ce moyen de transport puisqu'il vient de l'occident devrait, comme l'avion ou autre, provoquer une réaction d'individualisme, or il favorise les rapports sociaux et donc il reprend à son compte une tradition égyptienne de sociabilité (ligne 17-18-19 page 38).

D'autre part le al-Tram articule une vision du monde, ainsi que le prouve l'épisode des wagons qui rappelle le système social sur lequel est basée la société (page 40 ligne 4 et 10).

A la fin de cette séquence le mot "al-tram" a achevé sa double métamorphose : Il est à la base de la première révolution égyptienne et participe en tant qu'actant à la seconde. Double métamorphose donc, puisque venu de l'Occident il s'est retourné contre lui et a donc été complètement assimilé par la société égyptienne, et parce que de simple reflet de société il est devenu personnage (page 41 ligne 4-5-6).

Donc au début de la séquence le "l-tram" traduit un état de civilisation et une vision du monde et à la fin de cette séquence il participe à sa défense.

La troisième séquence va de (la page 41 ligne 12) à (la page 42 ligne 13). Elle commence lorsque le narrateur rapporte la parole des citoyens et se termine avant l'ellipse ("nous pouvons dire qu'après quelques jours" (ligne 14 page 42)).

Cette séquence reprend la première à un degré supérieur. En effet, de pensée, le mot "al-Tram" devient débat idéologique, c'est ce qui permet au narrateur de rapporter les paroles de personnages pendant leurs tâches quotidiennes et par là même d'esquisser un tableau de la société égyptienne (ligne 12-13-14 de la page 41).

Cette séquence met l'accent sur les contestataires du l-tram (ligne 18 page 41).

Par le champ lexical qui se réfère au l-tram, comme "l'affrontement", "les renseignements généraux" (ligne 9 page 42, "le travail secret" (page 42 ligne 11) et qui ont tous rapport au l-tram, il prend nettement une connotation politique.

La quatrième séquence va de (la page 42 ligne 14) à (la page 45 ligne 3). Ici al-tram devient fête (page 43 ligne 4), on a donc ici une synecdoque.

Le l-tram devient surnom (page 43 ligne 18), puis trophée (page 43 ligne 22). Le mot "al-Tram" tend vers le symbole, comme le suggère dès le début de la séquence le respect des chauffeurs pour les lignes destinées au l-tram (ligne 15 page 42).

L'idéologie du "l-tram" règne en maître sur toute la société (page 42 ligne 14) On peut se demander si la symbolisation du mot "al-tram" ne s'accompagne pas d'une certaine ironie. En effet la signification originelle de al-tram recule et ce qui est idolâtré dans le symbole est l'absence de l'objet (en tant que signifié). Tout le système semble donc être bâti sur un vide. Ce qui est burlesque est ce culte rendu à un mot objet si trivial.

L'analepse de (la page 43 ligne 13) contribue à la mythification du mot "al-tram" en ce que le vieil homme raconte les origines du l-tram. Celui-ci est aussi érigé en mythe parce que la cohésion nationale se crée autour de lui.

Par l'analepse le passé y participe.

Au bas de (la page 44 le mot "al-tram") est pris dans une série de questions touchant sa signification. La symbolisation et l'idéologie se précisent. Elles ne concernent pas le l-tram en soi mais en suggèrent un sens latent.

La cinquième séquence va de (la page 45 ligne 4 jusqu'à la fin.)

Le mot "al-tram" est ici parlé par : "le ministre de l'enseignement supérieur et moyen" (page 45 ligne 13), "les bureaux officiels" (page 45 ligne 22), un "écrivain" (page 46 ligne 3), "l'académie" (page 45 ligne 17), "un savant égyptien" (page 46 ligne 22), "la police" (page 47 ligne 6); c'est-à-dire par des figures d'autorité qui sont du côté du pouvoir, le l-tram est devenu une idéologie officielle.

Cette séquence comme les deux précédentes se termine sur des contestataires du l-tram (ligne 3 page 47).

Le dernier mot du texte est "al-tram", il finit donc avec le même mot par lequel il avait commencé, mais l'article al est tombé, il est érigé en nom propre : c'est le signe de sa puissance finale (page 47 ligne 11).

On peut donc constater par l'évolution du mot "tram" que celui-ci est la colonne vertébrale du texte, qu'il structure la nouvelle.

On peut noter une disproportion entre une analyse précise et réaliste de la manière dont agit une propagande et s'instaure une idée unique, et l'objet de cette propagande qui tend à faire basculer la nouvelle vers l'imaginaire. De ce déséquilibre naît la distanciation qui provoque une ironie critique.

(1) Cité dans : DUCHET (Claude), "Roman et objet" Europe n°485, 1969. p.174.

(2) BARTHES (Roland) "l'effet de réel"; Communication n°11, 1968.

(3) BUTOR (Michel) "l'espace du roman", dans Répertoire II, Paris, Minuit, Collection "Critique" 1962 p.45

OUVRAGES CONSULTÉS

- **BARTHES (Roland)** **Sémiotique de l'objet". L'aventure Sémiotique, Paris, le seuil, 1985.**
- **id** **Essais critiques, Paris, Le seuil, Collection "Points". 1964.**
- **id** **"L'effet du réel". Communication n°11, 1968.**
- **BUTOR (Michel)** **"L'espace du Roman", "Philosophie de l'ancublement", dans Répertoire II, Paris, Minuit, Collection "critique", 1962.**
- **DUCHET (Claude)** **"Roman et objet", Europe n°485, 1969.**
- **MORIN (Violette)** **"L'objet biographique" communications n° 13, 1969.**
- **VAN LIER (Henry)** **"Objet esthétique" Communications n° 13, 1969.**