



HAL
open science

Exil et identité dans l'oeuvre de Naïm Kattan

Eric Hocquette

► **To cite this version:**

Eric Hocquette. Exil et identité dans l'oeuvre de Naïm Kattan. Littératures. Université de Lille, 2019. Français. NNT : 2019LILUH038 . tel-02502358

HAL Id: tel-02502358

<https://theses.hal.science/tel-02502358v1>

Submitted on 9 Mar 2020

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

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

Université de Lille

École Doctorale
Sciences de l'Homme et de la Société

Année 2019

Thèse de Doctorat de l'Université de Lille

Spécialité : Langue et littérature hébraïques

Présentée et soutenue par

Eric HOCQUETTE

Le 11 octobre 2019.

Au Domaine Universitaire du Pont de Bois de Villeneuve-d'Ascq

Exil et identité dans l'œuvre de Naïm Kattan

Jury :

Rapporteurs :	Michele TAUBER	Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3.
	Guy DUGAS	Université de Montpellier 3.
Examineur :	Bruno BLANCKEMAN	Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3.

Directeur de thèse : Françoise SAQUER-SABIN

Laboratoire : CECILLE (Centre d'études en civilisations, langues et littératures étrangères).

Co-directeur : Jean-Christophe DELMEULE

Laboratoire : ALITHILA (Analyses littéraires et histoire de la langue).

Remerciements. page 6

Introduction. page 8

1 - Naïm Kattan : un parcours exceptionnel. page 14

- a) De l'enfance irakienne vers le grand froid canadien. page 14
- b) Une œuvre littéraire riche en tout point. page 23
 - I) Son style et son œuvre. page 23
 - II) Ses influences littéraires. page 24
 - 1. La littérature arabe.
 - 2. L'influence française et occidentale.
- c) Le choix du français. page 28

2 - Importance de la parole et des mots dans la pensée kattanienne. page 32

- a) L'amour des mots. page 32
- b) La puissance des mots. page 35
 - I) La parole dans la culture juive et arabo-musulmane. page 35
 - 1. La dualité divin-parole dans la culture orientale.
 - 2. La place de la parole dans le judaïsme.
 - i) La parole divine et le désert.
 - ii) La Tour de Babel.
 - iii) La Kabbale.
 - iv) La parole dans la culture arabo-musulmane et dans l'islam.
 - II) La parole-savoir et la parole-pouvoir. page 48
 - 1. Une force positive.
 - 2. Une puissance dangereuse et surhumaine.
- c) L'homme, un animal doué de langage. page 61
 - I) La parole comme marqueur identitaire. page 62
 - II) Le polyglottisme. page 68
 - 1. Une division de l'être.
 - 2. Une pluralité génératrice de force et enrichissante.

3- Naïm Kattan : L'écrivain psychologue du réel. page 75

- a) L'écrivain du présent et de la vie. page 75
- b) L'influence de l'Orient dans la conception kattanienne du temps. page 81
 - I) L'influence linguistique. page 81
 - II) L'influence cultuo-culturelle. page 83
- c) Le caractère psychologique de la littérature kattanienne et la théorie du masque. .. page 88
 - I) Les maux de l'incommunicabilité. page 88
 - II) Des personnages fragiles symptomatiques d'une société malade. page 91
 - III) La théorie du masque. page 95

4 - La question de l'identité et la notion d'exil chez Kattan. page 102

- a) Les raisons du mal-être. page 103
 - I) L'individualisme. page 103
 - II) Une société superficielle et matérialiste. page 108
 - III) La négligence du passé. page 112
 - IV) La crise identitaire et la difficile construction d'une identité.
 - 1. Qu'est-ce qu'une identité et comment la construit-on ?
 - 2. Difficulté de conservation d'une identité.
 - 3. De l'utilité de l'identité.
- b) L'exil et la notion de passage dans la pensée kattannienne. page 137
 - I) La notion d'exil et de passage à travers l'Histoire du peuple juif et du judaïsme. page 138
 - II) Les différentes formes d'exil et l'errance chez Naïm Kattan. page 144
- c) Le lien entre l'identité et le lieu. page 152

5 - La dualité chez Kattan. page 158

- a) La dualité dans la construction du livre. page 159
- b) La dualité/altérité dans l'intrigue. page 160
 - I) L'altérité. page 160
 - II) Le masculin et le féminin. page 167
 - 1. L'expérience personnelle de Naïm Kattan avec la dualité masculin/féminin.
 - 2. Les hommes et les femmes dans l'univers kattannien.
 - III) L'Amérique. page 179
- c) L'Orient et l'Occident. page 182
 - I) L'Irak d'avant 1951 ou l'expulsion du paradis terrestre. page 183
 - II) Orient-Occident : une relation complexe. page 185
 - 1. L'Orient : une construction artificielle et subjective de l'Occident.
 - 2. L'influence des Orientalistes sur les relations Occident-Orient et les apports méconnus (ou non reconnus) de l'Orient à l'Occident.
 - III) Le judaïsme et la Bible. page 198
 - 1. L'influence du judaïsme dans l'orientalisation de la littérature kattannienne.
 - 2. Des personnages bibliques.

6 – Universalité et cosmopolitisme. page 207

- a) Naïm Kattan et l'universalité. page 207
- b) L'utopique universalisme à la française. page 212
 - I) La France et la langue française symboles de l'universalisme. page 212
 - II) Un idéal pas si idéal. page 215
- c) L'universalité de Naïm Kattan remise en question ? page 221
 - I) L'interculturalisme. page 223
 - II) Le métis et la philosophie interculturelle. page 229
 - III) Le Brésil : terre de métissage. page 234
 - 1. Le paradis racial.

2. Une démocratie raciale de papier.

7 – L'influence d'Albert Camus et d'André Malraux dans l'écriture kattanienne page 244

a) L'absurdité camusienne et l'idée de révolte dans l'œuvre de Naïm Kattan. page 244

b) La révolte et le rapport à l'Autre dans l'œuvre d'André Malraux. page 249

I) L'univers malrussien – un monde d'action et de révolte. page 250

II) La fraternité et la place de l'homme. page 253

Conclusion générale. page 258

Annexe. page 264

Bibliographie. page 266

Remerciements.

Ce modeste ouvrage qui s'offre à vous aujourd'hui est le résultat de plusieurs années de travail, de plusieurs centaines d'heures de travail. Des heures (souvent nocturnes) de réflexion et d'écriture qui m'ont certes demandé quelques sacrifices, mais qui m'ont grandement enrichi en de nombreux points. Je n'aurais jamais pu réaliser ce projet, qui me tenait véritablement à cœur, sans certaines qualités humaines, sans une certaine force de caractère. Certes, comme je l'aborde en partie dans mon travail, nous sommes ce que nous sommes par les choix que nous faisons, par nos différentes rencontres. Mais avant de devenir autonome, d'en arriver à prendre nos propres décisions, ce sont bien évidemment les membres du cercle familial qui nous aident à nous construire, à nous déterminer en tant qu'homme ou femme. C'est pour cela que je souhaite dédier ma thèse à mon père et ma mère, Albert et Dorothee, et à mon frère Julien que j'aime de tout mon cœur. Ils sont ma famille, mon sang, mes racines. Je leur serai éternellement reconnaissant de tout ce qu'ils m'ont apporté, et ce qu'ils m'apportent encore aujourd'hui.

Mes choix professionnels m'ont éloigné de cette famille qui m'est si chère, ont fait de moi un nomade, mais j'ai eu la chance de rencontrer des gens merveilleux que je considère comme étant ma deuxième famille : Audrey, Aurélie, Btisssem, Florian, Jean-François, Joël, Karima, Khalid, Mustapha, Nabil, Sabrina, Sandra, Sarah, Shlomi, Sylvie, j'ai l'immense chance de vous connaître, et même si, pour certains d'entre vous, la vie nous a séparés géographiquement parlant, vous resterez à jamais cette seconde famille qui m'est précieuse. A vous aussi je dédie donc ce travail et je profite de ce moment si particulier pour moi pour vous saluer, vous remercier de tout ce que vous avez fait pour moi. Jamais je ne vous oublierai.

C'est avec une vive émotion que je rédige ces quelques lignes de remerciements qui s'avèrent plus que nécessaires, car ce travail n'est pas, selon moi, l'œuvre d'un seul homme. Je n'ai été finalement que le simple penseur et rédacteur de cet écrit. Je n'aurais pu arriver à un tel résultat sans le soutien inconditionnel, les conseils et les encouragements de proches, amis, collègues et autres que je tenais tout particulièrement à remercier ici. Et je commencerai tout naturellement à remercier très chaleureusement mes cotuteurs, Mme Saquer-Sabin et M. Delmeule, tous les deux enseignants à l'université de Lille 3. Ils ont toujours été là pour moi malgré la distance physique qui nous sépare, et à la vue du résultat de ces années de travail, je mesure la chance que j'ai eue de les avoir auprès de moi. Un soutien pédagogique sans faille dans lequel je souhaite également intégrer Mme Avran, ancienne enseignante à l'université Lille 3, qui a joué un rôle essentiel dans les prémices, la genèse de ce projet littéraire qui voit aujourd'hui le jour. A tous les trois, sachez que je vous serai infiniment reconnaissant pour ce que vous m'avez permis de réaliser.

Pour ceux qui ne le savent pas, un doctorat ne se résume pas uniquement à la rédaction d'une thèse. Le travail demandé aux jeunes chercheurs est énorme, et je pense, en toute modestie, que le mot est faible. Pour parvenir à valider les différents modules afférents à cette dernière étape universitaire, j'ai eu la chance de rencontrer des personnes formidables, d'une serviabilité extrême qui, par leurs expériences professionnelles dans différents domaines, m'ont apporté de précieux conseils. Il est donc de mon devoir, par reconnaissance pour ce qu'ils ont fait pour moi, de les saluer eux aussi et de les remercier chaleureusement : Mme Dali et M. Jaffar un immense merci à vous deux. Je n'oublie pas non plus mon « jury d'experts » – comme j'aime à les appeler – qui m'ont eux aussi soutenu, encouragé, conseillé et qui m'ont aidé à me préparer pour des échéances intermédiaires importantes au cours de ce cursus : Claire-Marie, Clémentine, Franck et Mélanie, un grand merci à vous aussi.

L'achèvement de mon parcours universitaire, je le dois aussi en grande partie à l'appui que j'ai reçu de ma hiérarchie. Tous les étudiants vous diront que concilier vie universitaire et vie professionnelle n'est pas toujours chose aisée. Pour ma part, j'ai eu la chance d'avoir des chefs plus que compréhensifs qui, en plus de me faciliter la tâche en me permettant de me rendre aux différents rendez-vous obligatoires qui ponctuent le cursus de doctorat, m'ont eux aussi soutenu et encouragé. Une telle aide et un tel soutien ne peuvent s'oublier si facilement, et c'est tout naturellement et du fond du cœur que je tenais à vous citer dans ces quelques lignes en guise de remerciements : merci à vous M. Théau, Mme Perrot, M. Jaeg et M. Taoufik.

Je tenais aussi à remercier du fond du cœur M. Kattan et son épouse, que je salue chaleureusement, qui m'ont ouvert les portes de leur maison, et qui m'ont accueilli à plusieurs reprises au cours de mes années de recherche. Je suis conscient de la chance que j'ai eue de pouvoir m'entretenir avec l'homme sur lequel j'ai travaillé, échanger avec lui (et j'espère pouvoir continuer de le faire par la suite), et qui m'a aussi fortement encouragé à poursuivre mes travaux. Mille mercis à vous monsieur.

Je tenais aussi à profiter de cette occasion qui se présente à moi aujourd'hui pour saluer une personne qui compte beaucoup à mes yeux dans le sens où elle a fortement contribué à ma construction intellectuelle. Mme Saliba, il y a indéniablement une partie de vous, et du savoir que vous m'avez transmis dans ces quelques centaines de pages. Vous êtes pour moi une grande dame, et je ne pouvais pas ne pas vous citer ici et vous remercier pour tout.

Introduction.

Après l'obtention de ma licence d'hébreu à l'Inalco (Paris), je ressentais le besoin de poursuivre mes études, par amour de la langue, et surtout, par goût de la culture hébraïque. Ma situation professionnelle ne me permettait pas de continuer mes études par correspondance à l'Institut Inalco, mais mon envie était tellement forte que je ne pouvais me résoudre à abandonner aussi facilement. J'ai donc cherché une université qui puisse m'accueillir et me permettre d'assouvir ma soif de connaissances. C'est ainsi que je suis arrivé à l'Université Lille III. Au cours de ces deux années de master au laboratoire CECILLE (Centre d'Études en Civilisations, Langues et Lettres Étrangères), j'ai pu approfondir mes connaissances sur le monde juif, un monde aussi vaste que riche en termes de diversité. Pour le choix de mon premier mémoire, j'aspirais plus à des thématiques à caractère sociologique. Cependant, Mme Saquer-Sabin et Mme Avran, professeures d'études hébraïques au département, en avaient décidé autrement ; c'est vers la littérature qu'elles m'ont toutes les deux poussé. Un domaine avec lequel je n'avais pas spécialement d'affinités, et avec lequel j'avais coupé tout lien depuis mes années lycée. Sous leur direction, j'ai repris goût à la lecture en plus de découvrir la littérature israélienne qui m'était jusqu'ici inconnue, et j'ai donc rédigé deux mémoires à caractère littéraire : *Le Personnage du juif oriental dans la littérature et le cinéma israélien*, et *La Notion de grand Israël et la place de Jérusalem dans la littérature israélienne*.

Une fois l'obtention de mon Master, l'envie de poursuivre mes études et de terminer un cursus entamé quelques années auparavant était toujours aussi forte. J'étais également poussé par une pressante envie d'écrire, envie toujours aussi intense aujourd'hui. Je ne pouvais donc pas m'arrêter en plein chemin. D'où mon inscription en doctorat. Pour le choix de sujet de thèse, j'avais envie d'associer à cet univers israélo-juif que j'avais appris à connaître durant ma période universitaire à une autre partie de mon bagage culturel et linguistique : le monde arabo-musulman. Je voulais faire cohabiter ces deux univers dans mes travaux de recherches, des univers qui, dans l'esprit collectif, apparaissent souvent comme incompatibles. Une position qui s'explique par les conflits et les tensions qui frappent la région du Proche-Orient depuis presque un siècle et qui perdurent encore aujourd'hui, alors qu'ils ne sont en réalité pas si éloignés que cela l'un de l'autre sur les plans culturel, linguistique et historique. D'où cette volonté de trouver à tout prix un compromis ; il me fallait trouver un auteur qui ait cette double culture, qui soit traversé par ces deux cultures pour appuyer le point de vue que j'avais sur cette relation si particulière entre les Juifs et le monde arabo-musulman.

Mes premières recherches sur cet auteur biculturel m'orientaient bien souvent sur les mêmes auteurs relativement bien connus du public israélien et/ou français comme Shimon Ballas¹, Sami

¹ Shimon Ballas (né en 1930 à Bagdad) : on compte parmi ses œuvres *Ha-Ma'abarah* (1964) premier livre écrit en hébreu par un immigrant juif irakien, *Ba-ir ha-takhtit* (1979), *Kheder na'oul* (1980), *Khoref akharon* (1984), *Ha-yoresh* (1987), *Lo bimekomah* (1994). Les personnages principaux des œuvres de Ballas souffrent souvent d'aliénation, ils sont seuls, isolés, en dehors de leurs familles. Dans ses écrits, Ballas explore l'exil comme métaphore de l'aliénation.

Michael² ou bien Ronit Matalon³. Beaucoup d'entre eux avaient pour particularité d'être ou d'avoir des origines irakiennes. Je me suis donc renseigné sur la communauté juive irakienne en lisant notamment l'essai de Nancy E. Berg *Exile from exile – Israeli writers from Iraq*⁴. Un nom peu cité jusqu'ici lors de mes recherches attira mon attention : Naïm Kattan. Les premières lectures que j'ai pu faire de cet auteur montrent l'incroyable modernité des thèmes abordés, dont un grand nombre traitent de sujets d'actualité parfois brûlants, tant en France que dans le monde. Malgré une reconnaissance indéniable de ses pairs canadiens, la modernité des thèmes traités dans ses écrits (immigration, remise en cause du statut juridique de la famille ...), thèmes qui touchent ou ont touché récemment la France, Naïm Kattan demeure un illustre inconnu pour le lecteur français. Seuls les spécialistes de littérature canadienne connaissent la richesse de son œuvre. On ne trouve en France quasiment aucun article, aucune revue ou étude qui étudient réellement son travail⁵. Seule Simone Douek⁶ a réalisé des entretiens qu'elle a publiés par la suite⁷. C'est aussi pour cela que j'ai décidé de travailler sur l'œuvre de Naïm Kattan et d'en exposer dans cette thèse les principales thématiques.

Comme la plupart des écrivains, Naïm Kattan est un véritable amoureux des mots. Un amour du verbe, des mots qui transpire à travers ses différents écrits. On retrouve chez l'écrivain un immense respect pour le langage qui a perdu, selon lui et d'autres penseurs, de son prestige, nos sociétés – en particulier les sociétés occidentales – faisant la part belle à l'image. L'intellectuel aime à rappeler à ses lecteurs et aux personnes qu'il rencontre la puissance du verbe en évoquant notamment la création du monde en sept jours par Dieu, une création qui s'est réalisée non par une action manuelle, mais par le simple biais de la parole. Depuis des temps très anciens, les mots sont considérés comme étant détenteurs d'une force, d'une puissance de l'ordre du divin. Encore aujourd'hui, le langage et les mots demeurent auréolés d'une certaine puissance, certes moins mystique, dans la mesure où ils sont une arme capable de rassembler des foules, provoquer des changements, voire amener à des révolutions. Une arme qui peut cependant se révéler être à double

² Sami Michael (né en 1926 à Bagdad) : auteur israélien, il adhère très tôt au parti communiste irakien, son activisme lui a valu une condamnation à la pendaison. Mais en fuyant par l'Iran, il a réussi à se sauver et à rejoindre Israël. Auteur de nombreux ouvrages parmi lesquels *Shavim ve-Shavim Yoter* (1974), *Khofen shel 'Arafel* (1979), *Khatsotsrah ba-Wadi* (1987), *Yonim be-Trafalgar* (2005), il reçut de nombreuses récompenses.

³ Ronit Matalon (1959 – 2017) : écrivain et essayiste israélienne d'origine égyptienne, elle est souvent associée de par ses écrits à sa consœur Jacqueline Shohet Kahanoff, elle-même d'origine égyptienne. Les deux femmes évoquaient dans leurs écrits respectifs une certaine nostalgie quant à un Levant cosmopolite disparu avec la montée des nationalismes. Farouche opposante à l'occupation de la Cisjordanie, elle fut très critique envers la politique et la société israélienne, assimilant cette dernière à la société sud-africaine de l'époque de l'Apartheid. Parmi ses ouvrages, on peut citer *Kol tsé'adinu* (2009) qui reçut le prix Bernstein l'année de sa publication, *Zarim ba-bait* (1992), *Sarah, Sarah* (roman évoquant le sort fait aux populations palestiniennes – 2000) ou encore son dernier roman *Veha-kalah sagrah et ha-delet* (2016) qui reçut le prix Brenner en 2017 à la veille de sa mort.

⁴ Nancy E. Berg, *Exile from exile – Israeli Writers from Iraq*, New York, State University of New York press, 1996, 156 pages.

⁵ En recherchant sur le site *thèses.fr* qui répertorie les thèses de doctorat en préparation et soutenues en France depuis 1985, seules deux thèses (dont une seule soutenue à ce jour) font référence à Naïm Kattan, mais non pas en tant que sujet central, mais plutôt sur un point particulier de son œuvre qui est lui-même mis en comparaison à celui d'autres auteurs.

⁶ Simone Douek : auteur de documentaires radiophoniques dans les domaines de l'Art, du cinéma ou de la littérature. Elle a travaillé pour des radios telles que France Culture ou Radio France, et a été élue présidente de la SNAC (Syndicat National des Auteurs et des Compositeurs) en 2013.

⁷ Simone Douek, *Naïm Kattan, l'écrivain du passage*, Éditions Hurtubise, octobre 2002, 155 pages.

tranchant, pouvant être aussi bien positive que négative en fonction de l'utilisation que l'on veut en faire. Mais aussi du but recherché.

Dans la pensée kattannienne, l'importance du langage se retrouve aussi dans le fait qu'il constitue l'un des éléments définissant l'Homme, un élément qui le singularise, non seulement par rapport aux autres créatures vivantes, mais aussi vis-à-vis de ses congénères. En effet, dès lors qu'il ouvre la bouche et que quelques mots en sortent, l'homme permet à Autrui de le définir. Lien intéressant que cette relation entre la langue et l'identité, qui pose entre autres la problématique des personnes bilingues, des polyglottes de naissance ou par choix : qu'en est-il de ces personnes (comme Naïm Kattan) qui ont fait le choix de vivre, de s'exprimer dans une autre langue ? Ont-elles perdu leur identité première ou bien ont-elles apporté dans leur nouvelle langue un peu de leur langue maternelle, et donc un peu de leur identité originelle influençant par là même la langue et la culture d'accueil ? Doit-on abandonner sa langue d'origine pour la langue d'accueil au risque de se perdre identitairement parlant ? Sur ce dernier point, quelques Juifs irakiens au parcours personnel proche de celui de Naïm Kattan ont été confrontés à cette problématique à leur arrivée en Israël, comme l'expose Nancy E. Berg dans son essai⁸. Certains ont choisi l'hébreu alors que d'autres sont restés accrochés à leur langue maternelle. On constate que les auteurs hébréophones ont un regard sur leur présent et leur passé plutôt critique, alors que les auteurs arabophones vivent plus volontiers dans une forme de nostalgie quant à leur vie passée en Irak.

On constate à la lecture des ouvrages de Naïm Kattan et des différents entretiens qu'il a pu donner que ce dernier n'entre pas véritablement dans la logique présentée par Nancy E. Berg, mais qu'il présente au contraire une troisième voie ; il nous apparaît indéniable, comme nous allons le montrer au cours de cette thèse, que l'intellectuel d'origine irakienne, qui a fait le choix de la langue française comme langue d'expression, est un écrivain du présent. Il semble en effet se refuser à toute forme de nostalgie, contrairement à des écrivains juifs irakiens au parcours personnel quasi similaire comme Samir Naqqash⁹ ou Yitzak Bar-Moshe¹⁰ qui ont fait le choix de continuer à écrire en arabe une fois arrivés en Israël. Mais l'approche que Naïm Kattan fait de ce temps est tout autre que celle de ses homologues irako-israéliens hébréophones. Nous pourrions voir que cette

⁸ Voir notamment le chapitre 4 *The Choice of Languages*, p. 43 – 66.

⁹ Samir Naqqash (1938 – 2004) : né à Bagdad, il commence à écrire dès l'âge de 6 ans. A 13 ans, il est obligé de quitter son Iraq natal pour partir avec toute sa famille en Israël. Il a persisté et s'est battu pour conserver son nom d'origine qu'il ne voulut jamais hébraïser, et sa langue, l'arabe irakien parlé dans la communauté juive de Bagdad. Il se plaisait à répéter : « J'étais juif irakien en Irak, je suis juif irakien en Israël ». Et c'est dans ce même arabe irakien que Naqqash faisait parler ses personnages. Parmi ses différents ouvrages, on peut citer *Ana wa-haoula wa-al-fisam : majmou'at qisas 'iraqiyah* (1978 – *Moi, eux et la schyzophrénie : recueil d'histoires irakiennes* en français), *hikaya koul zaman wa makan* (1978 - *Histoires de toujours et de partout* en français) et son dernier roman *Shlomo le kurde, moi et le temps* (2003).

¹⁰ Yitzak Bar-Moshe (1927 – 2003) : né à Bagdad, il émigra aussi en 1950 en Israël après la décision des autorités irakiennes d'expulser les Juifs du pays. En 1958, il commence à travailler pour la branche arabe de l'Autorité de radiodiffusion. Il fonda en 1968 le quotidien arabe *Al Anba* qui fut publié pendant deux ans. Diplomate, il occupera le poste de conseiller de presse à l'ambassade d'Israël au Caire entre 1989 et 1991.

En ce qui concerne ses ouvrages, parmi lesquels on peut citer *Al-khourouj min al-'Iraq* (1975 – *Sortie d'Irak* en français), *Bayt fi Baghdad* (1983 – *Une maison à Bagdad* en français), ou encore *Ayyam fi Baghdad* (1988 – *Des jours à Bagdad* en français), on constate qu'il a tenté de traiter des questions universelles de l'existence et de la réalité. Comme on peut le constater avec ces trois exemples, il a fait le choix d'implanter de manière générale ses personnages dans l'Irak des années 30-40, dans un contexte familial. Il y dépeint l'homme comme étant un être misérable et anéanti à cause de ses limites et ses incapacités.

conception particulière du présent est fortement influencée par sa culture d'origine tant sur le plan linguistique que culturel ou cultuel.

Cette approche singulière du temps présent chez Naïm Kattan n'exclut cependant pas une certaine critique des sociétés dites modernes et des individus qui les composent de la part de l'auteur. Ce dernier fait le constat d'une dégradation de la communication entre individus qui provoque de graves troubles psychologiques, voire identitaires. Une situation que l'on retrouve en filigrane tout au long de ses œuvres. Selon l'auteur de Montréal, cette incommunicabilité inter-individuelle trouve son origine, entre autres, dans la prédominance d'une certaine hypocrisie au sein de ces sociétés, une hypocrisie qui pousse les hommes et les femmes à mentir aux autres, mais aussi à soi-même, dans le seul but de ne pas être exclus de leur groupe social. Une logique que nous avons qualifiée de théorie du masque et que nous développerons également par la suite. Le port du masque n'est pas la seule raison de cette incommunicabilité et de ce mal-être grandissant au sein de nos sociétés. L'individualisme, la globalisation et le matérialisme, ainsi que la négligence du passé sont tout autant de maux qui provoquent cette situation dramatique décrite par l'écrivain irako-canadien, à laquelle s'ajoute, comme nous venons d'y faire référence, une crise d'ordre identitaire. Cette thématique de l'identité est incontestablement l'un des deux sujets centraux de la pensée kattanienne ; au cours de ses différents écrits, Naïm Kattan aborde cette problématique sous tous les angles. Un sujet récurrent que l'on retrouve dans ses essais, mais également au travers des (més)aventures de ses personnages qui sont, pour beaucoup, dans une remise en question identitaire, se posant ces sempiternelles questions : qui suis-je ? Que/qui suis-je par rapport à l'autre ? Où est ma place dans ce monde ?

Le deuxième sujet central de la pensée kattanienne, qui apparaît comme une notion indissociable de la question identitaire, n'est autre que l'exil. Une question brûlante et récurrente aujourd'hui, notamment avec ce phénomène migratoire que connaît l'Europe depuis quelques années. Naïm Kattan, c'est la figure de l'écrivain migrant, l'écrivain exilé, ou, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Simone Douek, l'écrivain du passage. Son histoire personnelle est en effet elle-même un long voyage qui commença par un exil forcé pour s'achever (définitivement ?) au Canada. Certes, il n'est pas le seul à connaître cette situation, il n'est ni le premier, et ne sera pas le dernier. Comme d'autres avant lui, Naïm Kattan a utilisé cette connaissance personnelle de l'exil, à laquelle s'ajoute une connaissance historico-religieuse en tant que juif, pour en faire, comme nous l'avons dit, l'un de ses thèmes de prédilection. La notion de voyage et toutes les formes qui y sont plus ou moins apparentées (migration, exil, bilinguisme et polyglottisme) occupe avec la question de l'identité une grande place et transparaît dans tous ses ouvrages. Le voyage, l'exil apparaissent bien évidemment sous sa forme première, c'est-à-dire un déplacement physique forcé ou consenti. Mais dans la littérature kattanienne, il peut également prendre des formes plus subtiles, plus abstraites, voire plus psychologiques. La question sera de savoir s'il aborde cette problématique de façon négative dans une posture nostalgique ou bien s'il la traite sous un angle plus positif comme la présentent certains écrivains ou intellectuels comme Nazir Hamad dans *La Langue et la frontière*¹¹ pour qui l'exil peut s'avérer être un plus, une force pour un individu. Cette analyse de l'exil à visage multiple dans la pensée kattanienne nous ramènera à ce lien si particulier qui unit les notions d'identité et de lieu.

Fait remarquable dans l'écriture kattanienne, c'est cet usage que je qualifie de quasi-obsessionnel de la dualité. La vie de l'écrivain est elle-même empreinte de cette dualité comme en

¹¹ Nazir Hamad, *La Langue et la frontière : double culture et polyglottisme*, Paris, Éditions Denoël, 2004, 194 pages.

témoigne son choix (conscient ou non) de vivre dans un pays traversé par la dualité francophone/anglophone. La dualité est présente partout dans la littérature kattanienne, que ce soit sous une forme explicite (dualité des personnages, rapport avec l'autre, relation entre le masculin et le féminin, relation Orient/Occident ...), mais également sous une forme plus implicite (structure même d'une œuvre, structure d'un chapitre, alternance passé/présent ...). Comment comprendre cette quasi-obsession de mettre en avant une dualité ? Que se cache-t-il derrière cette dualité toujours mise en avant par l'auteur ? On verra au cours de cette thèse que Naïm Kattan joue plus un rôle de rassembleur, cherche à construire des ponts entre les individus qui passent au-dessus des concepts d'origines, de religions, de cultures. Il passe outre les différences et tente de montrer qu'elles ne sont pas des handicaps au bonheur, mais un atout, une richesse.

Le caractère duel de la vie de l'auteur nous amènera également à nous pencher sur les liens de ce dernier avec l'Orient : lui, qui vit désormais en « extrême Occident », conserve-t-il toujours un lien particulier avec son Orient natal au point de le faire transparaître dans son œuvre comme l'affirme Abdul Kader El Janabi¹² ? Et si oui, sous quelles formes ?

On aura pu le comprendre après ces quelques lignes, l'homme et les relations humaines sont au cœur de la pensée kattanienne, l'auteur prônant un vivre ensemble dans lequel les différences ne seraient plus considérées comme des obstacles cloisonnant les différents groupes ethno-culturels, mais plutôt comme une force créatrice bénéficiant à tous. En lisant les écrits de Naïm Kattan, le modèle culturel qui correspondrait le mieux à cette aspiration ne serait autre que l'universalisme à la française. Un modèle qui revient souvent dans ses propos sous des formes élogieuses. Mes recherches m'ont permis de comprendre l'origine de cette admiration pour le modèle sociétal français, des origines à nouveau culturo-culturelles. Mais cela m'a également poussé à me poser la question de la compatibilité entre la définition de l'universalisme à la française et les positions de l'écrivain de Montréal, décelant dans ces recherches une certaine dissonance. Une remise en question qui nécessitait dès lors de repositionner l'auteur quant à son modèle sociétal.

Mon travail devait à l'origine s'arrêter sur le point précédent, mais au cours de mes lectures et recherches, une dernière interrogation nécessitait d'être soulevée et analysée ; l'admiration quasi-inconditionnelle de l'auteur pour André Malraux et l'éloge de l'essai d'Albert Camus *Le Mythe de Sisyphe* dans son deuxième roman autobiographique *Les Fruits arrachés*¹³ m'ont poussé à revoir l'œuvre de Naïm Kattan sous le prisme de ces deux auteurs. L'objectif de cette dernière partie sera de montrer l'influence malrussienne et camusienne sur l'écriture et les thématiques de Naïm Kattan.

L'œuvre de Naïm Kattan est très riche et très diversifiée ; romans, essais, nouvelles, pièces de théâtre, sans compter les articles de presse et entretiens. Face à cette extrême diversité, j'ai décidé de me concentrer essentiellement sur les ouvrages « principaux » ainsi que tous ceux qui abordaient les thématiques que je compte développer dans les différents chapitres. Parmi mes choix bibliographiques, les trois livres autobiographies (*Adieu Babylone*¹⁴, *Les Fruits arrachés*, et *La*

¹² Simone Douek, *op. cit.*, p. 89 – 90.

¹³ Naïm Kattan, *Les Fruits arrachés*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1981, 230 pages.

¹⁴ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un Juif d'Irak*, Paris, Éditions Albin Michel, 2003, 307 pages, première édition en 1975.

*Fiancée promise*¹⁵), ainsi que les deux livres d'entretiens de Sophie Jama¹⁶ et de Simone Douek apparaissaient comme essentiels pour mieux connaître l'auteur, son parcours personnel, intellectuel et ses positions. Ayant de très bonnes connaissances en arabe, j'ai voulu aussi me procurer les premiers textes écrits par l'auteur, ceux de l'époque où il vivait en Irak. Les sujets évoqués dans ces premières productions littéraires, peu connues si ce n'est du public irakien des années 30 – 40, auraient permis de dresser un tableau évolutif de la pensée kattanienne à partir de son alpha originel. Mais mes recherches sur Internet en vue de les retrouver furent infructueuses. J'ai donc essayé de contacter M. Naïm Kattan par le biais du journal québécois pour lequel il travaille afin qu'il m'aide à les retrouver. Cette prise de contact m'a permis de le rencontrer à Paris. Malheureusement, M. Kattan m'a avoué que lui-même ne possédait pas/plus de copie de ces/ses écrits.

L'analyse des essais me permettra de cadrer le point de vue de l'auteur sur les différents concepts qui seront développés dans cette thèse. Je les mettrai en comparaison avec des intellectuels qui partagent plus ou moins ses points de vue, sans pour autant oublier les « opposants », les détracteurs idéologiques du mode de pensée de Naïm Kattan. L'objectif de mon travail n'est pas de faire un éloge pompeux de la pensée kattanienne, mais de présenter le travail d'un auteur prolifique peu connu, voire inconnu du public français, et de voir ce qu'il peut apporter comme nouveauté en termes de point de vue sur des thématiques de sciences humaines. Les romans et les nouvelles, à travers l'analyse des personnages, l'aspect spatial ou encore la construction temporelle des ouvrages, serviront d'illustrations aux différentes définitions que nous aurons pu formuler découlant de l'analyse des essais. Le choix de se cantonner aux seuls romans et nouvelles résulte de la position de l'auteur quant à son envie de raconter l'homme et la vie, une position qui fait écho à la citation de Julien Green¹⁷ qui affirmait que « la vie est un roman qui a besoin d'être récrit »¹⁸.

Un doctorat, pourquoi et pour quoi faire ?

Les premières recherches faites en vue de mener à bien cette thèse m'ont permis de cerner et comprendre en partie la pensée de l'auteur, une pensée positive et humaniste qui vise à rassembler les hommes de tout horizon. L'obtention de ce doctorat serait pour moi la première étape d'une carrière d'écrivain et de chercheur qui aura pour credo, comme le fait Naïm Kattan, de rapprocher les parties antagonistes en les invitant au dialogue, aider à une meilleure compréhension mutuelle entre les trois différentes communautés humaines pour un mieux vivre-ensemble.

¹⁵ Naïm Kattan, *La Fiancée promise*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1983, 231 pages.

¹⁶ Sophie Jama, *Entretiens avec Naïm Kattan*, Montréal, Éditions Liber, 2005, 243 pages.

¹⁷ Julien Green (1900 – 1998) : écrivain américain de langue française, il est l'un des rares auteurs à avoir été publié de son vivant dans la collection *La Pléiade*. Il est également le premier étranger à être élu à l'Académie française en 1971.

¹⁸ Julien Green, *The Apprentice Psychiatrist*, in *University of Virginia Magazine*, 63, Mai 1920, p. 334-46.

1 - Naïm Kattan : un parcours exceptionnel.

Les qualificatifs manquent rapidement quand on retrace le parcours personnel, professionnel et littéraire de Naïm Kattan : atypique, talentueux, exceptionnel, extraordinaire dans tous les sens du terme. C'est, entre autres, ce que l'on pourrait dire lorsque l'on évoque le nom de cet intellectuel canadien, surtout connu en France pour son roman autobiographique *Adieu Babylone*. Cette œuvre rédigée en 1975 retrace la jeunesse de ce garçon, issu d'une famille juive modeste, né à Bagdad en 1928 et qui grandira pour devenir un jeune homme fier de son pays, de ses origines, de sa langue. Mais qui sera également un amoureux inconditionnel de son nouveau pays d'adoption, le Canada, amoureux des mots, de la littérature tant arabe qu'occidentale, et un fervent défenseur de la littérature française et francophone.

a) De l'enfance irakienne vers le grand froid canadien.

Comme nous venons de le dire, Naïm Kattan est né en Irak, à Bagdad. L'évocation de ces deux noms nous oblige à nous attarder un peu sur cette partie du monde, sur son Histoire, et sur les civilisations qui s'y sont succédées. Mais également sur la relation particulière, privilégiée entre cette région et le peuple hébreu. La relation entre les Juifs et cette région est, en effet, très ancienne. D'après le récit biblique, Abraham est originaire de cette région (Ur). C'est suite à une injonction divine qu'il prendra la direction de la Terre Sainte pour y établir le peuple élu. Par la suite, la communauté juive fera un retour en masse en Mésopotamie au VI^{ème} siècle avant notre ère, un retour forcé qui fait suite à la double prise de Jérusalem par Nabuchodonosor II en -597 et en -586. On retrouve dans le *Livre des Rois* une description de cette période : le prophète Jérémie y relate en effet les deux prises successives de la ville par le roi babylonien qui se terminera par la destruction de la ville, ainsi que de son temple. Mais il décrit également la déportation massive de ses habitants en Mésopotamie. Cet épisode fera de la communauté juive de Babylone la plus ancienne diaspora juive. Les Juifs de Babylone devront attendre la prise de Babylone par le roi perse Cyrus en -539 qui permettra au peuple hébreu de recouvrer la liberté. Il leur permettra aussi de pouvoir rebâtir la ville de Jérusalem et son temple en signant le fameux édit qui porte son nom. Cependant, l'ensemble de la communauté juive de Mésopotamie ne prendra pas le chemin du retour tant espéré, et décidera de rester dans la région.

Cette partie du monde est sans aucun doute le carrefour du monde antique, et le restera durant de nombreux siècles. Tour à tour, les peuples y sont venus, s'y sont installés en chassant d'autres avec plus ou moins de mansuétude pour les populations autochtones (Babyloniens, Perses, Arabes, Mongols, Turcs), ou bien l'ont occupée en y imposant leur culture et civilisation (Occidentaux, et en particulier les Anglais). Mais malgré toutes les invasions, les famines, les violences et les massacres à l'encontre des populations locales, la communauté juive de Mésopotamie a su s'adapter et survivre, se maintenir sur cette terre qu'elle considérait désormais comme étant la sienne jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle.

La diaspora juive de Mésopotamie occupe une place importante dans le monde juif et dans la religion tant elle a apporté à l'ensemble de la communauté en Israël, mais également aux autres diasporas disséminées à travers le globe, au niveau religieux en l'enrichissant, mais aussi à travers sa position d'autorité en la matière durant plusieurs siècles. On peut ainsi rappeler que ce sont les

érudits et religieux de Babylone qui sont à l'origine du Talmud de Babylone qui est le talmud le plus étudié, bien plus que le *Talmud* de Jérusalem. Les *Gueonim*¹⁹ de Babylone (Soura et Pumbedita) seront LA référence pour la communauté juive vivant en diaspora de -589 à 1038, et demeureront les plus influents jusqu'à l'avènement des écoles de pensées espagnoles. Elles recevaient des questions venant de toutes les communautés d'Israël ou de la diaspora juive, questions relatives au rite, des questions théologiques, sur la Bible ou le *Talmud*. Les sages y répondaient sous forme de *responsa*²⁰ ce qui permit ainsi l'élaboration de la *Halakhah*²¹. De grands noms sont associés à cette autorité spirituelle tel Hillel le Babylonien²² ou bien Saadia ben Joseph²³. D'autres écrits importants pour le judaïsme virent le jour dans les académies babyloniennes, tel le *Targum d'Onkelos* (traduction du Pentateuque et des Prophètes en judéo-araméen), ou bien les *piyyoutim* (poèmes liturgiques et textes de prières toujours utilisés de nos jours dans les synagogues comme le '*Alenou*²⁴).

Progressivement, à partir du XI^{ème} siècle, la communauté juive mésopotamienne perdit sa position dominante et son influence sur la communauté juive. Les turpitudes de l'Histoire qui frappèrent la région, turpitudes auxquelles nous avons fait référence précédemment, accéléreront la perte d'influence des Juifs de Mésopotamie, et il faudra attendre la période ottomane pour trouver la trace d'un sage juif de cette région (irakien en l'occurrence) qui influencera l'ensemble de la communauté juive à travers le monde. Cette figure emblématique se retrouva en la personne du rabbin Yossef Haïm Ben Elyhaou (1833 – 1909), surnommé le « Maïmonide de l'Orient », qui fut l'auteur d'une centaine d'ouvrages qui demeurent encore aujourd'hui une source d'inspiration pour les rabbins. Mais ce que l'on peut mentionner et retenir de l'importance de la communauté juive d'Irak (et de sa région) pour le judaïsme, ce n'est pas uniquement son apport intellectuel et religieux dont nous venons de parler ; dans son ouvrage intitulé *La Torah : Une synthèse d'introduction et de référence pour éclairer le contexte, les épisodes, les valeurs et l'actualité du texte*²⁵ Philippe Haddad souligne le rôle essentiel voire crucial de cette communauté dans la conservation et la transmission des écrits religieux à l'époque d'Esdras²⁶ :

¹⁹ *Gueonim* : Directeurs des académies talmudiques.

²⁰ *Responsa* (pluriel de *responsum*) : corpus de décisions écrites et réglementations données par des experts en loi en réponse à des questions qui lui sont adressées. Les premiers à pratiquer ce genre de document, mais sous forme orale, étaient les juristes religieux romains.

²¹ Geoffrey Wigoder, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, les Juifs dans le monde antique et médiéval*, 1997, Éditions du Cerf, 1635 pages.

²² Hillel le Babylonien (fin du 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne – début du 1^{er} siècle ap. JC) : il est considéré comme le plus grand sage de l'ère du Second Temple, et le fondateur de l'une des plus grandes écoles d'interprétation rabbinique de la Torah. Il est aussi le fondateur de la dynastie des *Nessim*, une dynastie de sages, et fut également élu Nassi du Sanhédrin.

²³ Saadia ben Joseph ou Saadia Gaon (882/892 – 942) : il reste la figure la plus marquante parmi les gueonim. Il rédigea le premier dictionnaire en hébreu (*Sefer ha-Ergon*) dès l'âge de 21 ans. Mais son œuvre la plus importante demeure le *Livre des croyances et des idées* qui est la première présentation systématique des principes de foi du judaïsme.

²⁴ Geoffrey Wigoder, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, les Juifs dans le monde antique et médiéval*, 1997, Éditions du Cerf, 1635 pages.

²⁵ Philippe Haddad, *La Torah : Une synthèse d'introduction et de référence pour éclairer le contexte, les épisodes, les valeurs et l'actualité du texte*, Éditions Eyrolles, 2014, 206 pages.

²⁶ Esdras : prêtre et scribe juif, descendant de Aaron, qui connut l'exil à Babylone. Connue aussi sous le titre honorifique de Esdras le Scribe, il est très respecté dans la tradition juive.

« Quoi qu'il en soit, le rôle assigné à Esdras et à sa Grande Assemblée de 120 membres a été décisif pour la sauvegarde des livres saints et donc pour la survie du judaïsme. Sans son activité, le judaïsme n'aurait sans doute jamais vu le jour et les livres des Hébreux auraient perdu de leur prestige »²⁷.

L'Irak ottoman apparaît dès lors comme étant une période heureuse et prospère pour la communauté juive : les différentes communautés et composantes minoritaires du pays vivaient dans une relative harmonie avec la majorité musulmane. Selon Levy²⁸, l'Empire ottoman fut, malgré quelques périodes difficiles comme lors du règne de Daud Pasha (1817-1831), l'État le plus tolérant des différents États musulmans que l'Histoire ait connus. Les tensions atteignirent très rarement un niveau de violence tel que le connaissaient les Juifs d'Europe ou de Russie à la même époque. La force de la communauté juive d'Irak se trouvait dans le fait qu'elle a su s'adapter pour ne pas se diluer dans cette mer arabo-musulmane dans laquelle elle se trouvait depuis des siècles. Elle fut certes soumise, avec notamment l'existence du statut juridique de *dhimmi* (statut qui sera supprimé au cours du mandat britannique qui commença en 1920), mais a très souvent été comprise et respectée (de manière générale) par les diverses autorités qui ont gouverné cette région. Elle a pu et su conserver son identité par le biais de diverses institutions, préserver et perpétuer ses règles religieuses, ainsi que ses liens historiques : « Keeping the Sabbath and Jewish holidays, which stopped most of the commerce in the capital, had been accepted by the majority of Baghdad's Moslems for many generations »²⁹.

Les réformes des années 1820-1830 appelées *tanzimat* permirent la naissance d'une administration centralisée, ainsi que la mise en place d'un système éducatif à l'europpéenne et des structures sanitaires performantes. Le pays se développa et se modernisa progressivement (chemins de fer, usines de coton et de laine, imprimerie moderne ...). Ces réformes créèrent également une certaine égalité entre les musulmans et les autres minorités du pays. La communauté juive irakienne rentra de ce fait de plain-pied dans la modernité : l'éducation, par le biais notamment de l'Alliance israélite universelle, les rendit plus compétents sur le marché du travail, et l'adoption du code vestimentaire occidental leur permit une meilleure intégration. On assista aussi à une urbanisation de la communauté juive et une montée dans l'échelle sociale d'une grande partie des membres de la communauté juive ; la majorité des Juifs se concentra essentiellement dans les trois grandes villes du pays que sont Bagdad, Mossoul et Bassora, et on trouva de plus en plus de Juifs à des postes importants et/ou stratégiques (conseillers juridiques, conseillers municipaux dans les parlements ottomans). Mais d'autres secteurs clés de l'économie du pays (banques, commerce ...) comptaient aussi de plus en plus de membres de la communauté juive. Tout ceci permit à certains Juifs de Bagdad de faire partie des Juifs les plus riches du monde. L'émancipation de la minorité juive, qui commença grâce aux réformes *tanzimat*, s'accéléra avec la révolution des Jeunes Turcs de 1908 (intégration dans l'Armée par le biais de la conscription obligatoire). La présence anglaise accentua encore un peu plus cette intégration par la suite.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'éducation joua également un rôle essentiel dans l'amélioration des conditions de vie de la communauté : l'Alliance israélite universelle (AIU) fonda à Bagdad une école pour garçons en 1865, et une école pour filles en 1895. Les écoles de l'Alliance,

²⁷ Philippe Haddad, *op. cit.*, p. 39.

²⁸ Avigdor Levy, *The Sephardim in the Ottoman Empire*, 1992, Princeton, Darwin Press.

²⁹ Nissim Kazzaz, *The Iraqi Orientation in the Iraqi Jewish Leadership and its Failure*, Université hébraïque, 1985.

qui dispensaient une instruction moderne axée sur l'enseignement des langues étrangères, et fortement teintée de patriotisme (ce qui plaisait au Sultan de l'époque), se développèrent rapidement. De son côté, la communauté juive ouvrit également ses propres écoles dans lesquelles l'enseignement se faisait en hébreu et en turc (puis en arabe à partir de 1930). Ajouté à tout cela, le système scolaire irakien juif s'enrichit aussi d'écoles publiques laïques et gratuites administrées par les autorités ottomanes qui ne commença à attirer les élèves juifs que vers le début de la période de modernisation. En 1935, le taux d'étudiants juifs diplômés d'une école secondaire dépassait de loin le reste des autres communautés. Ces mêmes étudiants suivaient ensuite un enseignement supérieur dans les universités européennes, irakiennes, turques, et même dans certaines universités syriennes ou indiennes. Les Juifs brillaient tellement par leurs talents que la nouvelle École de médecine fut obligée quelques années après sa création de limiter le nombre d'étudiants juifs avec la mise en place de quotas.

De manière générale, les Juifs irakiens étaient, en comparaison à l'ensemble des autres communautés juives vivant en exil, les plus cultivés, les plus éduqués, mais aussi les mieux imprégnés de culture arabe³⁰. La culture juive, en dehors de tout ce qui avait attiré à la religion, faisait partie intégrante de la culture irakienne. Elle était riche, vivante et participait activement à la vie culturelle irakienne. Comme le décrit Sami Zubeida dans son article *Être irakien et Juif*³¹, les musiciens juifs occupaient une place de choix dans la musique irakienne, classique et populaire. Les musiciens du *Tchalghi Baghdad*³² étaient dans leur majorité juifs. Les membres de la communauté juive étaient également très présents dans la radiodiffusion, le monde du spectacle, les cafés et cabarets. Autre exemple du dynamisme de la communauté juive au niveau culturel et de son intégration, on trouvait au sein de la délégation irakienne au congrès de musique arabe du Caire en 1932 Salima Murad qui était admirée de tous les Bagdadis³³.

Les Juifs participaient également activement dans le domaine littéraire, et surtout dans le mouvement de renaissance culturelle qui traversait l'Irak. Mais peu de Juifs se lançaient dans l'activisme politique car trop dangereux, mais aussi parce que la présence de Juifs dans un parti ou un groupe politique pouvait embarrasser ce dernier. Les Juifs d'Irak se sentaient, pour leur très grande majorité, foncièrement arabes et irakiens, et ceci sans pour autant rejeter leur judéité. Un véritable sentiment nationaliste arabe naquit au sein des intellectuels juifs irakiens. Beaucoup firent le choix d'écrire en arabe et non en hébreu, avant toute chose pour éviter d'entrer dans un phénomène de ghettoïsation ou de communautarisme intellectuel. Mais aussi par conviction patriotique : dans l'introduction de son livre *Al-jamrah al-oula* (« Le premier charbon ardent » en arabe – 1938), Yaqub Bilbul (1920 – 2003) exprima son désir de voir « l'Irak déployer la bannière de la littérature », prendre part activement à la renaissance de la littérature arabe, voire en être le moteur. D'autres auteurs comme Murad Mikhael³⁴ et Anwar Sha'ul³⁵ participèrent activement à la célébration de cette renaissance nationale irakienne. On trouva également beaucoup de journaux

³⁰ Daniel Elazar, *The Other Jews: The Sephardim Today*, New-York, 1989, Howard Sachar, *Diaspora*, New-York, 1985.

³¹ Sami Zubeida, *Être irakien et Juif* in *Mémoires d'Irakiens : à la découverte d'une société vaincue ...*, janvier-mars 1999, n°163, Paris, La Documentation française, 305 pages.

³² Orchestre traditionnel accompagnant les chanteurs.

³³ Sami Zubeida, *op. cit.*, p. 159.

³⁴ Mikhael Murad (1909 – 1986) : auteur juif irakien.

³⁵ Sha'ul Anwar (1904 – 1984) : poète et journaliste juif irakien, pro-sioniste à ses débuts, il bascula par la suite dans le nationalisme arabe irakien. Il n'émigra pas avec la majorité des Juifs irakiens en 1951. Il ne quitta son pays natal qu'en 1971.

écrits en hébreu comme *Ha-tsfira*, *Ha-melits*, *Ha-dover* (1870-1871) ou *Shemesh* (1930-1933) contenant des informations et des analyses littéraires. Puisant dans la poésie arabe, ils s'inspiraient également de la poésie occidentale, créant ainsi un pont entre l'Orient et l'Occident.

D'une manière générale, l'implication des auteurs Juifs irakiens dans le mouvement de renaissance culturelle irakien et la qualité de leur travail fut reconnues de leurs pairs arabo-musulmans comme en témoigne la citation de Yehoshua ben Hanania reprise par Nir Shohet dans *Sipoura shel ha Golah : Prakim be toldot yahadut Bavel le Doroteiha*³⁶ :

« The Jews occupy a great place in the Iraqi literature to a degree that can't be found in any other eastern land. These writers are respected by the family of Iraqi writers. They fought to spread education among the people, to educate women ... They fought on behalf of the same principles among their own people as well ... In our opinion it is the Jewish writers in Iraq, and only they ... who can fill an important role in creating a bridge between Hebrew and Arabic literature ».

Les Juifs faisaient donc partie intégrante de l'Irak. Comme nous l'avons dit précédemment, les Juifs se trouvaient essentiellement dans les grands centres urbains : dans les années 40, la communauté juive de Bagdad s'élevait à 120 000 personnes sur une population totale de 750 000. Elle était tellement présente, et tellement influente que l'on peut même dire que Bagdad vivait parfois au rythme de la communauté juive comme le décrit Sami Zubeida, mais aussi comme le décrit Naïm Kattan dans son roman *Adieu Babylone* :

« c'est au Yom Kippour que notre communauté faisait sentir tout le poids de sa présence dans la cité [...] Toute la ville prenait acte de notre recueillement et observait, sans le vouloir, cette solennité [...] Les musulmans eux-mêmes attendaient le lendemain pour aller faire leurs emplettes [...] La présence des Juifs était d'autant plus évidente qu'ils se concentraient dans le cœur vibrant de la ville »³⁷.

Cependant, ce début de siècle fut aussi marqué par la montée en puissance du mouvement sioniste qui viendra fragmenter ce sentiment d'appartenance de la communauté juive et contribuera à briser ce sentiment d'union national.

A ses débuts, tout comme en Égypte, le sionisme trouva un faible écho au sein de la communauté juive d'Irak, et ceci malgré le lien historico-religieux qui unissait la communauté juive du pays avec la Terre Sainte (pèlerinages à Jérusalem, Safed ou Hébron). Les Juifs ne rejetaient pas leur identité juive, mais ils se considéraient aussi comme étant des Irakiens à part entière, et fiers de l'être. Contrairement aux autres minorités du pays (Assyriens, Kurdes, Arméniens) qui décidèrent d'adresser une pétition à la Société des Nations pour les droits des minorités nationales après l'indépendance du pays, les Juifs n'eurent aucun sentiment indépendantiste ou autonomiste, ni n'émirent aucune revendication allant en ce sens. Un autre élément qui empêcha une adhésion forte de la part de la communauté juive au sionisme résidait dans le fait que le mouvement s'opposait à toute politique d'intégration des populations juives dans les sociétés dans lesquelles elles vivaient. Pour réussir, il devait parvenir à briser ce sentiment d'appartenance des communautés juives à leur pays de résidence. Comme le démontre Haïm Saadoun, ce mouvement ne s'était presque pas

³⁶ Shohet Nir, *Sipoura shel ha Golah : Prakim be toldot yahadut Bavel le Doroteiha*, Jérusalem, HaAgudah LiKidum HaMehkar VeHayezirah, 1981.

³⁷ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 68 – 69.

développé dans les sociétés où les Juifs bénéficiaient d'une égalité plus ou moins complète avec les autres membres des sociétés dans lesquelles ils vivaient, dans la mesure où il ne répondait pas à un « besoin existentiel »³⁸. Un autre élément expliquant cette réticence vis-à-vis du sionisme de la part de la communauté juive était d'ordre religieux. En effet, comme avec les communautés orthodoxes juives d'Europe de l'Est, les sionistes irakiens furent confrontés aux religieux qui lui reprochaient de « précipiter la délivrance » et de « s'immiscer dans les actes de la Création divine ».

La communauté juive irakienne resta donc au début du mouvement sioniste distante dans la mesure où ce mouvement était considéré comme étant un projet utopiste. On peut même affirmer que c'est également avec un certain pragmatisme que la communauté juive irakienne aborda la question d'un foyer de peuplement juif en Palestine comme le montre Moshe Gat dans *The Jewish Exodus from Iraq 1948-1951* : « For the Jews of Iraq, however, the Balfour Declaration remained a pipe-dream, with little hope of realization. Palestine had nothing to offer them economically. In comparison, Iraq seemed a paradise on earth »³⁹.

Le contexte international (montée des nationalismes et des mouvements fascistes antisémites en Europe, occupation britannique, débat sur la création d'un État juif en Palestine et événements violents sur le terrain) cristallisa les crispations identitaires, les revendications nationalistes et la montée de l'antisémitisme en Irak. La société irakienne commença à se fragmenter, se fissurer, et les tensions entre la majorité musulmane et la communauté juive furent de plus en plus vives et violentes. L'amalgame entre juif et sioniste s'ancra de plus en plus profondément dans la conscience des Arabes irakiens. Tous ces facteurs extérieurs créèrent un tel ressentiment des Irakiens envers leurs compatriotes juifs qu'une simple étincelle pouvait mettre le feu aux poudres, et déclencher un niveau de violence qui n'avait plus eu lieu depuis des siècles. Et ce qui devait arriver, arriva ... C'est à la fin de la gouvernance de Rachid Ali al Gillani (1892 - 1965), qui chassa par un coup d'État en avril 1941 le régent d'Irak ainsi que le Premier ministre Nouri al Saïd (1888 – 1958), que l'horreur antisémite atteignit son paroxysme dans l'Irak moderne. Rachid Ali avait été choisi par les Officiers à l'origine du coup d'État au poste de Premier ministre pour sa sympathie pour les Nazis et son opposition aux Britanniques. Les Anglais mirent en fuite Rachid Ali, fuite qui eut lieu lors de la célébration de la fête juive des Shavouot (1^{er} – 2 juin 1941). Le pouvoir resta vacant l'espace de quelques heures. Les Juifs fêtèrent la fuite du dirigeant pronazi, célébration qui fut vécue par une partie de la population comme une provocation. S'ensuivit dès lors un pogrom d'une ampleur jamais égalée en Irak (viols, pillages, massacres). Le bilan s'éleva à environ 180 morts juifs et plus de 500 blessés. Ce pogrom est connu sous le nom de *Farhud*. Même s'il est à noter que dans certaines villes comme Bassora, des notables protégèrent les populations juives de tout débordement comme cela a pu se produire à Bagdad, et que certains musulmans furent tués durant ces émeutes en venant en aide aux populations juives de Bagdad, cet événement sanglant sonna le glas de l'idéal de vie commune et harmonieuse entre Juifs et Arabes dans le jeune État irakien : un millier de Juifs quittèrent alors le pays, en particulier en partance pour l'Inde et l'Iran. Et même si le retour au pouvoir de Nouri al Saïd permit aux Juifs de retrouver une certaine prospérité commerciale, que le nouveau gouvernement irakien indemnisa la communauté juive, et qu'il lutta contre la propagande nationaliste et nazie, le *Farhud* marqua durablement les esprits. Ce pogrom

³⁸ Haïm Saadoun, *Le Sionisme dans les pays musulmans*, dans *Le Monde sépharade* (tome 1), octobre 2006, Paris, Éditions du Seuil, 999 pages.

³⁹ Moshe Gat, *The Jewish Exodus from Iraq 1948 – 1951*, 1997, Londres, Editions Routledge.

mit fin au sentiment d'appartenance des Juifs au pays pour beaucoup, comme le rappelle Naïm Kattan⁴⁰.

Les dirigeants de la communauté juive tentèrent de calmer les esprits, mais la ligne rouge avait été franchie. On assista dès lors au début d'un engagement politique plus important de la jeunesse juive, et en particulier au sein du Parti communiste. Ce sont surtout les minorités (Kurdes, Chiïtes, Juifs) qui se tournèrent vers le communisme, car elles trouvaient dans ce parti et dans son idéologie une réponse à leurs revendications et leurs aspirations identitaires « irakistes » comme les qualifie Sami Zubeida⁴¹. Ils voyaient dans ce mouvement politique une possibilité de mettre de côté les différences ethniques et religieuses, ce que ne faisait pas le nationalisme panarabique, bien au contraire. Le mouvement sioniste profita du *Farhud* pour attirer également, et de façon plus importante, les jeunes juifs irakiens remplis de désillusion.

La pression s'accrut progressivement sur la communauté juive avec la mise en place de nouvelles mesures restrictives à leur encontre (interdiction d'achat de terres appartenant à des Arabes, dépôt de 1 500 Livres Sterling pour tout déplacement à l'étranger ...). La création de l'État d'Israël à la suite du vote des Nations-Unies le 29 novembre 1947 accentua le fossé et les tensions entre Juifs et musulmans, même si les autorités religieuses juives du pays soutenaient ouvertement la cause arabe et palestinienne. La défaite irakienne lors de la guerre de 1948 entre le jeune État d'Israël et la coalition des pays arabes à laquelle participa l'Irak mine encore plus les relations entre Juifs irakiens et Arabes.

En 1950, un pas de plus fut franchi dans l'exclusion des Juifs d'Irak. En effet, une loi de dénaturalisation fut promulguée par le Parlement. Les Juifs perdirent de ce fait leur nationalité, nationalité qui était auparavant accordée automatiquement aux anciens sujets de l'Empire ottoman. La promulgation de cette loi poussa les Juifs hors du pays. Ils furent dans l'obligation d'abandonner tous leurs biens avant leur départ. Environ 110 000 personnes quittèrent le pays pour rejoindre Israël⁴². Rares furent les Juifs qui décidèrent de rester en Irak malgré une hostilité grandissante des autorités et de la population irakienne à leur égard. Les Juifs irakiens vécurent cet exode forcé comme un traumatisme tant leur attachement à leur Irak natal était fort. Sami Zubeida décrit cette relation entre les réfugiés et leurs descendants dans son article :

« au niveau culturel et sentimental, les Juifs irakiens ont, en Israël ou ailleurs, conservé leur identité irakienne à un degré élevé. C'était spécialement vrai pour la musique et le chant : les secondes et les troisièmes générations installées en Israël continuent à apprendre et à jouer de la musique populaire et classique, arabe et irakienne, et comptent même des chanteurs qui ne parlent pas arabe et apprennent les paroles sans les comprendre ! »⁴³.

⁴⁰ Naïm Kattan, *Juif d'origine et de culture arabe*. (article paru sur le site *Covenant*), volume 1, issue 1, novembre 2006.

<http://www.covenant.idc.ac.il/en/vol1/issue1/kattan.html>

⁴¹ Irakiste : la tendance à l'assimilation en Irak est baptisée « irakisation » par les chercheurs et correspond à l'intégration des Juifs dans l'espace arabe irakien, ainsi que la tentative d'apport par la communauté juive du pays d'une contribution à la société et à la culture. Voir également l'article de Haïm Saadoun *Le Sionisme dans les pays musulmans*, p. 897.

⁴² Phipp Mendes, *The Forgotten Refugees: The Causes of the Post-1948 Jewish Exodus from Arab Countries*, Middle East Information Center.

⁴³ Sami Zubeida, *op. cit.*, p. 157.

Comme nous l'avons souligné, rares furent les Juifs irakiens qui adhèrent à la politique sioniste, même après l'épisode du *Farhud*. Le départ pour Israël entre 1949-1951 prenait dès lors les traits d'un choix cornélien : rester dans un pays qu'ils considéraient comme étant le leur, mais dans lequel leurs conditions se détérioraient, ou partir dans un pays avec lequel ils n'avaient qu'un lien religieux. Dans cette alternative qui s'offrait à eux, ils firent le choix du moins douloureux en adoptant la position qu'avait émise Edward Saïd : « partir est tout simplement meilleur que de rester »⁴⁴.

C'est au cours de cette période de renaissance culturelle irako-musulmano-juive mélangée à une flambée des idéologies politiques (sionisme, nationalisme, communisme, fascisme) que grandit Naïm Kattan. Assoiffé de littérature, le jeune irakien ne se voyait pas embrasser une autre carrière que celle d'écrivain. Comme beaucoup, il décida rapidement de prendre part à ce mouvement dans le but de faire de son pays un pays démocratique, un phare culturel dans le monde arabo-musulman à l'instar de l'Égypte et du Liban : il collabora dans différent(e)s revues et journaux comme *Al-Sha'ab*, et publia très jeune sa première nouvelle dans la revue littéraire de *Al-Majala* dont le directeur n'est autre que Dhounnoun Ayoub (1908 – début des années 80), grand nouvelliste irakien et futur ministre de la Culture sous le régime de Kassem. D'après Khadim Jihad Hassan dans son ouvrage sur le roman arabe⁴⁵, c'est grâce à Dhounnoun Ayoub que « le roman irakien entame un pas décisif vers le réalisme social » et qu'il « sort de son caractère vague et impressionniste » (p. 152). Kattan fonda en Irak deux revues littéraires avec la participation de musulmans : *Al-Waqt al-dhaie* et *Al-Fikr al-hadith*. C'est d'ailleurs par le biais de cette dernière qu'il introduisit le mouvement du surréalisme en Irak à travers ses articles. Progressivement, Naïm Kattan se fit un nom dans les cercles culturels irakiens.

Il obtint par la suite une bourse d'étude pour aller étudier en France (la première du genre attribuée par la France à un Irakien). C'est à la Sorbonne qu'il fit ses études entre 1947 et 1951. De son séjour en France, il garde en mémoire ses rencontres avec de grands auteurs de cette époque : Gide (avec lequel il entretenait une correspondance à l'époque où il était à Bagdad), Breton, Claudel, Bonnefoy, François Mauriac, Malraux ... Il se rapprocha et adhéra au mouvement surréaliste qui avait l'habitude de se réunir au café des *Deux Magots* à Saint-Germain-des-Prés dans le VI^{ème} arrondissement parisien. On apprend dans son entretien avec Sophie Jama qu'il a même été fait « Chef du groupe surréaliste de Bagdad » par André Breton⁴⁶. Il continua également au cours de cette période la rédaction d'articles, qu'il ne signait pas de son vrai nom (il utilisait des prête-noms comme Al Saghir, Heskell, Maurice Clar), une écriture d'articles qui lui permit de se perfectionner en français, même si le journalisme n'était pas sa vocation première. Son premier article paru dans le journal *Combat* de Maurice Nadeau⁴⁷ en 1948. Ses premiers articles avaient pour sujets la littérature arabe (comme les écrivains égyptiens Tawfik el Hakim ou bien Taha Hussein), mais également sur l'Irak ou les Juifs dans les pays arabes. Il écrivit également pour des journaux étrangers, et notamment pour les médias néerlandais comme il le rappelle au cours de son

⁴⁴ Edward Saïd, *Réflexion sur l'exil*, conférence, Philadelphie, 7 mars 1984.

⁴⁵ Khadim Jihad Hassan, *Le Roman arabe (1834 – 2004)*, Arles, Éditions Actes Sud, 2006, 365 pages.

⁴⁶ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁷ Maurice Nadeau (1911 – 2013) : écrivain et critique littéraire, il a notamment reçu le prix Mac Orlan en 1982 et le Grand prix national des Lettres en 1988.

entretien avec Sophie Jama⁴⁸.

Une fois fait le tour de la France au sens propre comme au sens figuré, et de l'Europe (Pays-Bas, Allemagne, Italie, Suisse, Belgique, Suède, Danemark) Kattan ne prit pas le chemin retour vers son Irak natal, retour impossible pour les raisons évoquées plus haut, ni vers le jeune État d'Israël où se trouvait sa famille qui avait connu, comme la très grande majorité des Juifs irakiens, l'exil forcé en 1951. L'amour de la langue de Molière qu'il avait choisie, adoptée le poussa naturellement à prendre la direction du Nouveau-Monde, et plus précisément la direction du Canada en 1954. Après un court détour par les États-Unis, il finit par s'installer définitivement dans la patrie de Jacques Cartier, pays dans lequel il se sentira comme chez lui, et qu'il ne quittera plus.

Dès son arrivée au Canada, Naïm Kattan (re)prit la plume pour écrire : il continua d'écrire des articles, mais pas seulement. Il commença à rédiger des textes pour la revue littéraire *Les Écrits du Canada*, revue qui prendra le nom *Des Écrits* et dont il deviendra le directeur. Son premier texte littéraire *L'Arrivée* fut publié en 1957. Il travailla rapidement pour les médias québécois (radio, télévision, journalisme) et fonda en 1967 *Le Bulletin du cercle juif*. Son arrivée dans le monde littéraire francophone canadien apparut comme une nouveauté : en effet, Naïm Kattan ouvrit le monde francophone catholique québécois au monde, et surtout créa un lien encore inexistant à cette époque entre les Juifs et les Canadiens francophones. Comme il le rappelle au cours de son entretien avec Sophie Jama, les Juifs du Québec étaient surtout présents dans la partie anglophone : « Qu'un juif francophone se présente, et voilà possible un point de contact, une communication entre juifs et Canadiens français »⁴⁹. Il collabora avec de nombreuses revues et journaux comme *La Gazette des lettres*, *Le Nouveau journal* ou *Évidences*, et continue aujourd'hui d'écrire pour le journal *Le Devoir*.

Très vite, Naïm Kattan œuvra pour valoriser les lettres canadiennes, qu'elles soient francophones ou anglophones, et faire en sorte de rapprocher ces deux mondes qui s'opposaient. Pour y arriver, il utilisa les différentes fonctions qu'on lui avait attribuées. Que ce fut par le biais de la commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme créée par le gouvernement fédéral du Québec en 1964 (commission qu'il intègre à la demande d'André Laurendeau⁵⁰), ou bien à travers son action au sein du Conseil des Arts du Canada dans lequel il devint plus tard le directeur associé. Il quittera ce Conseil en 1990 pour ensuite devenir universitaire. A l'Université du Québec, il mit en place deux cours : *Les figures bibliques dans la Bible et le Coran*, et *les autres mythes contemporains*, et *Poésie et prophétisme*.

Auteur connu et reconnu dans son pays d'adoption et de cœur, il fut distingué plusieurs fois par ses pairs : il fut récompensé pour son ouvrage *Le Réel et le Théâtral*⁵¹ en 1971 par le Prix

⁴⁸ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 65 – 66.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁰ André Laurendeau (1912 – 1968) : romancier, journaliste et homme politique canadien. Il deviendra notamment rédacteur en chef du journal *Le Devoir*, journal pour lequel Naïm Kattan travaille encore aujourd'hui. Il fut également animateur à la radio et à la télévision de Radio-Canada de 1952 à 1961. Il se positionne en faveur des Libéraux et Souverainistes.

⁵¹ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, Canada, Bibliothèque Québécoise, 2005, 201 pages, première édition en 1970 (Éditions Hurtubise HMH).

Québec-Paris⁵². Il devint membre de la Société royale du Canada⁵³ en 1974. En 1983, il est fait officier de l'Ordre du Canada et devint membre de l'Académie des Lettres du Québec. En 1990, il est fait chevalier de l'Ordre national du Québec en 1990. Il remporta également le Prix Athanase-David en 2004, prix décerné chaque année pour couronner l'ensemble de la carrière et de l'œuvre d'un écrivain québécois. Son talent d'écrivain et sa prise de position en faveur de la défense de la langue française lui ont permis de se faire un nom à l'étranger. Il reçut de nombreuses distinctions honorifiques en France, mais également à l'étranger : il est fait Chevalier de la Légion d'honneur de France en 2002, Officier de l'Ordre des Arts et des Lettres de France, Doctorat *honoris causa* de l'Université serbe de Novi Sad en 2004. En 2007, il se vit attribuer le prix Hervé Deluen de l'Académie française, prix qui récompense les écrivains étrangers de langues française.

Naïm Kattan apparaît comme étant un fervent défenseur du verbe, des belles-lettres de par le rapport particulier qu'il entretient avec le mot, un rapport qui se rapproche de la sacralité. Rapport particulier qu'il doit en grande partie à sa culture, ses origines, et son lien avec la religion, point sur lequel nous reviendrons par la suite.

b) Une œuvre littéraire riche en tout point.

1) Son style et son œuvre.

Auteur prolifique, peu connu du public français, Naïm Kattan est l'auteur d'une quarantaine d'ouvrages : de nombreux romans, des nouvelles, ainsi que des essais. Il s'est également essayé à l'écriture de pièces de théâtre. La poésie demeure le seul style dans lequel il ne s'est pas essayé, un style pourtant très répandu et très apprécié dans la culture arabo-musulmane, et cela, même avant l'arrivée de l'islam. Il s'y est refusé dans la mesure où ce style littéraire est pour lui trop pesant, trop cadré, trop organisé, trop synonyme de complexité, et trop rempli de « fioritures ». La poésie n'est pas un outil efficace pour décrire efficacement la réalité telle que le conçoit l'auteur, thème que nous aborderons plus tard au cours de la thèse, mais elle mène plutôt sur le chemin des abstractions, des concepts dont il a peur⁵⁴. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'il n'apprécie pas ce genre littéraire, bien au contraire. On constate que parmi les différents thèmes abordés dans cette poésie arabe, on retrouve des thèmes récurrents dans la littérature kattanienne comme la solitude et l'exil, ou bien l'amour des femmes. Dans la poésie arabe, le poète apparaît comme un homme qui aimait à s'aventurer avec la femme mariée, voire une femme mariée avec des enfants. On ne peut s'empêcher de faire le parallèle avec des personnages comme celui de Gabriel dans *Le Gardien de mon frère* qui vole de femme en femme, mais aussi à toutes ces histoires d'adultère présent dans les différents romans et nouvelles de l'intellectuel irako-canadien. Mais la narration est pour lui ce qui convient le mieux pour aborder son sujet principal : la vie, la réalité, le présent. Même lorsqu'il écrit des essais, il aborde la chose sous l'aspect de la narration : « Mon rapport au monde passe par des histoires. Même quand j'écris des essais, ce sont, pour moi, des narrations. Ce ne sont pas des idées abstraites, ce sont des narrations »⁵⁵. La narration est pour l'auteur canadien une forme de

⁵² Prix littéraire canadien attribué à un écrivain d'expression française, québécois ou canadien français dont l'œuvre est paru au Canada ou en France. Ce prix n'est plus distribué depuis 1997.

⁵³ La Société royale du Canada constitue le plus ancien organisme national bilingue regroupant les plus éminents universitaires, humanistes, scientifiques et artistes canadiens.

⁵⁴ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁵ Simone Douek, *op. cit.*, p. 73.

dialogue, d'échange, sans volonté d'imposer un point de vue en particulier. Prolixe sur la vie et sur les autres, Naïm Kattan l'est peu sur lui-même. Parmi l'ensemble de ses ouvrages seuls trois abordent une partie de sa vie, trois romans autobiographiques qui correspondent aux trois grandes périodes de sa vie : *Adieu Babylone* pour la période irakienne avant son départ pour la France, *Les Fruits arrachés* qui fait écho à sa vie d'étudiant parisien, et *La Fiancée promise* qui relatent ses premiers pas sur le sol canadien.

Il aborde dans ses différents écrits des thèmes d'une incroyable modernité, dont un grand nombre traite de sujets d'actualité parfois brûlants, tant en France que dans le monde. Naïm Kattan s'apparente ainsi à un comportementaliste, un sociologue, tant il aborde l'être humain sous tous ses angles, dans ses relations, son comportement vis-à-vis de lui-même, mais également face à l'Autre, son rapport à la vie au quotidien, au monde. On constate également que certains de ces thèmes revêtent un caractère universel et atemporel.

II) Ses influences littéraires.

1. La littérature arabe.

En tant qu'irakien, ses premières influences sont bien évidemment arabes. Dans son roman autobiographique, ce natif de Bagdad nous parle de son amour inconsidéré et de son immense respect pour les poètes classiques arabes Al Zahawi⁵⁶, Al Marri⁵⁷ ou Al Moutannabbi⁵⁸. Il fait fi de sa judéité comme critère de sélection : ces auteurs font partie de SON patrimoine culturel comme à celui de tous les Juifs d'Irak.

Les intellectuels libanais et égyptiens contemporains de Kattan étaient également des références dans la littérature arabe moderne, et d'après les dires de l'écrivain irako-canadien, toute publication dans un journal libanais ou égyptien était synonyme de consécration⁵⁹. On comprend dès lors qu'en tant que passionné de littérature certains d'entre eux aient également trouvé grâce à ses yeux. Le premier nom que cite Naïm Kattan en tant que référence littéraire arabe est le peintre et poète libanais Gibran Khalil Gibran (1883 – 1931). L'admiration pour l'artiste libanais semble se confirmer, se comprendre au vu des nombreuses similitudes qu'on retrouve entre les deux hommes tant sur le plan personnel que littéraire : tout comme Kattan, Gibran Khalil Gibran est un hybride culturel (ottoman, syro-libanais, américain) qui connaîtra au cours de sa jeunesse l'exil. Il écrira également très jeune des articles littéraires et des poèmes, et tout comme le romancier de Montréal, Gibran adoptera une autre langue que la sienne pour écrire, l'anglais en l'occurrence. A l'instar de son homologue irako-canadien, il ne fera cependant pas de cette langue d'emprunt sa langue d'expression exclusive, même si on peut noter qu'après 1923 il écrira exclusivement dans la langue de Shakespeare. Gibran a également vécu dans un monde cosmopolite (chrétien, musulman,

⁵⁶ Jamil Sidqi Al Zahawi (1863 – 1936) : poète et philosophe irakien, considéré comme l'un des grands poètes du monde arabe, défenseur du droit des femmes.

⁵⁷ Abul Ala Al Marri (973 – 1075) : poète syrien connu pour sa virtuosité et pour l'originalité et le pessimisme de sa vision du monde. Ses poèmes sont construits sur la base d'une tristesse existentielle profonde, faisant du pessimisme une ligne de conduite et le départ de toute réflexion philosophique.

⁵⁸ Al Moutannabbi (915 – 965) : poète irakien, on considère que ses 326 poèmes sont une représentation de sa vie. Il commença à écrire à l'âge de 9 ans. Ses thèmes de prédilection sont le courage, la philosophie de vie et la description des batailles.

⁵⁹ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 29.

soufi...). L'œuvre la plus connue du poète libanais sera incontestablement *Le Prophète* (1923) qui aborde l'un des thèmes centraux de la littérature kattanienne : l'exil. Durant son exil, le Prophète dans l'œuvre éponyme de Gibran apportera également au peuple qui l'a accueilli des réponses sur les grandes questions de la vie. Des thèmes universels y sont abordés, mais le fil conducteur reste l'amour.

Dans les différents hommages qui sont rendus à l'auteur canadien, Vénus Khoury-Ghata⁶⁰ fait une comparaison entre Naïm Kattan et le grand écrivain égyptien Najib Mahfuz : « Dans leur œuvre [Ndr : Naïm Kattan et Najib Mahfouz], le peuple est toujours induit en erreur par ceux qui le gouvernent ... La foule est manipulable, prête à cracher sur celui montré du doigt comme l'ennemi public, alors que le vrai ennemi est ailleurs »⁶¹. Le lien établi par l'intellectuelle franco-libanaise entre les deux hommes semble aller plus loin encore tant on retrouve de nombreuses similitudes stylistiques et thématiques entre les deux intellectuels.

Najib Mahfuz (1911 – 2006) est considéré par beaucoup comme le révolutionnaire du roman arabe. C'est un écrivain qui a fortement influencé nombre d'auteurs arabes dans son pays ou ailleurs. Son œuvre est essentiellement caractérisée par un naturalisme et un réalisme social, un choix artistique qui coïncide avec la fin de la Seconde Guerre mondiale et la déception vécue par les Arabes à qui les Alliés avaient promis l'indépendance. Toutes les catégories sociales y sont représentées, et on y retrouve également de nombreux profils psychologiques. Le monde décrit dans les œuvres de Mahfuz est hésitant, au seuil de la modernité qui apparaît comme énigmatique, indomptée. La peur d'un lendemain incertain y est fortement présente. On y retrouve également un certain déchirement social entre différents systèmes de valeurs⁶². Dans sa trilogie composée de *Impasses des deux palais* (1956), *Le Palais des désirs* (1957), et *Le Jardin du passé* (1957), on retrouve la description de la société telle qu'elle est, ce qui nous fait dire que l'écrivain égyptien, à l'instar de ce que sera un peu plus tard Naïm Kattan, est un écrivain du présent, de la vie. On retrouve également dans cette trilogie une autre caractéristique présente dans le style kattani, que nous développerons ultérieurement, qui est cette symphonie linguistique que Khadim Jihad appelle « Babel de langues »⁶³.

Autre similitude entre les deux auteurs : l'influence du fait religieux sur le travail d'écriture de l'écrivain en termes d'inspiration. Dans *Le Fils de la médina* (1959), l'auteur de l'essai *Le Roman arabe* montre comment Najib Mahfuz a travaillé sur le nom de ses personnages dans leur choix, un choix de noms qui est loin d'être anodin. En effet, chacun des personnages porte un nom qui fait référence à un personnage biblique, et en comprenant ce parallèle, on peut deviner la suite des événements les concernant : on retrouve le couple Adham (Adam) et Umayma (Ève - Umayma est le diminutif de *umm* qui signifie *mère* en arabe), il y a les deux frères Qadri (Caïn) et Hammân (Abel – Hâbil en arabe). Hammân sera tué par son frère. On trouve dans ce roman également le personnage de Jabal (référence à Jabal Mûsâ qui correspond à l'endroit où Moïse a parlé avec Dieu pour les musulmans) qui dirige le quartier et qui lutte contre des bandes organisées, ce qui fait

⁶⁰ Vénus Khoury-Ghata (née en 1937) : femme de lettres française née au Liban. Elle est membre de dix jurys littéraires dont ceux de l'Académie Mallarmé, du prix des Cinq Continents de la Francophonie, ou du Prix France-Québec.

⁶¹ Simone Douek, *op. cit.*, p. 133.

⁶² Khadim Jihad Hassan, *Le Roman arabe (1834 – 2004)*, p. 62.

⁶³ *Ibid.*, p. 67.

penser à Moïse traversant le désert en direction de la Terre promise luttant contre des armées ennemies⁶⁴. On retrouve aussi l'influence de la religion en termes de références dans la construction de l'œuvre : cinq parties qui rappellent le Pentateuque ou les cinq livres de la Torah, les 114 chapitres qui rappellent les 114 sourates du Coran. Cette influence de la religion, des textes fondateurs se retrouve également dans l'écriture, mais aussi le mode de pensée de Naïm Kattan, point sur lequel nous reviendrons par la suite.

Dans *Le Voleur et les Chiens* (1961), l'homme de lettres égyptien utilise une technique qui influencera fortement ses prochains romans, mais également le roman arabe en général : il s'agit de la variation de la voix entre la description et le monologue intérieur du personnage central, l'alliage des anticipations et des flash-backs qui fait que le récit n'est plus linéaire, et la voix narrative une et cohérente. Technique qui sera aussi utilisée par Naïm Kattan notamment dans son roman *Le Veilleur*⁶⁵.

Ce qui apparaît encore comme une similitude entre les deux écrivains, c'est le parcours littéraire des deux hommes. Mahfuz connaîtra une pause dans le roman en s'attaquant aux nouvelles et au théâtre, tout comme le fera Naïm Kattan. Khadim Jihad Hassan fait également remarquer à propos de Najib Mahfuz que l'ambiance des nouvelles et des pièces de théâtre restera la même que dans le roman. Phénomène que l'on constate également dans l'œuvre de son confrère irakien.

2. L'influence française et occidentale.

La littérature française a beaucoup influencé Naïm Kattan qui le reconnaît, et qui aime citer comme références littéraires françaises des auteurs tel que Molière, Chateaubriand, Racine, Corneille ou bien Rousseau. Même s'il avoue une certaine admiration pour l'écrivain anglais Shakespeare⁶⁶. On peut également citer le livre d'André Gide *Les Nourritures terrestres*, livre qui revient souvent quand l'auteur évoque sa période irakienne. Cet ouvrage, qu'il a recopié en entier en une nuit, car il devait rendre le seul exemplaire qu'il avait à sa disposition à l'époque, fut d'une certaine façon d'une importance décisive dans le futur du jeune homme ; très jeune, Naïm Kattan rêvait déjà de voyages, et rien de plus incitant au départ que les vers d'André Gide⁶⁷ :

« Nathanaël, car ne demeure pas auprès de ce qui te ressemble ; ne demeure jamais, Nathanaël. Dès qu'un environ a pris ta ressemblance, ou que toi tu t'es fait semblable à l'environ, il n'est plus pour toi profitable. Il te faut le quitter. Rien n'est plus dangereux pour toi que ta famille, que ta chambre, que ton passé. Ne prends de chaque chose que l'éducation qu'elle t'apporte ; et que la volupté qui en ruisselle la tarisse »⁶⁸ (p. 32).

Un autre livre l'a beaucoup influencé au cours de sa jeunesse, et auquel il fait référence dans ses entretiens, que ce soit avec Sophie Jama ou bien Simone Douek : *Jean-Christophe* de Romain Rolland (1866 – 1944). Une influence manifeste que l'on retrouve surtout dans son roman *Le*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 70 – 72.

⁶⁵ Naïm Kattan, *Le Veilleur*, Montréal, Éditions Hurtubise, 2009, 260 pages.

⁶⁶ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 171 – 172.

⁶⁷ On peut également citer le roman de Tawfik el Hakim *Ousfour min al Shark* (Moineaux d'Orient - 1938) que Naïm Kattan mentionne dans son essai *L'Écrivain migrant – Essai sur des cités et des hommes* (2001) comme étant un livre qui l'a, lui aussi, marqué et l'a poussé au départ (p. 55 – 54).

⁶⁸ André Gide, *Les Nourritures terrestres*, Éditions Ebooks libre et gratuit, septembre 2007, 136 pages.

Gardien de mon frère dans la mesure où on y retrouve de multiples similitudes avec l'œuvre de l'écrivain français lauréat du prix Nobel de littérature en 1915. Ce roman paru en dix volumes entre 1904 et 1912, raconte le récit d'un musicien allemand, héros romantique, incarnant l'espoir d'une humanité réconciliée. Jean-Christophe passera une série d'épreuves pour parvenir à maîtriser ses passions, et dominer ainsi sa vie en atteignant l'harmonie. Le personnage de Jean-Christophe, tout comme celui de Raphaël, est un personnage solitaire, une solitude qui entraîne un manque affectif et relationnel, et qui trouve refuge dans la musique. Il apparaît en totale opposition avec son frère cadet Ernst (qui correspond à Gabriel dans le roman de Naïm Kattan) aux « honteuses habitudes ». D'autres similitudes entre les deux œuvres sont perceptibles au niveau des personnages comme la figure paternelle (en l'occurrence Jean-Michel, le grand-père de Jean-Christophe) qui transfère sur le jeune homme son incapacité à devenir artiste. Il y a également la figure maternelle qui apparaît au héros comme mauvaise ou absente. Enfin, on peut noter la transformation d'un personnage principal solitaire, naïf en apparence faible en comparaison de son/ses frère(s), un personnage dont l'expérience avec les femmes est quasi nulle et qui en fait une proie facile, en adulte fort et sûr de lui-même. Tout comme Raphaël dans *Le Gardien de mon frère*, Jean-Christophe deviendra un grand artiste.

Comme nous l'avons vu aussi précédemment, durant sa jeunesse en Irak et au cours de sa découverte de la littérature française, Naïm Kattan s'est fortement intéressé au mouvement surréaliste. Il a profité de sa présence à Paris pour intégrer ce groupe, mais s'en est éloigné par la suite. Au dire du romancier irako-canadien, deux raisons l'ont éloigné de ce mouvement : le nombre peu important de femmes dans le groupe, situation paradoxale pour lui tant ces auteurs mettaient en avant la femme dans leurs écrits, et une carrière littéraire personnelle inexistante à ses yeux, qui le mettait en « porte-à-faux » par rapport à ses amis⁶⁹. Mais en matière d'écrivains français, André Malraux est celui que Naïm Kattan avoue admirer le plus. Il affirme, en ce qui concerne l'intellectuel français qu'il a rencontré à plusieurs reprises, que ce dernier l'a beaucoup influencé :

« L'homme que j'ai admiré le plus a été André Malraux. Je l'ai écouté faire une conférence et j'ai été ébloui. Cette intelligence ! Je n'ai pas osé aller le voir à l'époque. Mais j'ai fait sa connaissance plus tard, lorsque j'ai écrit moi-même. Je l'ai rencontré en tant qu'écrivain. C'était une vraie rencontre. Toutes ces conversations m'ont alimenté pendant plusieurs années, toutes ces discussions que j'ai eues, quand j'ai commencé à écrire »⁷⁰.

La description qu'il en fait dans certains de ses entretiens nous fait dire que Malraux apparaît d'une certaine façon comme le pendant occidental de Naïm Kattan, et inversement : « Il [André Malraux] m'a dit que, moi, j'avais vu l'Occident à travers l'Orient, et que lui avait vu l'Orient à travers l'Occident »⁷¹.

On peut enfin noter qu'Albert Camus fait aussi partie de ceux qui l'ont marqué, un auteur dont il sentait proche et éloigné à la fois comme il l'avouera au cours de ses entretiens avec Sophie Jama⁷². Il relate sa rencontre avec l'auteur français dans son deuxième roman autobiographique *Les Fruits arrachés*, et parle de Camus comme étant un exemple pour lui dans la mesure où il se reconnaît en la personne de l'écrivain français, dans une partie de son histoire, de sa vie, mais

⁶⁹ Sophie Jama, *op.cit.*, p. 59.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁷¹ Simone Douek, *op. cit.*, p. 69.

⁷² Sophie Jama, *op. cit.*, p. 60.

surtout dans sa démarche intellectuelle : c'est « un Oriental qui se rallie à l'Occident sans se renier »⁷³. Ce passage nous apprend également que l'essai de Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, trouve grâce aux yeux du jeune étudiant, une importance en termes d'influence que nous aborderons plus tard au cours de cette thèse : « Je n'ai pas terminé *Le Mythe de Sisyphe*, me dit Anne. Il m'est tombé des mains. C'est si affecté. Anne que dis-tu là ? C'est un grand lire, d'une extraordinaire intelligence »⁷⁴.

En dehors de la littérature française, on peut ajouter le fait que les auteurs juifs américains trouvent également grâce à ses yeux comme il l'avoue entre autres dans son entretien avec Sophie Jama⁷⁵. Cette admiration explique pourquoi il écrira par la suite une série de trois ouvrages sur ces auteurs⁷⁶. Et nous verrons au cours de cette thèse que la littérature américaine semble également inspirer par moments notre auteur, qu'elle trouve un certain un écho dans la littérature kattanienne.

Enfin, on peut se demander si Naïm Kattan n'a pas été non plus influencé par le mouvement existentialiste. En effet, comme le rappelle Hassan Khadim Jihad dans son ouvrage sur le roman arabe, l'existentialisme eut une forte influence sur certains auteurs arabes comme les Égyptiens Tawfik al Hakim et Taha Husayn (sur lesquels Naïm Kattan a écrit des articles, mais qui les cite également dans son essai *La Mémoire et la promesse*⁷⁷), ou d'autres libanais comme Suhayl Idris (né en 1925)⁷⁸.

c) Le choix du français.

L'auteur irako-canadien est d'une certaine façon un cas singulier dans sa démarche linguistique (même s'il n'est pas le seul dans ce cas de figure), dans la mesure où le contexte historique, culturel, géographique et littéraire dans lequel il a grandi ne le prédisposait pas à devenir un écrivain d'expression française de renom. Il a fait le choix délibéré de faire de la langue française sa langue d'expression littéraire, mais également, sa langue naturelle, sans pour autant oublier ses origines arabes : « Je peux clairement affirmer que la culture arabe est aussi, et toujours, la mienne, même si je suis devenu par ma langue d'expression, mes intérêts et la substance de mes écrits, francophone, canadien, montréalais »⁷⁹. Mais on peut naturellement se poser la question du choix du français ? Pourquoi le Canada ? Et pourquoi pas Israël ou un pays arabophone ?

Kattan s'est très tôt intéressé à la littérature française, et a été pris d'un amour inconditionnel pour la langue de Molière à tel point qu'il a voulu en faire sa langue d'expression, dans la vie de tous les jours, et sa langue d'expression en tant qu'écrivain. C'est sa fascination pour le français et son investissement dans l'apprentissage de cette langue qui lui ont ouvert les portes de la France. Ce choix de la langue de Molière comme langue d'expression définitive apparaît également comme

⁷³ Naïm Kattan, *Les Fruits arrachés*, p. 167.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁷⁵ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 176.

⁷⁶ *Écrivains des Amériques – Tome 1 – Les États-Unis.*

Écrivains des Amériques – Tome 2 – Le Canada anglais.

Écrivains des Amériques – Tome 3 – L'Amérique latine.

⁷⁷ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, Éditions Denoël, 1979, 160 pages.

⁷⁸ Khadim Jihad Hassan, *op. cit.*, p. 205.

⁷⁹ www.convenant.idc.ac.il/fr/voll/issue1/kattan.html.

une sorte de reconnaissance envers ce pays qui lui a permis de quitter Bagdad pour aller étudier à Paris⁸⁰. On peut affirmer que c'est aussi par amour et par reconnaissance qu'il refuse d'ailleurs de s'installer dans un pays non-francophone. D'où son refus de s'installer auprès des siens en Israël à la fin de ses études. Selon l'écrivain, une telle installation aurait très certainement causé à terme la mort de sa relation particulière avec le français, mais aussi parce que le jeune était conscient à l'époque de ce choix de l'impasse dans laquelle il s'enfermerait pour espérer une carrière dans la littérature⁸¹.

Cet amour pour le français ne signifie pas non plus pour autant qu'il en oublie l'arabe, sa langue maternelle. Encore aujourd'hui, il avoue être toujours influencé par celle-ci dans son rapport avec les choses. Pour illustrer cette influence, il a l'habitude de prendre les exemples du soleil et de la lune qui resteront toujours pour lui respectivement féminin et masculin, car en arabe, il en est ainsi. Il faut aussi insister sur le fait que Naïm Kattan ne s'est jamais véritablement coupé de la culture arabe, et comme il l'avoue, il continue de lire des livres en arabe, et de consacrer des articles dans ses chroniques littéraires dans le journal *Le Devoir* à des écrivains arabes traduits en français ou ayant choisi de s'exprimer directement dans cette langue⁸².

La langue arabe dite « classique » possède un statut bien particulier dans le cœur des musulmans. Mais elle occupe également une place particulière dans le cœur des Juifs vivant dans les pays arabes : bercés par la littérature arabe, ils s'évertuent dans l'apprentissage de cette langue qu'ils considèrent comme la leur, comme faisant partie de leur patrimoine culturel : « Aucune affectation, aucun calcul dans l'amour que nous vouions à cette langue que nous parlions depuis notre naissance, qui était notre bien autant qu'elle l'était pour les bédouins du désert »⁸³. Les Juifs aiment cette langue, ils en sont fiers, et se font un devoir d'exceller dans son maniement et sa maîtrise comme en témoignent les résultats à l'examen de fin d'année organisée par le Ministère de l'Éducation : le lauréat étant immanquablement un Juif⁸⁴. Naïm Kattan dans son autobiographie va jusqu'à parler de soif insatiable et d'empressement continu pour la langue et la culture arabe qui renaît après des siècles de domination turque :

« Tel ne fut pas le cas de la majorité des Juifs qui puisaient avec une soif insatiable et avec un empressement continu aux sources de cette nouvelle culture. Mon oncle s'abonna à la revue égyptienne *Al Hilal*. Et chaque semaine, mon frère exhibait avec joie le dernier numéro d'*Al Hassid*, hebdomadaire littéraire fondé et dirigé par un groupe de jeunes Juifs nourris de culture hébraïque et occidentale mais décidés à être les premiers bâtisseurs de la nouvelle culture »⁸⁵.

Dans cet Irak qui s'ouvre à la modernité avec l'arrivée des Occidentaux sur leur territoire et les opportunités linguistiques qui leur sont offertes par les différents établissements scolaires, les Juifs ne se posent même pas la question quant à la langue qu'ils doivent apprendre : la langue prioritaire reste l'arabe, et après, adviene que pourra : « Pour quelle langue allait-on opter, en dehors de l'arabe bien entendu ? »⁸⁶.

⁸⁰ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 47.

⁸¹ *Ibid.*, p. 71.

⁸² www.convenant.idc.ac.il/fr/voll/issue1/kattan.html.

⁸³ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un Juif d'Irak*, p. 84.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 89.

La langue arabe restera longtemps la langue d'écriture de Naïm Kattan. Bien évidemment durant sa jeunesse à Bagdad, mais aussi un peu durant sa période parisienne. C'est seulement à son arrivée au Canada qu'il commence véritablement à utiliser le français. Le choix de l'auteur apparaît avant tout un choix pragmatique : comme beaucoup d'auteurs émigrés, et les exemples ne manquent pas, il choisit le français au moment de se lancer dans une carrière littéraire, car il est, de par sa situation, coupé d'un large public arabophone⁸⁷. Malgré ce côté « non-naturel », on peut affirmer que ce choix reste néanmoins un choix de cœur. En effet, le choix du français par cet Irakien n'est pas logique pour plusieurs raisons, et tout d'abord, des raisons historico-géographique : en effet, l'Irak n'avait pas, et n'a jamais véritablement eu de liens forts avec la France. Le pays fut sous mandat britannique pendant la Première Guerre mondiale jusqu'à son indépendance en 1932. De plus, comme le montre l'expérience personnelle de Naïm Kattan, la culture française est peu répandue dans le pays⁸⁸. Mais comme nous l'avons dit plus haut, les langues étrangères, et parmi elles le français, font leur apparition dans l'enseignement irakien notamment grâce aux écoles de l'Alliance israélite universelle. Et c'est justement dans l'une de ces écoles que Naïm Kattan découvre la langue de Molière, et y rencontre également Jean Gaulmier⁸⁹ avec qui il se lie d'amitié, et avec lequel il aura une correspondance avant son arrivée en France. C'est d'ailleurs grâce à ce dernier que Naïm Kattan entamera une correspondance avec André Gide. Mais pourquoi un tel attrait de la littérature et de la culture française ?

On peut trouver un élément de réponse dans l'attrait et le choix du français plutôt que l'anglais dans l'essai d'Edward Saïd⁹⁰ : ce dernier explique que malgré la prédominance de l'Angleterre, les autochtones étaient beaucoup plus attirés par la France et l'esprit français. De plus, le Français apparaît beaucoup moins « froid », moins « pointilleux », moins « organisé » que le Britannique. Un fait que même Lord Cromer (1841 – 1917), Consul d'Égypte entre 1883 et 1907, reconnaîtra non sans une pointe d'ironie⁹¹. Il existe aussi dans l'approche française du phénomène oriental une différence non-négligeable pour les populations colonisées : même si la résultante demeure la même, il y a moins « d'arrogance » (sur le papier) de la part des Français que chez les Britanniques, comme en témoigne l'article de Saint-Marc Girardin (homme politique né en 1801 et mort en 1873) paru dans la Revue des *Deux Mondes* daté du 15 mars 1862 :

« La France a beaucoup à faire en Orient, parce que l'Orient attend beaucoup d'elle. Il lui demande même plus qu'elle ne peut faire ; il lui remettrait volontiers le soin entier de son avenir, ce qui serait pour la France et pour l'Orient un grand danger : pour la France, parce que, disposée à prendre en main la cause des populations souffrantes, elle se charge le plus souvent de plus d'obligations qu'elle ne peut remplir ; pour l'Orient, parce que tout peuple qui attend sa destinée de l'étranger n'a jamais qu'une condition précaire et qu'il n'y a pas de salut pour les nations que celui qu'elles se font elles-mêmes ».

Ce regard sur l'attitude hautaine des Britanniques est également partagé par Naïm Kattan qui considère la langue de Shakespeare comme étant la langue de ceux qui regardent son peuple de haut, avec dédain⁹². Le français demeure aussi pour le jeune irakien un choix stimulé par la

⁸⁷ www.convenant.idc.ac.il/fr/voll/issue1/kattan.html.

⁸⁸ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 45.

⁸⁹ Jean Gaulmier (1905 – 1997) : écrivain français passionné par l'Orient et spécialiste de Gobineau et Volney.

⁹⁰ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, Éditions Points, 2013, 578 pages.

⁹¹ Eveling Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New-York, Mac Millan Co., 1908.

⁹² Simone Douek, *op. cit.*, p. 24.

possibilité d'accéder à la liberté et à l'universalité qu'offrait cette langue comme l'explique Olivier Germain-Thomas dans son hommage à l'intellectuel irako-canadien : « Le cas de Naïm Kattan est différent de la plupart des autres écrivains francophones puisque l'Irak n'a jamais été marqué par la culture française. Il s'agit chez lui d'un choix, et c'est un choix qui a été fait parce que la langue française représentait un accès à la liberté et à l'universalité »⁹³.

La société irakienne de l'après-guerre était incontestablement une société assoiffée de culture, une soif qu'elle n'avait plus véritablement connue depuis le début de la domination ottomane sur la région. Cette soif de savoir allait de pair avec une certaine volonté d'émerger en tant que nation phare dans le monde arabo-musulman à l'instar de l'Égypte et du Liban, mais aussi de s'affirmer en tant que pays libre avec son identité propre. D'où ce foisonnement d'idées qui traversa le pays sur différents plans – notamment politique et littéraire – auquel toutes les communautés voulaient participer, et en particulier les communautés musulmanes et juives.

C'est durant cette période que Naïm Kattan naquit et grandit, et le jeune homme, aspiré lui aussi par cette spirale culturelle et identitaire, décida d'y prendre part. Fier de son arabité et de sa judéité, le jeune homme ne s'est pas pour autant enfermé dans un particularisme culturel. Amoureux des mots, il s'est intéressé à la littérature occidentale, et en particulier la littérature française. Cet attrait pour la culture française et la langue de Molière, symboles de liberté et d'universalisme, lui ouvrirent les portes de la France, et par la suite, du monde. Une échappatoire à cet Irak qui semblait petit à petit dans le nationalisme et l'antisémitisme qui lui permettra aussi de pouvoir réaliser ses rêves d'écriture, de se mettre aux services des autres grâce aux mots qu'il affectionnait tant, et qu'il affectionne encore aujourd'hui.

⁹³ *Ibid.*, p. 127.

2 - Importance de la parole et des mots dans la pensée kattanienne.

La parole apparaît comme étant l'un des éléments centraux de la pensée kattanienne tant elle est présente dans les différents ouvrages de l'auteur, que ce soit à travers des réflexions dans des essais comme dans *Le Réel et le théâtral*, des articles, ou bien de façon plus ou moins explicite dans les romans et nouvelles. Rien apparemment de plus logique pour un auteur que d'avoir en lui cette passion du mot, cet amour du verbe. Mais on retrouve chez Naïm Kattan ce petit quelque chose en plus qui va au-delà du simple amour, du plaisir que procure l'écriture. Un petit plus qui dépasse cette envie, ce devoir ressenti de raconter une histoire, de transmettre un message, de se faire le porte-parole d'un mouvement, d'une idée. Cette importance de la parole dans la pensée de l'auteur est telle qu'il publia en 2004 *La Parole et le lieu*⁹⁴. Cet ouvrage n'est rien d'autre qu'un recueil de textes provenant d'essais qu'il avait déjà écrits auparavant afin de mettre à l'honneur deux de ses thèmes centraux dont la parole. A noter également que ce titre avait déjà été utilisé précédemment par l'auteur pour l'un des chapitres de son premier essai *Le Réel et le théâtral* publié en 1971.

a) L'amour des mots.

Comme nous pouvons le constater au travers de l'histoire de Naïm Kattan, ce dernier a entretenu une relation particulière avec la langue dès son plus jeune âge : en effet, du fait de ses origines (juif irakien) et le caractère cosmopolite de la société moderne irakienne (arabe, kurde, assyrien), il a grandi dans un monde multilingue. Il a toujours été bercé dans une multitude de sonorités, de mots qui n'appartenaient pas nécessairement à son monde personnel originel. L'Histoire est venue également apporter par la suite un supplément linguistique avec l'anglais, mais aussi, par le biais des écoles de l'AIU, avec le français. Cette profusion des langues et de sonorités s'est poursuivie au cours de sa vie durant son séjour sur le continent européen. Sa grande capacité d'adaptation mêlée à une certaine aisance dans l'apprentissage des langues a permis au jeune homme de se transformer rapidement en véritable polyglotte : il a appris le néerlandais, l'italien, et s'est même essayé à l'allemand⁹⁵.

Son oreille et sa bouche ont toujours été chahutées par un son extérieur, étranger. Néanmoins, il n'a jamais cherché à fuir ce monde multi-sonore, ou bien s'isoler et revenir à son univers auditif et vocal originel afin de protéger ses oreilles des sonorités de l'Autre, et éviter ainsi de fatiguer, ou de contrarier sa bouche avec des sons inconnus dont elle n'imaginait même pas l'existence. Bien au contraire, il est resté en contact avec cette profusion linguistique, cette mixité des langues à travers ses différents voyages à travers le monde, mais aussi comme en témoigne son choix volontaire de faire d'une langue étrangère sa propre langue d'expression, d'écriture, sa langue dans la vie de tous les jours. Le choix (conscient ou non) de vivre aujourd'hui dans un pays divisé linguistiquement, et plus précisément dans une ville divisée en différents quartiers ethniquement marqués semble également montrer une sorte de besoin de vivre dans une tour de Babel. On peut se poser la question de savoir pourquoi il y a chez cet auteur une telle volonté, consciente ou non, de vouloir vivre dans une autre langue, dans un univers multi-sonore ? Ce choix nous apparaît comme l'une des premières preuves d'un amour inconsidéré de la part de Naïm Kattan pour la langue, et plus généralement de la parole, et ceci, quelle que soit sa couleur ou sa sonorité.

⁹⁴ Naïm Kattan, *La Parole et le lieu*, Canada, Éditions Hurtubise, mars 2004, 307 pages.

⁹⁵ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 64.

Le second élément démontrant cet amour inconsidéré pour les mots apparaît comme beaucoup plus évident : Naïm Kattan a fait de l'écriture, qui n'est que la présence physique et visuelle de la parole, son métier, une aspiration professionnelle qu'il a eue à un âge précoce. Il a toujours eu cette vocation d'écrire, de jouer avec les mots, de faire de sa plume une extension de sa main. Il était prêt à affronter toutes les difficultés qui se dresseraient sur sa route, faire face à toutes les réticences venant de sa famille ou de son entourage plus ou moins proche pour parvenir à son but⁹⁶. Le jeune Kattan apparaît cependant comme une exception au sein de la communauté juive irakienne. En effet, on comprend à travers son récit autobiographique *Adieu Babylone*, que malgré le riche héritage littéraire des Juifs de Mésopotamie auquel nous avons fait référence dans la première partie de cette thèse, les lettres ne sont plus aussi prisées par la jeunesse juive de Bagdad :

« Nous [Ndr : Naïm et Nessim] étions les littéraires et l'on concédait volontiers une supériorité dont on ne voulait pas puisqu'elle était l'emblème de la légèreté. Ce qui comptait : sciences et mathématiques, dont on ne pouvait mettre en doute l'utilité »⁹⁷.

« Quelles portes le cours littéraire ouvrait-il à un Juif ? Nos camarades n'ont pas mis de temps à trouver la réponse : ils optèrent tous pour la science. Ils ne voulaient pas être acculés à la belle vocation d'instituteur et à fournir, chaque jour, de nouvelles preuves de loyauté envers la nation arabe »⁹⁸.

La créativité intellectuelle semble céder le pas au pragmatisme qui prédomine au sein de la communauté. La grande majorité des jeunes juifs irakiens préfère s'orienter vers les filières scientifique ou commerciale, les jugeant plus aptes à une meilleure insertion dans le monde professionnel, offrant, de ce fait, de meilleures perspectives de carrière, une meilleure vie. Le monde du travail, comme nous avons pu le voir précédemment, souffre d'une forme d'ostracisme progressif envers les Juifs dans les années 20-30 à cause de leur judaïté. Un ostracisme qui a pour corollaire la montée du nationalisme arabo-irakien suite aux promesses non tenues de l'Empire britannique sur l'indépendance du pays, mais qui apparaît également suite à l'émergence du mouvement sioniste. Cependant, le monde littéraire, malgré la forte implication des Juifs irakiens dans le domaine intellectuel dans le mouvement de renaissance culturelle qui traverse l'Irak à cette époque, doit faire face également à cet ostracisme envers la communauté juive. Les intellectuels juifs irakiens, malgré leur participation active à ce mouvement et la qualité de leur travail, travail reconnu par leurs pairs musulmans, n'en demeurent pas moins soumis à un certain diktat, une certaine censure de la part de la majorité musulmane. L'écrivain juif Yaqub Bilbul fut l'une des victimes de cette censure. En effet, il fut contraint de modifier le nom de certains de ses personnages dans l'une de ses nouvelles (*şura tıbq al-aşl*⁹⁹ - « Fac-similé » en arabe) en leur donnant des noms plus neutres. En effet, le choix initial de l'auteur des noms de certains personnages avait choqué ses collègues musulmans lors de la pré-lecture de l'ouvrage dans la mesure où cette nouvelle, qui s'en prenait aux traditions sur l'honneur largement répandues en Irak, mettait à mal deux frères

⁹⁶ Ibid., p. 47 – 48.

⁹⁷ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un Juif d'Irak*, p. 99.

⁹⁸ Ibid., p. 198.

⁹⁹ « *şura tıbq al-aşl* » in *Al jamrah al oula*, Bagdad, Maktab al Ma'arif, 1938.

musulmans qui avaient assassiné leur sœur tombée enceinte hors mariage. Ces derniers durent recourir à une sage-femme juive qui possédait dès lors le bon rôle dans le récit ¹⁰⁰.

Malgré les difficultés qui se dressaient sur son chemin, Naïm Kattan n'eut aucune hésitation ; il n'aspirait à rien d'autre que de se vouer à l'écriture. Il décida donc d'opter pour des études de littérature et de culture arabo-musulmane avec son ami Nessim. Ce choix avait pour principale motivation de lui permettre de servir lui aussi la culture et la langue arabes¹⁰¹. Ce choix de cœur, Kattan le savait, se présentait plus comme un handicap dans la mesure où il faisait dès lors l'impasse sur une autre voie qui aurait pu lui garantir à coup sûr un métier avec un salaire convenable. Mais sa décision était irrévocable. Les deux jeunes amis durent faire face par la suite à l'indifférence de certains professeurs, le mépris et la haine des autres élèves musulmans. Ils durent, au cours de leur cursus, subir de nombreux affronts, et même des menaces physiques. Mais peu importait, ils firent fi de tout cela, et malgré ces difficultés, ils parvinrent à être parmi les élèves les plus brillants de la classe. Tout au long du récit *Adieu Babylone*, on découvre le véritable amour de l'auteur pour le verbe et les beaux mots. Un amour pour les mots qui ne connaissait pas de frontières, pas de couleurs ou de religions. Il refusa de s'enfermer dans un quelconque stéréotype prédéfini, et ses références littéraires n'étaient soumises à aucun diktat de quelle que nature que ce soit.

Que ce soit à travers ce roman autobiographique ou bien lors d'entretiens, Naïm Kattan n'a de cesse de clamer son immense amour pour la langue et la culture arabes. Elles sont siennes. L'arabe n'est pas que la langue de l'autre. C'est SA langue, celle de ses proches, des membres de sa communauté, et de manière générale, celle de tous les Irakiens. Il ne fait pas que s'approprier la langue. En effet, tout ce qui est lié à cette langue, l'ensemble du patrimoine culturel irakien, il le fait sien : la religion (sans aller à la conversion), l'Histoire arabe, la littérature arabe islamique et préislamique, profane et sacrée. Comme nous l'avons mentionné précédemment en citant le sociologue d'origine irakienne Sami Zubeida, cette relation qu'entretient Naïm Kattan avec la langue et la culture arabe n'est pas un cas isolé ; les Juifs irakiens ont conservé un lien très fort avec leur identité originelle, et ont transmis aux générations suivantes cet amour de la langue et de la culture irakienne¹⁰².

Comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent, Naïm Kattan a un énorme respect et une grande admiration pour les poètes arabes classiques comme Al Zahawi, Al Marri ou Al Moutannabbi. Cette soif et cet amour insatiable des mots le poussèrent naturellement vers l'autre, vers d'autres littératures plus « exotique »¹⁰³. La présence de l'Occident, que ce fut par le biais de l'occupation britannique ou la présence d'institutions étrangères comme celles de l'AIU, lui permit d'assouvir cette soif de lecture. Il découvrit dès lors la littérature occidentale, et en particulier la littérature française dont il tomba progressivement amoureux. Mais cet amour naissant ne lui fit pas oublier l'amour que portait le jeune Kattan pour la littérature arabe, SA littérature. Même s'il eut du mal au début à appréhender les finesses de cette littérature jusque-là inconnue pour lui¹⁰⁴, cet amour de la littérature française se transforma rapidement en amour pour la France, pour les Français et les Françaises. Il les idéalise à tel point qu'il en vient à donner à la patrie de Molière

¹⁰⁰ Nancy E. Berg, *op. cit.*, p. 62.

¹⁰¹ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un Juif d'Irak*, p. 199.

¹⁰² Voir la note 43 dans la partie *L'enfance irakienne vers le grand froid canadien* dans le premier chapitre.

¹⁰³ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un Juif d'Irak*, p. 201.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 111.

des allures de Terre promise, et aux Français un caractère sacré rappelant la notion de peuple élu comme ce fut le cas pour son examinateur lors de l'examen du brevet élémentaire ¹⁰⁵. Néanmoins, aimer la France ne devait pas être synonyme de trahison de sa patrie, ou bien une trahison de soi. Ceci explique son admiration pour l'Assyrien qu'il rencontra à la représentation française en Irak, institution pour laquelle il travaillait ; Kattan estimait qu'il avait « réussi la difficile union entre ses origines et son pays d'adoption »¹⁰⁶.

Par la suite, c'est avec son ami Nessim, entourés d'autres amis de toutes confessions, qu'il fit ses premières armes en littérature. L'écriture devint dès lors pour les deux compagnons comme obsessionnelle, vitale, elle était la priorité pour les deux jeunes hommes. Chacun rivalisant pour donner le meilleur de lui-même, et prouver à l'autre qu'il était le meilleur écrivain, le meilleur serviteur de la littérature, le meilleur amant de la langue arabe.

b) La puissance des mots.

Naïm Kattan s'est très vite attaché à la littérature par amour, mais aussi parce que, selon ses dires, les mots ont une puissance qui permet au lecteur de s'évader. Les mots ont cette force de transporter le lecteur dans un autre univers par le simple fait de la pensée, par l'imaginaire. Les mots sont une porte ouverte sur le monde, un guide qui nous permet de découvrir le monde sans avoir à nous déplacer. Il prend comme exemple son expérience personnelle pour montrer que, grâce à la littérature, il a pu fuir Bagdad une première fois : « Il faut dire que la littérature était un moyen de m'évader. Grâce à la lecture, j'ai su qu'il y avait un autre monde »¹⁰⁷. Une fuite virtuelle qui deviendra réalité plus tard lorsqu'il partira en France pour poursuivre ses études. Mais bien plus qu'une possibilité d'évasion intellectuelle, d'ouverture sur l'extérieur, la parole est détentrice d'une force, d'une puissance négligée, oubliée. Du fait de son bagage culturel et cultuel, l'écrivain irako-canadien a su prendre la mesure de cette puissance dont les mots sont dotés. Et c'est très certainement cette prise de conscience de ce pouvoir propre aux mots, au langage qui a poussé le jeune Kattan à les apprivoiser, les maîtriser, les posséder.

I) La parole dans la culture juive et arabo-musulmane.

La parole est un élément fondamental de la culture arabo-musulmane, mais également dans la tradition juive. On pourrait ajouter qu'elle l'est aussi dans la tradition chrétienne dans la mesure où on retrouve dans l'Ancien Testament les mêmes textes qui font la part belle à la parole, et qui condamnent en même temps l'image comme étant « une négation de Dieu même », pour reprendre les mots de Jacques Ellul dans son essai *La Parole humiliée*¹⁰⁸. Cet ouvrage (dé)montre d'ailleurs comment la parole a cédé progressivement sa place à l'image qui est devenue prédominante dans la culture chrétienne au fil des siècles, voire ultra dominante de nos jours allant ainsi à l'encontre du deuxième Commandement divin reçu par Moïse sur le Sinaï. Une analyse partagée avec Naïm Kattan qui avait déjà abordé ce point dans son essai *Le Réel et le théâtral* en mettant en avant le rôle joué par l'image, et de manière plus générale, par l'Art qui devient une médiation entre le divin

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 299.

¹⁰⁷ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁸ Jacques Ellul, *La Parole humiliée*, Edition de la Table Ronde, Paris, 2014, 423 pages.

et les Hommes, éloignant ces derniers de leur Créateur, de la parole :

« Des siècles durant, l'Occident a érigé des édifices et peint des images non pour rappeler la présence d'un au-delà mais pour le fixer dans la demeure de l'homme. La couleur de Dieu s'offrait à l'œil, sa silhouette au regard. Dans ce jeu subtil accompli et désespéré, épanoui et irrité, l'homme se parlait à lui-même, croyant fermement qu'il s'adressait à Dieu. Et toute cette civilisation s'est édifiée à partir de ce désir de jeter un pont entre la souveraineté divine et le pouvoir de l'homme. Celui-ci pouvait-il mieux se rapprocher de Dieu en l'imitant ? Ainsi, au lieu de faire son entrée dans le royaume céleste, il le transformait en théâtre. Il recourait au spectacle à défaut de rapport direct avec Dieu. Et pendant des siècles l'Occident a cru dans le pouvoir de l'art. Tentative exacerbée d'approcher Dieu en célébrant l'image, et l'on est vite passé au rêve d'enlever à Dieu une parcelle de son pouvoir en imitant son acte de création »¹⁰⁹.

L'image est devenue progressivement un intermédiaire entre le divin et l'humain, un intermédiaire qui avait pour but de réduire, d'enfermer le divin dans le terrestre. Mais cette tentative a, selon l'intellectuel irako-canadien, plutôt enfermé l'homme dans une illusion, ou, pour reprendre les mots de l'auteur, une sorte de théâtre, le coupant et l'éloignant tant de la réalité que du divin dans une volonté prétentieuse d'imitation créatrice. Edward Saïd, dans son essai *L'Orientalisme*¹¹⁰, montre, lui aussi, comment la parole a perdu progressivement son caractère divin en Europe : les philologues européens comme Ernest Renan (1823-1892) ont, par le biais de leurs études et leurs recherches sur le langage, abouti à la conclusion que ce dernier était un phénomène purement humain, qu'il ne relevait aucunement d'une puissance supérieure. Ils ont ainsi participé à ce mouvement de désacralisation de la parole qui s'est accompagnée d'une désacralisation généralisée du fait religieux et des passages bibliques. Cette désacralisation de la parole n'a pas eu lieu dans le monde arabo-musulman dans la mesure où les autorités politiques ou religieuses ont coupé court à tout type d'idées « révolutionnaires » de ce genre dès le XI^e siècle, ce qui a entraîné, selon George Corm¹¹¹, un déclin scientifique et littéraire inexorable (p. 46). Ceci tend à expliquer en partie la prédominance encore vivace de la parole divine, et une impossibilité de remettre en question ce qui a été dit/écrit des siècles auparavant.

On est donc passé du culte de la parole divine, que l'on retrouvait dans les écrits saints, à un culte de l'image, culte de l'image impossible dans le judaïsme et l'islam étant donné que les juifs et musulmans sont restés attachés à l'application stricte de l'interdiction de toute représentation vivante¹¹². Et c'est précisément ce basculement du culte de la parole à celui de l'image qui fait que les intellectuels occidentaux, dans leur très grande majorité, n'ont pas/plus ce rapport particulier à la langue.

¹⁰⁹ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 52 – 53.

¹¹⁰ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 241.

¹¹¹ Georges Corm, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Éditions de la découverte, septembre 2004, 208 pages.

¹¹² Pour le judaïsme, on retrouve l'injonction présente dans l'un des Dix Commandements : Tu ne feras point d'idole, ni une image quelconque de ce qui est en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre, ou dans les eaux au-dessous de la terre » (Exode, XX, 3). En ce qui concerne l'islam, la peur d'un retour à l'idolâtrie a motivé l'interdiction de l'image dans la société musulmane. On peut citer comme interdiction le verset 90 de la sourate *Al-Maidah* (*la Table dressée* en arabe) : « O croyants ! le vin, les jeux de hasard, les statues [ou les « pierres dressées », selon les traductions] et le sort des flèches sont une abomination inventée par Satan ; abstenez-vous-en et vous serez heureux ».

Cette interdiction de l'image se constate aujourd'hui notamment dans l'absence des lieux de cultes israélites ou musulmans de toutes images d'êtres vivants.

1. La dualité divin-parole dans la culture orientale.

En lisant les trois livres saints des trois religions monothéistes, on arrive au constat suivant : Dieu n'est jamais personnifié, la manifestation divine s'effectue toujours par le biais de la parole. On ne retrouve aucun passage dans lequel Dieu apparaît sous une forme physique aux Hommes. Les apparitions divines prennent des formes détournées comme sur le Sinaï où la rencontre entre Dieu et Moïse se passe par le biais du buisson ardent. Moïse ne voit nullement Dieu sous une forme humaine, il l'entend seulement. Le message divin peut également être transmis par le biais d'autres moyens. Les anges ou les archanges peuvent servir d'intermédiaires (on pense notamment à l'Archange Gabriel). La transmission du message peut se faire également par le biais des rêves (Jacob et Joseph), ou, comme le rappelle Naïm Kattan en prenant l'exemple de Moïse, par le biais des prophètes : « Jamais Dieu ne parle directement au peuple. Dieu s'adresse à Moïse, et Moïse parle ensuite au peuple »¹¹³. La prédominance de la parole sur le visuel s'explique selon la Bible au fait que l'Homme, du fait de sa mortalité, de son infériorité par rapport à son Créateur, est incapable de pouvoir Le contempler sans risquer sa vie : « Tu ne saurais contempler ma face, car il n'est mortel qui me puisse contempler et demeurer en vie »¹¹⁴. La Parole est donc le lien, on peut même dire le SEUL lien qui unit l'Homme au divin. Dieu est parole.

Adorer Dieu, c'est adorer Sa Parole. Ceci explique que la parole est d'une certaine façon sanctifiée dans les trois traditions monothéistes : pour les Juifs et les musulmans, la langue utilisée lors de la transmission du message divin (hébreu ou arabe) est la langue parfaite car c'est la langue de la révélation, la langue de Dieu. C'est également, dans l'esprit commun (en particulier chez les musulmans), la langue du paradis¹¹⁵. Dans tous les cas, si Dieu choisit de s'exprimer dans cette langue, c'est qu'elle est la seule qui puisse permettre de transmettre de la façon la plus parfaite la volonté divine. Ce statut particulier de la langue explique en grande partie la sclérose de ces deux langues qui ont du mal à évoluer malgré leur ancienneté. En effet, contrairement à d'autres langues comme le français ou l'anglais, les langues se sont enrichies à travers les siècles par une revivification interne ou par le biais d'apports extérieurs, mais l'arabe du Coran et l'hébreu de la Torah sont restés quasi imperméables à toutes influences extérieures. En ce qui concerne l'hébreu, le renouveau qu'a connu cette langue au XXème siècle, renouveau dont l'objectif était de la faire rentrer dans la modernité, lui permet de devenir une langue d'expression efficace dans la vie de tous les jours à l'égal des autres langues, a dû faire face à l'opposition vive des Juifs les plus religieux. Encore aujourd'hui, certains groupes de *Haredim*¹¹⁶ refusent l'utilisation à des fins profanes de l'hébreu, considérant que la langue divine ne doit être utilisée que dans le cadre sacré. Il en est de même pour l'arabe : on fait une distinction très nette entre l'arabe coranique utilisé dans les différents actes d'adoration et l'arabe moderne utilisée aujourd'hui dans les médias et les

¹¹³ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 11.

¹¹⁴ *Exode*, XXXIII, 20.

¹¹⁵ Dans son essai *Ce que vous ne savez pas sur l'islam*, Tareq Oubrou revient sur cette notion de l'arabe comme langue du paradis en affirmant qu'une telle croyance se nourrit de textes apocryphes qui ont pris l'allure d'un dogme par la suite. Une croyance qui est « inconciliable » avec le Coran, et notamment le verset 22 de la sourate *Ar-Rum* (les Romains) : « Nous n'avons pas envoyé de messenger qui ne parle la langue de son peuple ».

¹¹⁶ *Haredim* : souvent appelés « ultra-orthodoxes », ce sont des juifs orthodoxes ayant une pratique religieuse particulièrement stricte. Depuis la fin du XIXème siècle, ils rejettent en grande partie la « modernité », que ce soit dans le domaine des mœurs ou des idéologies. Ce rejet, cette méfiance face à la modernité les poussent à vivre généralement en marge des sociétés laïques, même juives. Même si une forte communauté *haredim* est présente en Israël, ce groupe affiche ses réticences, voire son hostilité face au sionisme.

discours officiels. La langue coranique n'a que très peu évolué depuis la période de la naissance de l'islam. L'arabe moderne, même s'il conserve la morphologie et la syntaxe de l'arabe coranique, a renouvelé son lexique et son style. De plus, le fossé entre l'arabe coranique et l'arabe dit dialectal propre à chaque pays arabe, propre à chaque région est encore plus grand dans la mesure où, comme il s'agit d'un parler nécessaire à l'expression des besoins quotidiens, il ne cesse de s'enrichir, se moderniser. Dans les deux cas, que ce soit pour l'hébreu ou pour l'arabe, les réformateurs linguistiques ont toujours dû faire face à de fortes réticences de la part des religieux pour qui la langue, du fait de son caractère sacré, ne pouvait être transformée impunément par l'homme. De plus, comme nous venons de le dire, en plus de cette sclérose liée au statut sacré de la langue, ces deux langues sont confinées au domaine du religieux. On le constate par le biais des actes d'adoration notamment avec celui de la prière et des invocations. En effet, que ce soit chez les Juifs ou les musulmans, les prières et invocations se font en hébreu ou en arabe, au détriment de la langue maternelle du croyant, quitte à ce que le récitant ne comprenne pas forcément ce qu'il récite. Pour s'adresser à Dieu, le fidèle se trouve dans une certaine obligation d'utiliser la langue divine, car c'est la seule qui permette une communication claire entre le Créateur et ses créatures, même si Dieu est Omniscient. Utiliser Sa langue revient d'une certaine façon à lui rendre un double hommage en plus de l'acte d'adoration. Ce qui ne fut pas le cas en Occident, et par extension, dans la chrétienté : la langue du Christ a cédé rapidement sa place au latin, qui a lui-même cédé par la suite sa place à la langue maternelle du croyant, perdant ainsi son statut sacré.

Les deux religions, juive et musulmane, confèrent donc un caractère sacré à la parole. Une sacralité également présente dans la tradition chrétienne dans laquelle on retrouve la dualité divin-langage, même si le travail des orientalistes occidentaux et autres chercheurs et un pragmatisme en termes d'utilisation de la langue divine dans la pratique religieuse ont désacralisé la parole. Mais en se penchant un peu plus sur les spécificités des deux traditions (juive et arabo-musulmane) que Naïm Kattan revendique comme étant les siennes, on constate que l'importance de la parole dépasse le cadre de cette dualité divin-langage.

2. La place de la parole dans le judaïsme. i) La parole divine et le désert.

Comme nous venons de le voir, quand on aborde le thème de la parole dans le judaïsme (et dans l'islam), l'une des caractéristiques principales du divin, c'est justement la parole. On a cité la retranscription du message divin dans la Torah, mais on peut également citer les dix Commandements (*Asheret ha-Dibrot* en hébreu). Il est intéressant de noter que la traduction en français ne retranscrit pas fidèlement le terme hébraïque *dibrot* ; en effet, ce mot vient de la racine D-B-R qui est associée à la parole, ce qui fait que les dix Commandements font référence en fait aux dix Paroles, et plus précisément, aux dix Paroles de Dieu. Dans ces dix Commandements, ces dix Paroles on retrouve la présence d'une restriction quant à l'utilisation du nom de Dieu : « Tu n'invoqueras pas le nom de Dieu en vain ». Pour contourner cet interdit, les Juifs orthodoxes et/ou croyants, pour se référer au divin, utilisent d'autres termes comme substituts ; on trouve de nombreux termes relatifs aux attributs divins, des métonymies, des épithètes ou des métaphores parmi lesquels des termes relatifs à la parole comme *Ha-Shem* (le Nom) ou *Ha-Davar* (la Parole). Adorer Dieu c'est adorer la parole, Sa parole.

Autre élément qui tend à montrer l'importance de la parole dans le judaïsme, c'est la domination de l'oral sur l'écrit. La religion juive n'est pas uniquement une religion basée sur l'écriture, elle ne se

résume pas uniquement à des textes écrits (Torah, Talmud, Mishna, Midrash, Guemara¹¹⁷ ...). Avant la rédaction de ces ouvrages, il existait une longue tradition de transmission orale du savoir religieux. La Torah n'existe pas uniquement sous la forme écrite que nous connaissons aujourd'hui ; on retrouve l'existence d'une Torah orale dont la tradition remonte à la période mosaïque. Cette dernière s'est développée en même temps et parallèlement à la Torah écrite. On peut même dire, en se référant au *midrash tanHouma*¹¹⁸ (XXXIV ; 34) dans lequel Dieu lui-même a enjoint à Moïse de ne pas écrire la Torah orale, pour éviter son appropriation, que l'oralité de la Torah était supérieure à sa version écrite. Oralité et écriture se sont malgré cela affrontées sur fond de lutte d'influence sur la communauté : on trouvait d'un côté les partisans de la Loi écrite (les Sadducéens), et de l'autre les Pharisiens, adeptes de la tradition orale qui fondaient leur pouvoir sur la connaissance de la tradition orale et la finesse de leurs interprétations. Comme l'explique Adin Steinsaltz dans son livre *Introduction au Talmud*¹¹⁹, la force de la tradition orale par rapport à la tradition écrite repose sur le fait qu'elle permet d'apporter une précision lorsqu'un commentaire, une loi, un verset semble prêter à confusion.

La destruction du Second Temple en 70 de notre ère marqua un tournant dans cette lutte d'intérêts, et ce sont les Pharisiens, longtemps minoritaires, qui devinrent influents au sein de la communauté juive. La tradition orale défendue par les Pharisiens est partiellement couchée par écrit à partir de cette époque. C'est à cette période que sont rédigés les ouvrages tels que le Talmud, le Midrash ou bien la Mishna. Ce passage à l'écrit intervient dans un contexte où la quantité de savoir devenait de plus en plus importante alors que le nombre de savants allait en diminuant. Il était devenu nécessaire aussi, car on craignait qu'une partie du savoir ne tombe dans l'oubli. La suprématie des Pharisiens et de la prédominance de l'oralité furent partiellement remises en cause au VIII^{ème} siècle par les Karaïtes¹²⁰ qui prônaient un retour strict à la Loi scripturaire. Mais ces derniers perdirent progressivement leur influence dans le judaïsme, laissant la domination de la parole sur l'écrit.

La parole n'est pas uniquement présente dans les Écritures à travers la parole divine. Dans la tradition juive, il existe un lien très fort entre la parole et le désert. D'un point de vue étymologique, les mots « parole » (*davar*) et « désert » (*midbar*) proviennent de la même racine en hébreu (D-B-R) comme le rappelle Naïm Kattan : « le désert est paradoxalement le lieu de la parole. Dans *midbar*, il y a la racine *dabar*, également *débarim* qui signifient, à la fois *parole* et *chose* »¹²¹. Cette proximité linguistique entre ces deux mots peut se comprendre en analysant le récit biblique. En effet, le désert apparaît comme le lieu de la parole, le lieu de prédilection de la révélation de la parole divine. C'est dans le désert du Sinaï que Dieu s'adressa à Moïse pour la première fois :

¹¹⁷ Talmud : texte fondateur du judaïsme rabbinique, il est le fondement de la loi juive. Il est composé de la Mishna et de la Guemara.

Mishna : compilation écrite des lois orales juives.

Guemara : compilation de la Mishna.

Midrash : compilation de commentaires sur le Tanakh. Il s'agit d'une retranscription d'une tradition orale censée être enseignée depuis le don de la Torah. Elle est mise par écrit après la clôture du Talmud vers le IX^{ème} – X^{ème} siècle. Les Midrashim faisaient partie de la Torah orale.

¹¹⁸ Le *Midrash TanHouma* est un texte attribué à Rabbi TanHouma Bar Abba qui a été rédigé peu après la clôture du *Talmud* (fin du VI^{ème} – début VII^{ème}).

¹¹⁹ Adin Steinsaltz, *Introduction au Talmud*, 2002, Éditions Albin Michel, 336 pages.

¹²⁰ *Karaïtes* : adeptes du Karaïsme qui est un courant du judaïsme scriptural, fondé sur la Miqra (ou Tanakh) et le rejet de la loi orale. D'où son opposition au judaïsme rabbinique.

¹²¹ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 168 – 169.

« Or, Moïse faisait paître les brebis de Jéthro son beau-père, prêtre de Madian. Il avait conduit le bétail au fond du désert, et était parvenu à la montagne divine, au mont Horeb. Un ange du Seigneur lui apparut dans un jet de flamme au milieu d'un buisson. Il remarqua que le buisson était en feu et cependant ne se consumait point. Moïse se dit *Je veux m'approcher, je veux examiner ce grand phénomène : pourquoi le buisson ne se consume pas*. L'Éternel vit qu'il s'approchait pour regarder ; alors Dieu l'appela du sein du buisson, disant *Moïse ! Moïse !* Et il répondit *Me voici.* »¹²².

C'est toujours dans le désert que Dieu donna à Moïse le don de la Torah comme le rappelle le *midrash Bamidbar Rabba* : « La Torah fut donnée par l'intermédiaire de trois dimensions : le désert, l'eau et le feu »¹²³. De plus, une fois sorti d'Égypte, le peuple hébreu n'a pris la route la plus directe pour rejoindre la Terre promise : sur injonction divine, Moïse et son peuple ont dû traverser le désert, traversée qui dura 40 ans¹²⁴. Ce lieu est jugé par les rabbins comme étant le plus idéal pour recevoir le message divin comme l'explique le *midrash tanHouma* : « une des raisons pour lesquelles la Torah a été donnée dans le désert, c'est que la Torah ne peut se réaliser que chez celui qui se transforme en désert en se libérant de tout »¹²⁵. En se libérant du monde et de ses préoccupations terrestres, l'Homme se trouve mis à nu, purifié et rien ne peut dès lors interférer dans la transmission de la Parole divine. C'est au cours de cette purification dans ce lieu quasi vide de vie, hostile pour l'homme, comme le rappelle le *midrash tanHouma*, que le peuple hébreu a pu s'élever, et que Dieu a pu ainsi lui donner nombre de ses « cadeaux » : la Torah¹²⁶, la Manne¹²⁷, le *Mishkan* (le Tabernacle qui accueille l'Arche d'Alliance)¹²⁸, la *Shekhina* (Présence divine)¹²⁹, la prêtrise¹³⁰, la royauté¹³¹, les nuées de gloire¹³². Cette conception apparaît à l'origine de l'affirmation de Naïm Kattan pour qui le désert apparaît comme étant le lieu où tout est détruit pour être reconstruit : « Qu'est-ce que le désert ? La mort, pour qu'une nouvelle vie surgisse ; la destruction, condition d'une édification. Une période d'arrêt, pour que la métamorphose s'accomplisse. Épreuve, punition et formation »¹³³.

La dualité désert-Parole présente dans la Bible tend à expliquer l'importance de ce lieu dans la littérature kattannienne quand on sait que la Bible est une source d'inspiration pour l'auteur, point sur lequel nous reviendrons plus tard, mais aussi dans la mesure où le désert n'est pas un élément anodin pour Naïm Kattan. En effet, en plus du caractère culturo-cultuel de cet élément, c'est un univers que l'auteur connaît bien dans la mesure où son Irak natal dans lequel il a passé les premières années de sa vie est lui-même traversé par un désert (le désert d'Arabie), tout comme il connaîtra par la suite un autre type de désert d'une autre nature avec le Grand Nord canadien qu'il visitera. Le romancier irako-canadien met ainsi en avant ce lieu dès son premier recueil de

¹²² Exode, III, 1 – 4.

¹²³ *Midrash Bamidbar Rabba*, 1, 7.

¹²⁴ Exode, XIII, 17.

¹²⁵ *Midrash TanHouma*, chapitre 21.

¹²⁶ Exode XXIV.

¹²⁷ Exode XVI.

¹²⁸ Exode XXV – XXVII, Exode XXXV – XL.

¹²⁹ Exode XXXIII.

¹³⁰ Exode XXVIII, 1 – 4.

¹³¹ Exode, XIX, 6.

¹³² Exode, XL.

¹³³ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 63.

nouvelles en lui donnant tout simplement comme titre *Dans le désert*¹³⁴, un titre qui n'est autre que la traduction littérale du titre du troisième livre de l'Ancien Testament *Nombres*. Ce livre retrace l'histoire du peuple juif depuis sa sortie d'Égypte jusqu'à son arrivée en Terre promise, période durant laquelle Moïse et son peuple ont erré durant 40 années. L'errance du peuple hébreu dans le désert que l'on peut retrouver aussi de façon sous-jacente dans d'autres titres des ouvrages de Naïm Kattan comme *Le Long retour*¹³⁵ ou *La Traversée*¹³⁶. Autres ouvrages faisant référence (indirectement) au désert dans leur titre : *Le Sable de l'île*¹³⁷ et *Le Rivage*¹³⁸. Le sable de la plage nous faisant penser au sable du désert.

Ce lieu est également fortement présent dans la littérature kattanienne sous une forme symbolique : étymologiquement, le mot « désert » vient du latin *desertus* qui vient lui-même du verbe *desero*, qui a pour signification « abandonner », « délaisser ». Ce n'est donc pas seulement un lieu aride quasi dépourvu de vie, hostile pour l'homme, mais c'est aussi cet état physique et psychologique de solitude, ce sentiment d'abandon, de délaissement. En lisant l'œuvre complète de l'auteur canadien, on constate que l'univers kattaniien est abondamment peuplé de personnages qui se retrouvent dans une situation d'abandon, de solitude, des personnages qui errent telles des âmes en peine (au sens propre comme au sens figuré), cherchant à sortir de ce désert dans lequel ils se trouvent pour arriver à cette terre promise, tout comme le peuple hébreu l'a fait des siècles auparavant. On peut prendre l'exemple Léo Schwartz dans *Le Long retour*, qui a erré durant trente ans en Argentine fuyant la tyrannie d'un père, avant de revenir au pays et enfin trouver la sérénité et le bonheur dans les bras de Julia. D'autres personnages ont eu en revanche moins de chance et restent enfermés (volontairement ou non) dans leur désert, leur solitude comme le personnage de Flora dans la nouvelle *Le Gardien*, que l'on retrouve dans le recueil *Le Sable de l'île*. Flora, une vieille fille célibataire qui s'assume, vit seule avec son chat Cléopâtre. Elle consacre tout son temps libre à ses passions : les maths, le yoga et les chats. Elle vit recluse chez elle et ne semble avoir aucune relation humaine quelles qu'elles soient en dehors de son travail. L'arrivée de sa nièce Ève après le décès de la mère de cette dernière est même vécue comme une intrusion dans son univers. La tante ne semble pas avoir trouvé l'amour qui aurait pu lui permettre de sortir de sa solitude. Une solitude qui s'est renforcée au cours des années, et qui s'est transformée en aigreur vis-à-vis des hommes. Elle met même en garde sa nièce Ève contre les hommes qui apparaissent aux yeux de la tante comme de véritables pervers¹³⁹. Le personnage de Flora nous rappelle également un autre personnage : Hélène dans la nouvelle *L'Opération* que l'on retrouve dans le recueil *Dans le désert*. Sa solitude est tellement grande que son aigreur est encore plus acerbe que celle de Flora ; elle n'en veut pas aux hommes, mais à la terre entière. Même l'infirmière qui prend soin d'elle est la cible de ses pensées aigres :

« Laissez-moi, laissez-moi tous. Va te pomponner idiot, tu es si pressée. Ton amant est peut-être dans le couloir. Elles ne pensent qu'à cela, toutes. Quelle tristesse si elles savaient. Oui, si elles savaient. Pauvre idiot »¹⁴⁰.

¹³⁴ Naïm Kattan, *Dans le désert*, Montréal, Éditions Leméac, 1974, 153 pages.

¹³⁵ Naïm Kattan, *Le Long retour*, Canada, Éditions Hurtubise, 2011, 292 pages.

¹³⁶ Naïm Kattan, *La Traversée*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1976, 152 pages.

¹³⁷ Naïm Kattan, *Le Sable de l'île*, Éditions Gallimard, 1981, 177 pages.

¹³⁸ Naïm Kattan, *Le Rivage*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1979, 179 pages.

¹³⁹ Naïm Kattan, *Le Sable de l'île*, p. 28.

¹⁴⁰ Naïm Kattan, *Dans le désert*, p. 109.

La solitude n'est pas le seul fait des personnages féminins dans l'univers kattarien, et on peut prendre en exemple le personnage de Rodney dans *Le Réveil des distraits*¹⁴¹. L'échec de sa relation avec Mounira le marquera à jamais, et le rendra incapable d'avancer, s'enfermant ainsi dans une solitude de plus en plus profonde :

« Rodney évoquait Mounira avec la nostalgie d'un amour perdu par perte de substance et surtout par la conscience que la femme célébrée, désirée, dotée de toutes les vertus, se rapetissait volontairement à sa dimension réelle. Elle n'était pas moins ordinaire que des dizaines d'autres. Rodney s'en voulait de ne pas s'en être rendu compte qu'en raison de son retrait, de ses refus. Cela la rétrécissait et son amour, relégué à un passé mémorable et merveilleux, entravait son présent et son avenir »¹⁴².

On peut également citer le personnage de Pierre dans le roman *La Célébration*¹⁴³ qui, lors de la première réunion à laquelle il assiste, qui marque le début de sa redécouverte du judaïsme, se sent seul face à toutes ces personnes qui parle d'une religion qui est aussi la sienne, mais avec laquelle il n'a plus aucun réel lien : « Ce monde n'était pas le sien. Confus, il se sentait seul, sans repères, dans un vaste désert » (p. 24).

ii) La Tour de Babel.

Un autre élément de la Torah ne peut être négligé quand on aborde le thème de la parole dans la tradition juive ; il s'agit du mythe de la Tour de Babel :

« Toute la terre avait une même langue et des paroles semblables. Or, en émigrant de l'Orient, les hommes avaient trouvé une vallée dans le pays de Sennaar, et ils s'y étaient arrêtés. Ils se dirent l'un à l'autre *Allons, préparons des briques et cuisons-les au feu*. Et la brique leur tint de pierre, et le bitume de mortier. Ils dirent *Allons, bâtissons-nous une ville, et une tour dont le sommet atteigne le ciel, faisons-nous un établissement durable, pour ne pas nous disperser sur toute la face de la terre*. Le Seigneur descendit sur la terre, pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils de l'homme, et il dit Voici un peuple uni, tous ayant une même langue. C'est ainsi qu'ils ont pu commencer leur entreprise, et dès lors tout ce qu'ils ont projeté leur réussirait également. *Allons, paraissons ! Et, ici même confondons leur langage, de sorte que l'un n'entende pas le langage de l'autre*. Le Seigneur les dispersa donc de ce lieu sur toute la surface de la terre, les hommes ayant renoncé à bâtir la ville. C'est pourquoi on la nomma Babel, parce que là le Seigneur confondit le langage de tous les hommes, et de là l'Éternel les dispersa sur toute la face de la terre »¹⁴⁴.

Avec cette tour, les hommes avaient pour objectif, non seulement de se rapprocher de Dieu, mais aussi de créer et maintenir une unité entre tous les hommes, éviter la dispersion. C'est d'ailleurs ce caractère unificateur de la Tour que souligne Alexis Noos dans son essai *Plaidoyer pour un monde métis*¹⁴⁵ : la Tour se voulait le symbole de l'union entre les hommes contrairement au mur, et par extension aux frontières¹⁴⁶. Cependant, ce désir d'union était également couplé à un désir de gloire et de puissance, une volonté humaine de se faire l'égal de Dieu. C'est précisément à cause de cette

¹⁴¹ Naïm Kattan, *Le Réveil des distraits*, Canada, Éditions Hurtubise, 2012, 299 pages.

¹⁴² *Ibid.*, p. 270.

¹⁴³ Naïm Kattan, *La Célébration*, Éditions de l'Hexagone, 1997, 204 pages.

¹⁴⁴ *Genèse*, XI.

¹⁴⁵ Alexis Noos, *Plaidoyer pour un monde métis*, Éditions Textuel, octobre 2005, 118 pages.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

vanité que Dieu décida de punir les hommes et de les diviser en brisant ce qui les unissait. Il sema ainsi la division parmi les hommes, et annihila chez eux toute ambition de dépassement. La parole se transforma dès lors en paroleS, et perdit ainsi son rôle de rassembleur intrinsèque à son étymologie¹⁴⁷.

Le mythe de la Tour de Babel recouvre un intérêt particulier dans la pensée kattanienne dans la mesure où on le retrouve en filigrane à travers toute l'œuvre de l'auteur. En effet, on perçoit à travers ses différents écrits, nouvelles ou romans, la musicalité linguistique que nous avons mentionnée plus haut, et qui a toujours été présente dans la vie de l'intellectuel irako-canadien, qui n'est pas sans nous rappeler la fameuse tour biblique. À travers ses différents écrits, Naïm Kattan nous fait voyager par le biais des voyages des personnages, mais également au niveau linguistique ; même si les personnages ne parlent pas la langue du pays dans lesquels ils se trouvent, on perçoit en arrière-fond la musicalité de la langue locale qui les entoure au cours de leurs périple comme dans le roman *La Fortune du passager*¹⁴⁸ dans lequel Ezra passe de pays en pays, d'un continent à un autre. Les langues d'expression des personnages sont majoritairement l'anglais et le français. La centralité du Canada comme lieu où se déroule l'intrigue explique cette prédominance des deux langues. L'arabe est également très présent ; on pense tout de suite au roman autobiographique *Adieu Babylone*, mais on retrouve aussi la présence de l'arabe dans deux des nouvelles de Kattan *Rue Abou Nouas* et *Le Visiteur* dans le recueil *Dans le désert*. Le personnage de Mounira dans *Le Réveil des distraits* est également un rappel de la langue arabe par ses origines métisses canado-égyptiennes, même si la jeune femme ne semble pas maîtriser cette langue. On peut citer également le personnage de Farida, une jeune femme juive irakienne, dans le roman éponyme¹⁴⁹. La présence de l'hébreu est aussi importante dans la mesure où nombreux sont les personnages de confession juive. Les références à la religion permettent l'introduction de termes hébraïques qui accentuent cette musicalité de langues dans les écrits de l'auteur. On pense notamment au roman *Le Veilleur* qui raconte l'histoire d'Eliahou, rabbin à Montréal, qui, tout en s'occupant des problèmes des membres de sa communauté, se remémore sa jeunesse. Eliahou et Emma feront d'ailleurs un voyage en Israël, et à travers le récit de leur voyage en terre sainte, on peut s'imaginer aisément les sonorités hébraïques dans les rues et les endroits qu'ils visitent au cours de leur périple. La présence de ces quatre langues apparaît comme évidente dans la mesure où elles constituent d'une certaine façon le socle linguistique premier de Naïm Kattan.

D'autres langues sont utilisées ou apparaissent à travers les voyages des personnages : il y a par exemple l'espagnol comme dans *Le Long retour*, roman dans lequel Léo Schwartz a vécu pendant 30 ans en Argentine. Le portugais occupe une place non-négligeable dans les écrits de l'auteur. Cette présence du portugais s'explique en grande partie par la fascination de Naïm Kattan pour le Brésil, point sur lequel nous reviendrons plus tard au cours de cette thèse. On pense notamment au personnage de Teresa dans *Le Réveil des distraits*, mais aussi à la référence dans son deuxième roman autobiographique, *Les Fruits arrachés*, au personnage de Julio qui est lui aussi d'origine brésilienne. D'autres langues sont présentes également, même si elles ne sont pas explicitement mentionnées ou non utilisées par les personnages comme le néerlandais dans la nouvelle *La*

¹⁴⁷ Parole : mot d'origine grecque (*paraboli*) qui signifie « rapprochement », « comparaison ».

¹⁴⁸ Naïm Kattan, *La Fortune du passager*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1989, 343 pages.

¹⁴⁹ Naïm Kattan, *Farida*, Montréal, Guernica Editions Inc., 2015, 248 pages (traduit en l'anglais – première édition en français en 1991).

Rupture que l'on retrouve dans le recueil *Dans le désert* ou *Les Fruits arrachés*, le Souki¹⁵⁰ dans *Adieu Babylone*, l'allemand et l'italien à nouveau dans *Les Fruits arrachés*.

iii) La Kabbale.

Dans son roman *Le Veilleur*, Naïm Kattan évoque à travers son personnage principal Eliahou et l'épouse de ce dernier le *Zohar*. Ce livre, qui fait partie des trois ouvrages majeurs de la Kabbale, apparaîtrait comme un garde-fou aux excès de l'être humain. Même si le rabbin ne semble pas complètement convaincu par la capacité de ce livre mystique dans la résolution des problèmes humains, son épouse en revanche estime que la maîtrise du *Zohar* pouvait être une façon de se canaliser¹⁵¹. Cette référence au *Zohar*, et de manière plus générale, à la Kabbale nous rappelle que les Juifs ont, à travers ce mouvement mystique, poussé à l'extrême leur relation avec la parole (divine) comme nous l'avons présenté. En effet, une partie des Juifs n'est pas restée dans une phase passive d'admiration et de vénération de la parole à travers laquelle ils adoraient Dieu, mais ont plutôt cherché activement à se rapprocher le plus possible du divin, de comprendre Sa création en analysant sous toutes ses formes, en décortiquant minutieusement les Saintes Écritures.

Dans son ouvrage sur le sujet, Maurice-Ruben Hayoun définit la Kabbale comme étant une « littérature exégétique d'un type assez particulier [...] (qui) tente, comme dans les autres religions monothéistes de rendre compte, à sa façon, de la divinité, de la question du monde (émanation ou création ?) et de la destination de l'homme »¹⁵². Elle a donc pour objectif de proposer des réponses aux questions essentielles concernant l'origine de l'univers, le rôle de l'Homme et son devenir, ainsi que sa relation au monde. Mais aussi, comme nous l'avons dit plus haut, de (re)découvrir le divin, le rendre plus accessible. Et c'est donc à travers l'analyse des textes que les Kabbalistes tentèrent de répondre à ces différentes questions. De manière générale, ces mystiques juifs estimaient que la totalité des lois cachées de la création se trouvait dans les lettres de la Torah. Ils ont donc tenté de déchiffrer ces lois cachées par le biais de différentes techniques de lecture et de déchiffrement des textes. Déjà à l'époque des *Guéonim*¹⁵³ (fin VI^{ème} siècle - 1050), on voit se développer des méthodes d'exégèse, influencées notamment par la philosophie arabe et le soufisme, reposant sur cette interprétation mystico-symbolique des Écritures comme la *Gematria*, le *Temura* et le *Notarikon*¹⁵⁴. Les *Guéonim* ont joué un rôle important par la suite dans le développement de ce courant en servant d'inspiration aux autres kabbalistes à travers le monde comme l'avance Roland Goetschel dans son essai sur le sujet¹⁵⁵ en citant notamment la philosophie de Saadia Gaon. Le *Sefer haBahir*, rédigé entre 1150 et 1200 en Rhénanie, dans le Languedoc et en Catalogne et qui fait partie des trois ouvrages majeurs de la littérature kabbalistique avec le *Sefer Yetsirah* et le *Zohar*, a été rédigé à partir de sources telles que le *Sefer Raza Rabba* mentionné chez les

¹⁵⁰ Souki : langue écrite utilisée par les Juifs voulant communiquer secrètement. Il s'agit d'un texte arabe écrit en caractère hébreu.

¹⁵¹ Naïm Kattan, *Le Veilleur*, p. 239.

¹⁵² Maurice-Ruben Hayoun, *La Kabbale*, Editions Ellipse Marketing, 2011, 504 pages.

¹⁵³ *Gueonim* : fait référence aux académies talmudiques de Babylone (Soura et Pumbedita).

¹⁵⁴ *Gematria* : exégèse propre à la Bible hébraïque et dans laquelle on additionne la valeur numérique des lettres et des phrases.

Temura : procédé d'échanges des lettres selon divers systèmes de combinaisons.

Notarikon : combinaison des lettres (*Hokhmat haZeruf*), pour déchiffrer la Torah.

¹⁵⁵ Roland Goetschel, *La Kabbale*, Paris, Presses Universitaires de France, octobre 2013, 118 pages.

*Guéonim*¹⁵⁶. Il décrit également dans son essai l'influence des penseurs mésopotamiens dans ce courant mystique en abordant la littérature kabbalistique de 1150 à 1492, et notamment les Kabbalistes de Catalogne et de Castille : les auteurs de la littérature du cercle Iyyun¹⁵⁷ ont tenté de faire attribuer certains écrits aux anciens *Guéonim* comme le *Sefer haIyyun*¹⁵⁸.

Les trois ouvrages centraux de la littérature kabbaliste que nous venons de mentionner ont enrichi les techniques d'interprétations des textes sacrés, d'analyse minutieuse de la parole divine. Dans le *Zohar*, on dénombre quatre sens de lecture possibles en ce qui concerne les Saintes Écritures : *peshat* (sens littéral), *remez* (sens allégorique), *derash* (sens homilétique), et *sod* (sens mystique). Le *Sefer Yetsirah* met plutôt l'accent sur le pouvoir des lettres de l'alphabet hébraïque et sur les chiffres. Le premier chapitre de ce livre s'ouvre sur le préambule suivant : « Par les trente-deux voies merveilleuses de la Sagesse, Dieu ... a gravé. Il a créé son monde par trois livres ». Par les 32 voies de la sagesse, on entend les dix *sefirot*¹⁵⁹ qui correspondent ici aux 10 nombres primordiaux, et les 22 lettres de l'alphabet hébraïque. La seconde partie de cet ouvrage aborde les 22 consonnes de l'alphabet hébraïque et leur fonction démiurgique. Elle nous apprend comment tout le réel est constitué aux niveaux du cosmos par la combinaison des 22 lettres de l'alphabet hébraïque : le monde, le temps, l'homme. L'auteur fait référence aux « 231 portes » qui correspondent aux 231 combinaisons binaires des 22 consonnes avec lesquelles s'effectue la genèse du monde, et d'indiquer : « Il en résulte que toute créature et que toute parole procède d'un seul nom »¹⁶⁰. Le *Sefer ha Bahir* développera de son côté la théorie des *sefirot* présente dans le *Sefer Yetsirah*, mais également la plupart des grands thèmes des ouvrages précédents : mystique des lettres, migration des âmes, combinaisons de Noms divins, procédure de prières, méditations sur la création du monde ...

La Kabbale a fortement influencé le judaïsme, de façon directe ou indirecte, mais on peut également dire qu'elle fait partie du patrimoine culturelle de l'intellectuel irako-canadien, et qu'elle a eu une influence non-négligeable sur sa relation avec les mots. En effet, la Mésopotamie, et de manière plus générale le Proche et Moyen-Orient actuel apparaît comme un centre important du mouvement kabbaliste : la tradition attribue la rédaction du *Sefer Yetsirah* au patriarche Abraham, mais les recherches historiques situent plutôt la rédaction de ce livre entre le IIIème et le VIème siècle. Il était répandu dans toute l'Europe, mais également en Mésopotamie au Xème siècle. Saadia Gaon en rédigea d'ailleurs un commentaire en 931 qui figure parmi les plus réputés. De leur côté, le *Zohar* aurait pour auteur selon une tradition le rabbin galiléen Shimon Bar Yohaï (Ier – IIème siècle), et le *Sefer HaBahir* aurait, selon l'historien Moshe Idel, des similitudes avec des textes écrits entre le Ier siècle avant J.C et le Ier siècle après J.C trouvés à Qumran¹⁶¹.

¹⁵⁶ Gershom Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, Editions Montaigne Ligugé, 1966, 528 pages.

¹⁵⁷ Expression désignant un ensemble de textes kabbalistiques d'auteurs anonymes dont la rédaction se situe en Provence ou en Castille entre la fin du XIIème et le XVème siècle.

¹⁵⁸ Roland Goetschel, *op. cit.*, p. 78.

¹⁵⁹ *Sefira* ou *sephira* : émanation divine d'après la Kabbale.

¹⁶⁰ Roland Goetschel, *op. cit.*, p. 35.

¹⁶¹ Moshe Idel, *Le Problème de la recherche des sources du livre Bahir*, (en hébreu), Jerusalem Studies Thought, vol. VI (3 – 4), 1987.

iv) La parole dans la culture arabo-musulmane et dans l'islam.

La parole occupe donc une place importante dans la culture juive, et il en est de même dans la culture arabo-musulmane. La tradition orale dans la culture arabe est très ancienne : elle remonte en effet bien avant l'avènement de l'islam en 622. Cette période, que les Arabes appellent communément *Jahiliyyah* (terme que l'on traduit le plus souvent comme « période de l'ignorance »), voit se développer une poésie riche et diversifiée. On y retrouve des récits de batailles, des discours et harangues célèbres, de la prose rimée, des proverbes. La poésie arabe de cette période apparaît cependant comme l'un des meilleurs exemples pour montrer l'importance qu'occupe la parole dans la culture arabe préislamique. Les chercheurs ne parviennent pas à déterminer avec exactitude la période durant laquelle s'est développée cette littérature, mais elle apparaît déjà très élaborée au VI^{ème} siècle. L'organisation thématique des *qasida*¹⁶², la récurrence des thèmes et les structures de ces poèmes semblent démontrer l'ancienneté de cette tradition¹⁶³. Cette poésie ne fut mise par écrit que vers la première moitié du VIII^{ème} siècle, période durant laquelle la transmission orale demeure encore très importante¹⁶⁴. Elle fournira à la poésie classique arabe sa forme, ses thèmes dont certains deviendront des genres à part entière, ainsi que la plupart de ses genres majeurs. Parmi les différents thèmes abordés dans cette poésie, on retrouve en deux principaux thèmes, la solitude et l'exil, et l'amour des femmes. Thèmes centraux dans la littérature kattanienne.

L'arrivée de l'islam ne provoque aucun véritable bouleversement quant à la place prépondérante qu'occupe l'oralité dans la tradition arabe, et la place de la poésie dans la culture arabe. Le Coran jouera un rôle important dans la fixation des critères littéraires dans la littérature arabe. La langue utilisée dans le livre saint sera celle utilisée par les poètes préislamiques, ce qui donnera au texte sacré un caractère d'intelligibilité et de noblesse¹⁶⁵. Comme le montre Sigrid Hunke dans son livre *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident*¹⁶⁶, la poésie fit très longtemps partie intégrante de la vie des Arabes, et ceci quelle que soit leur origine sociale : tous les Arabes l'appréciaient et la maîtrisaient (avec plus ou moins d'éloquence et d'élégance). Les Bédouins du désert devinrent même les références de cet art oratoire à tel point que l'on envoyait les enfants en formation dans le désert en vue de la maîtriser¹⁶⁷. Dans son essai sur le sujet, André Miguel met en avant la centralité de l'Irak en tant que moteur de créativité poétique dans le monde arabe, et ceci jusqu'à l'arrivée des Mongols en Mésopotamie et la destruction de Bagdad. Même lors de l'émergence de nouveaux pôles culturels dans le monde arabo-musulman comme en Espagne, l'Irak conserve malgré tout son statut de « source de la vraie culture »¹⁶⁸. De manière plus générale, la péninsule arabique et sa périphérie proche se distinguent par le talent de ses poètes qui demeurent encore aujourd'hui des références comme Abu Nawas (mort vers 815), ou bien encore deux poètes

¹⁶² Poème arabe classique, d'au-moins sept vers, à rime unique. Il est précédé d'un prologue amoureux et a pour thèmes un voyage, l'amour, la louange, la satire.

¹⁶³ A. Arazi, S. Moreh, J.T.P. de Bruijn, J.A. Cigdem Balim, M. Hiskett, « Shi'r » *Encyclopédie de l'islam*. Brill Online, 2015.

¹⁶⁴ Heidi Toelle et Katia Zakharia, *A la découverte de la littérature arabe, du VI^{ème} siècle à nos jours*, Editions Flammarion, Paris, 2009, 548 pages.

¹⁶⁵ André Miguel, *La Littérature arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, novembre 2007, 112 pages.

¹⁶⁶ Sigrid Hunke, *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident*, Editions Albin Michel, première édition en allemand en 1960, édition française 1997, 390 pages.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 350.

¹⁶⁸ André Miguel, *op. cit.*, p. 44.

dont nous avons déjà mentionnés les noms, et qui sont une référence pour Naïm Kattan : Al Moutanabbi et Abu l-Ala Al Marri.

La poésie ne sera cependant pas le seul art oratoire à s'imposer dans la littérature arabe. On assiste également à la naissance d'une littérature populaire ayant pour origine une tradition orale : les contes et les mythes se développent et connaissent un vif succès entre le XIIème et le XIIIème siècle. On peut citer notamment le *Roman d'Antar*, mais aussi *les Mille et une nuits* dans lesquels on retrouve l'Irak en arrière-fond par le biais des personnages de Sindbad le marin, ou bien la figure du Calife Haroun Ar-Rachid.

L'islam, tout comme le judaïsme, est une religion qui place la parole au cœur de sa philosophie. Le nom que porte le livre saint des musulmans n'est d'ailleurs qu'un hommage, une confirmation de cette position dominante de la parole : le mot « Coran » a pour traduction « récitation ». De plus, le premier mot enseigné à Mohammed par l'archange Gabriel, envoyé par Dieu pour transmettre le message divin, n'est autre que « *Iqra !* » que l'on peut traduire par « Lis ! », mais aussi « Récite ! ». La première injonction divine dans la tradition musulmane n'est donc pas de lire, mais plutôt de réciter, réciter ce que Dieu a transmis par le biais de son messager pour le transmettre ensuite à l'ensemble de la communauté, de l'humanité. Cette injonction divine de transmission orale du message sacré se poursuivra tout au long de la vie du Prophète. Ce n'est que sous le règne de son successeur et fidèle compagnon, le Calife Abu-Bakr (632 – 634) que sont réalisées les premières compilations écrites du message divin. En effet, au cours d'une bataille, un grand nombre de personnes connaissant le texte sacré par cœur perdirent la vie. Les autorités en place prirent conscience du danger de perdre le message divin originel. Tout comme pour la Torah orale, la peur de cette perte de connaissance poussa donc le Calife à mettre par écrit le Coran. Une uniformisation du texte sacré s'effectuera par la suite sous le troisième califat, celui d'Othman Ibn Affan (644 – 655). Une uniformisation rendue nécessaire dans la mesure où des dissensions se faisaient entendre quant à la prononciation de certains mots du livre saint, mais aussi face aux difficultés rencontrées par les nouveaux convertis en dehors des provinces d'Arabie pour prononcer les versets coraniques.

Que ce soit dans la tradition juive ou arabe, dans le domaine du sacré ou du profane, ces différentes traditions orales nous sont parvenues aujourd'hui sous des formes écrites. Comme pour la Torah ou pour le Coran, la possibilité d'une perte complète du savoir fut un moteur pour le développement de l'écrit dans de nombreuses civilisations, un développement aidé par le développement des techniques de reproduction comme avec l'invention de l'imprimerie par Gutenberg en 1454. Il y a certes la possibilité que ces œuvres aient été modifiées, corrigées lors de leur retranscription sur papier, mais la règle d'or de la tradition orale dans le cadre de la transmission du texte était que les répéteurs transmettent ce dernier dans son intégralité, sans ajout ni fausse note. Une rigueur qui était observée avec encore plus d'intransigeance pour la transmission des textes sacrés en raison de leur caractère sacré.

II) La parole-savoir et la parole-pouvoir. 1. Une force positive.

« Connaître, c'est définir »
Emmanuel Levinas in *Altérité et transcendance*¹⁶⁹.

Rapidement, le jeune Naïm Kattan a pris conscience du fait que les mots ne sont pas uniquement un ensemble de caractères accolés les uns derrière les autres permettant de construire des phrases, ou juste un assemblage de phonèmes ou de morphèmes qui retranscrivent de façon visuelle un son, une parole. Les mots n'ont pas uniquement pour fonction d'établir une communication entre deux ou plusieurs individus, relater un fait, une histoire, décrire la beauté d'une femme ou d'un paysage, clamer haut et fort un amour. Bien plus que tout cela, les mots possèdent une force sous-jacente : ils sont la clé du savoir, le chemin qui mène à la connaissance, et, par extension, au pouvoir. On retrouve l'existence de cette dualité parole-savoir dans les trois religions monothéistes : Dieu est associé, comme nous l'avons vu, à la parole. Mais ce n'est pas la seule caractéristique qui Lui est attribuée : quelles que soient les religions, le Divin est caractérisé également par son omniscience. Connaissance et parole sont réunies dans l'essence divine définie comme étant l'être suprême par excellence. La parole est savoir et le savoir est parole, et ces deux caractéristiques font partie des attributs divins qui marquent la supériorité, la puissance de Dieu sur ses créatures.

Mais avant d'aborder ce lien entre parole et cette dualité savoir-pouvoir, il convient de revenir sur la relation entre l'oral et l'écrit. Nous avons vu dans la partie précédente que la chrétienté s'est éloignée progressivement de la parole pour mettre en avant l'écrit. Nous vivons aujourd'hui dans une société de l'écrit, et nous sommes nombreux à considérer que c'est à travers les écrits que nous pouvons trouver le moyen de nous enrichir en termes de connaissances, aussi diverses soient-elles : les manuels scolaires sont les principaux outils qui permettent à nos chères têtes blondes d'apprendre, la presse écrite est là pour nous apporter des informations sur les événements se déroulant à proximité de nous ou bien à l'autre bout de la planète. La publicité est l'une des armes favorites des grands groupes industriels pour nous vanter la qualité de leurs produits et nous les faire acheter ... Même si l'image et les nouvelles technologies du numérique occupent aujourd'hui une place prépondérante dans notre quotidien, il n'en demeure pas moins que l'écrit reste toujours plus ou moins présent, ne serait-ce par exemple qu'avec la légende explicative sous une photo dans un article de journal. Nous mettons en avant l'écrit au détriment de l'oral, et l'attitude de certains quant à la parole frise le dénigrement. Le travail des philologues du XIX^{ème} siècle, travail dont nous avons fait mention plus haut, est en partie responsable de cette attitude vis-à-vis de la tradition orale. La parole est donc aujourd'hui dénigrée, ou, pour reprendre le terme de Jacques Ellul, elle est humiliée. Le sociologue et théologien français estime d'ailleurs dans son ouvrage que cette attitude condescendante européen-occidentale quant aux cultures orales est injustifiée :

« Les choses changent avec l'imprimerie, qui diffuse tant d'écrits que la lecture devient plus importante que la capacité à parler. Le terme d'analphabète est équivalent à non-civilisé. Et très habituellement les civilisations de la parole ne sont pas considérées comme vraiment développées. Alors que sur le plan humain, des relations, de l'unité de la personne, c'est la parole qui est dominante,

¹⁶⁹ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Le livre de poche, 2006, 185 pages.

l'écrit très secondaire »¹⁷⁰.

Un avis partagé par Mareike Wolf-Fédida qui cite le linguiste français Claude Hagège dans son essai *Bilinguisme, interculturel et ethnologie, concevoir l'autre et l'autrui*¹⁷¹ : « Parler en termes d'analphabétisme n'a aucun sens dans une culture orale, selon Hagège, et témoigne de l'attitude condescendante et européocentriste »¹⁷². Cette volonté, consciente ou non, de séparer l'oral de l'écrit, de les opposer dans une configuration de supériorité/infériorité apparaît comme prétentieuse, voire injustifiée. En effet, il ne faut pas oublier, comme nous l'avons mentionné précédemment, que la tradition orale a elle aussi permis la transmission à la postérité des ouvrages littéraires passés dans le patrimoine culturel national de certains pays, voire mondial pour certains comme *Les Mille et une nuits*. Tout comme la parole est un moyen d'acquisition/transmission d'un savoir : les anciens Égyptiens transmettaient une partie de leurs connaissances oralement¹⁷³, tout comme Platon (428/427 av. J.C.– 348/347 av. J.C.) était connu, entre autres, pour son enseignement oral. Ce dernier a d'ailleurs attribué un caractère limité de l'écriture par rapport à la parole : « L'écriture Phèdre a un grave inconvénient, tout comme la peinture. Les produits de la peinture sont comme s'ils étaient vivants ; mais pose leur une question, ils gardent gravement le silence. Il en est de même des discours écrits »¹⁷⁴. C'est pour cette raison que je prends le parti de ne faire aucune distinction au cours de cette partie entre ces deux composantes, et que l'utilisation du terme « parole » englobera aussi bien l'oral que l'écrit.

La parole, c'est la connaissance, et connaître, c'est posséder, avoir un certain pouvoir comme l'avait compris le philosophe et homme d'État anglais Francis Bacon¹⁷⁵ : « Le vrai pouvoir, c'est la connaissance ». Cette dualité savoir/pouvoir était déjà bien comprise et appliquée dans la société arabo-musulmane médiévale comme le montre l'historienne allemande Sigrid Hunke dans son ouvrage *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident*. L'acquisition du savoir apparaissait comme un devoir, une obligation à tout homme dans la culture arabo-musulmane. Elle cite de nombreux hadiths¹⁷⁶ dans lesquels le prophète Mohammed exhorta les musulmans à s'instruire, et qui montrent l'importance du savoir dans l'islam :

« La recherche de la science est une obligation pour tout musulman »¹⁷⁷,

« Recherchez toujours le savoir, même si pour ce faire vous deviez vous rendre en Chine »¹⁷⁸,

¹⁷⁰ Jacques Ellul, *op. cit.*, p. 252.

¹⁷¹ Marieke Wolf-Fedida, *Bilinguisme, interculturel et ethnologie, concevoir l'autre et l'autrui*, MJW Édition, 2013, 144 pages.

¹⁷² *Ibid.*, p. 25.

¹⁷³ En témoigne certaines maximes extraites des Sagesses (Cf. Pascal Vernus in *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Editions La Salamandre, Imprimerie Nationale, Paris, 2001.

¹⁷⁴ Platon, *Phèdre*, 275d.

¹⁷⁵ Francis Bacon (1561 – 1626) : philosophe, scientifique et chancelier d'Angleterre, il est considéré comme l'un des pionniers de la pensée scientifique moderne. Il développa une théorie empiriste de la connaissance que l'on retrouve dans son œuvre *De Dignitate et augmentis scientiarum*.

¹⁷⁶ Hadith : parole rapportée du Prophète Mohammed. Par extension, le terme hadiths désigne aussi le recueil qui comprend l'ensemble des traditions relatives aux actes et paroles de Mohammed et de ses compagnons. Ils sont considérés comme des principes de vie à suivre par les musulmans.

¹⁷⁷ Hadith rapporté par Ibn Majah (824 – 887) : érudit du hadith.

¹⁷⁸ Hadith cité par l'auteur sans mentionner la source, p. 222.

« Reçois le savoir même de la bouche d'un infidèle »¹⁷⁹.

Le Coran contient également des versets allant dans ce sens :

« Ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, sont-ils égaux ? Seuls réfléchissent ceux qui se remémorent, ceux doués d'esprit »¹⁸⁰,

« Instruisez-vous auprès des gens de science, si vous n'en êtes pas »¹⁸¹.

Le savoir devient dès lors pour les Califes musulmans un bien encore plus précieux que tous les trésors de la terre. Sigrid Hunke prend comme exemple le calife Al Mamoun (786 – 833) qui, après sa victoire sur l'Empereur byzantin, exigea comme réparation de guerre tous les ouvrages des philosophes anciens non encore traduits en arabe¹⁸². C'est ce rapport au savoir-pouvoir qu'entretenaient les Arabes qui permettra de sauvegarder et transmettre un savoir très ancien qui, sans leur intervention, aurait disparu¹⁸³. En effet, l'Église, pour des raisons de préservation de la foi et de propagande, a très longtemps rejeté la culture et le savoir des anciennes civilisations considérées comme hérétiques. L'étude de la nature était considérée comme un acte hérétique. La connaissance de Dieu était l'unique véritable valeur. Tout ce qui n'était pas lié au christianisme devait être oublié, voire combattu¹⁸⁴. Les chrétiens zélotes s'évertuèrent ainsi à faire disparaître tout ce qui n'avait pas trait à la religion chrétienne en détruisant notamment de grandes bibliothèques d'Orient. Ce rejet du savoir a longtemps maintenu l'Occident dans un état d'infériorité intellectuelle castratrice en termes de développement des connaissances et des techniques dont les Européens auraient pu en tirer une force face à un Orient conquérant.

Parler avec l'Autre permet également de mieux le connaître, mieux le comprendre comme le souligne Naïm Kattan dans son essai *Culture : alibi ou liberté ?*¹⁸⁵ : « Pour une personne libre, la langue n'est pas une possession, mais un moyen d'aller vers l'autre, de lui lancer un appel, d'être à son écoute, fût-ce dans l'attente et l'espoir de son écoute » (p. 15). Mais parler permet aussi de mieux l'appréhender, mieux le maîtriser, le contrôler. La parole permet d'acquérir un pouvoir, une domination qui n'est pas nécessairement négative, sur les hommes, sur les choses, sur le monde. Grâce à la parole, un homme peut parvenir à transcender d'autres hommes, capter, mobiliser des foules, galvaniser des troupes. Une transcendance qui peut être à l'origine de révolutions ou de conquêtes humaines hors du commun. Nombreux sont les exemples d'hommes politiques, chefs d'État, grands stratèges qui ont su, par la puissance de leur verbe, rassembler leurs contemporains pour marquer l'Histoire de leur peuple, l'Histoire de l'Humanité. On pense à des personnages tels qu'Alexandre le Grand (356 av. J.C. - 323 av. J.C.) qui a réussi à emmener avec lui une poignée de guerriers macédoniens jusqu'aux confins de l'Inde, un périple qui a duré de nombreuses années. On peut encore citer Napoléon (1769 – 1821) qui a traîné ses Grogards à travers toute l'Europe pour la grandeur de l'Empire français, par ses discours. On trouve aussi dans la Torah ce lien entre parole et cette dualité savoir/pouvoir : on pense notamment au prophète Samuel qui rassembla et

¹⁷⁹ Hadith cité par l'auteur sans mentionner la source, p. 222.

¹⁸⁰ Sourate 39 *Az Zoumar*, verset 8 – 9.

¹⁸¹ Sourate 16 *An Nahl*, verset 43.

¹⁸² Sigrid Hunke, *op. cit.*, p. 227.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 246.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 216.

¹⁸⁵ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, Editions Hurtubise, 1996, 150 pages.

galvanisa le peuple d'Israël par la seule force de ses paroles pour récupérer l'Arche d'alliance tombée dans les mains des Philistins après une lourde défaite¹⁸⁶. Mais un autre passage du livre de la *Genèse* nous apparaît encore plus intéressant dans cette approche du lien parole/puissance :

« L'Éternel-Dieu avait formé de matière terrestre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel. Il les amena devant l'homme pour qu'il avisât à les nommer ; et telle chaque espèce animée serait nommée par l'homme, tel serait son nom. L'homme imposa des noms à tous les animaux qui paissent, aux oiseaux du ciel, à toutes les bêtes sauvages »¹⁸⁷.

Le geste de Dieu n'est pas un geste anodin. Il n'a pas fait que donner à l'Homme la permission de s'exprimer afin que celui-ci puisse nommer chacune de Ses créatures. C'est un geste qui va au-delà de la simple permission de parler ; par cet acte, Dieu confère à Adam, par le biais de la parole, un pouvoir sur l'ensemble de la Création divine. Il lui donne une supériorité, un pouvoir sur l'ensemble de Ses créatures, et en fait dès lors Son vicaire sur terre. Jacques Ellul va plus loin encore que Levinas en affirmant que définir ce n'est pas uniquement connaître, c'est aussi et surtout posséder : « Attribuer un nom à quelqu'un, à quelque chose, c'est marquer sa supériorité sur eux [...] Attribuer le nom, c'est s'affirmer sujet et désigner l'autre comme objet, c'est la plus immense entreprise spirituelle et personnelle. »¹⁸⁸. Ellul montre également que cette première alliance entre Dieu et les Hommes, alliance qui s'étend de la création de l'homme jusqu'à Noé, marque la prédominance de la parole sur l'instrument, sur l'action (l'homme n'avait pas reçu l'autorisation divine de tuer l'animal pour se nourrir). Une prédominance qui s'inversera par la suite après le Déluge et le scellement d'une nouvelle alliance :

« Et très spécifiquement, si Dieu crée et gouverne par sa parole, si l'homme est l'image de Dieu, s'il est appelé par Dieu à assujettir (gouverner) et dominer (ordonner) cela ne peut être que *par le même moyen*, à savoir la *parole*. C'est par la parole qu'il a à remplir son office royal au milieu des animaux, et non par la violence des instruments »¹⁸⁹.

Quand on lit les trois livres fondateurs des religions monothéistes, on constate que la parole est, comme nous l'avons mentionné précédemment, l'une des premières caractéristiques de Dieu. Mais elle est également associée à un puissant pouvoir : celui de la création, de donner la vie. C'est par la parole que Dieu a créé l'univers et tout ce qui le compose. Ce pouvoir créateur de la parole capable de donner la vie se retrouve présent dans la pensée kattanienne. Sans pour autant se considérer comme étant l'égal de Dieu, l'auteur irako-canadien rappelle que l'écrivain possède lui aussi ce pouvoir de création grâce à la parole : « Cette liberté de raconter des histoires ou de créer la vie, quand on écrit, donne un pouvoir extraordinaire »¹⁹⁰. Il consent que la seule puissance créatrice de vie véritable se trouve dans les mots divins dans la mesure où la parole humaine se trouve dans l'incapacité de créer physiquement un objet *ex-nihilo* par le seul biais des mots. En revanche, la parole humaine est en mesure de donner vie à des mondes imaginaires, sources d'inspiration ou de modèles pour la société humaine, ou bien construire des mythes, faire naître des personnages fictifs capables de devenir des exemples à suivre (ou ne pas suivre).

¹⁸⁶ *I Samuel*, VII.

¹⁸⁷ *Genèse*, II, 19 – 20.

¹⁸⁸ Jacques Ellul, *op. cit.*, p. 84.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 108.

¹⁹⁰ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 150.

Dans son ouvrage sur l'histoire de la psychologie¹⁹¹, Olivier Houdé rappelle que le neurologue et médecin autrichien Sigmund Freud (1856 – 1939) avait fait de la parole l'outil principal, l'outil essentiel pour permettre à ses patients de se libérer des troubles psychiatriques dont ils étaient atteints, montrant d'une certaine façon la puissance du verbe sur la matière :

« Sigmund Freud, également inspiré par Charcot, fonda en parallèle, la psychanalyse. Celle-ci, dont le succès fut très grand dans le monde entier, prescrit une cure où le patient doit verbaliser librement ses pensées et associations d'idées afin de débloquent – au-delà des résistances – ce qui est refoulé dans son inconscient depuis l'enfance et crée des conflits intrapsychiques (notamment des névroses, comme les obsessions, les angoisses, les phobies) »¹⁹².

Naïm Kattan avait lui aussi pris conscience dès son plus jeune âge de la puissance libératrice de la parole, une puissance permettant à l'homme d'accéder à la liberté. Mais ce dernier va plus loin dans son constat en partant du principe que le verbe ne libère pas uniquement un seul individu. Comme nous l'avons déjà dit, les mots sont capables de changer le destin de tout un peuple (guerre, révolution, conquête). Mais la parole est également capable de changer les choses au niveau sociétal, d'être à l'origine de grands changements idéologiques, provoquer des révolutions au sens figuré, des changements qui ont tous pour objectif de grandir l'homme, le libérer de sa condition. Bien évidemment, sans action, tout changement est impossible. Ce n'est pas dans l'immobilisme, mais bien dans le mouvement qu'un tel changement est capable de prendre forme. Cependant, l'origine de toute action trouve très souvent son origine dans la parole. Ce sont les idées, les grands discours qui permettent à ces changements de naître. Sans les idées diffusées et défendues par tous ces intellectuels des Lumières (Diderot, Rousseau, Voltaire ...), qui ont risqué parfois leur vie pour ces idées, la Révolution française aurait-elle eu lieu, permettant ainsi à la Déclaration des Droits de l'homme d'être rédigée ? Sans les écrits de Léon Pinsker, l'un des pères fondateurs du mouvement « Les Amants de Sion », ou bien ceux de Théodore Herzl (sans compter son engagement politique), l'État d'Israël aurait-il pu voir le jour et permettre aux Juifs du monde entier de jouir d'une terre et fuir ainsi l'antisémitisme européen ?

Naïm Kattan a ressenti très jeune cette puissance libératrice intrinsèque à la parole, notamment à travers la parole divine de la Torah :

« Mais ce que mes professeurs nous apprenaient m'a laissé une empreinte indélébile. Ils disaient *Vous voyez, nous sommes arrivés ici prisonniers, mais nous portions un livre, et ce livre-là nous a permis de survivre et de vivre*. Qu'est-ce que nous avons fait avec le Livre ? Nous l'avons étudié. C'est à Babylone que des Juifs ont écrit le *Talmud*, qui est une discussion, une explication de la Bible, ce qui reste jusqu'à aujourd'hui un des livres essentiels du judaïsme, le *Talmud Bably*, le *Talmud* de Babylone. Et les professeurs ajoutaient *Vous voyez ce que nos ancêtres ont fait ? Il faut être fier de ses ancêtres et aussi les imiter. Il faut étudier*. Alors, on était très fiers de nos ancêtres. Et Babylone, pour nous, n'était pas seulement un endroit où nous étions d'abord prisonniers, mais un endroit où nous nous étions libérés d'un sentiment d'exil en restant nous-mêmes, en restant Juifs et en développant le judaïsme pour tous les Juifs à venir »¹⁹³.

La parole permet à l'homme d'accéder à la liberté, une liberté qui le grandit, mais une liberté qui

¹⁹¹ Olivier Houdé, *Histoire de la psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, 122 pages.

¹⁹² *Ibid.*, p. 116 – 117.

¹⁹³ Simone Douek, *op. cit.*, p. 21 – 22.

permet, et qui se doit également de servir l'autre, de rapprocher les hommes entre eux comme le sous-entend son étymologie, dans un but positif. Cette prise de conscience de la force libératrice de la parole se retrouve dans la volonté de l'auteur de mettre sa parole au service des autres. Une prise de conscience précoce qui a pour origine un rejet des inégalités, une adhésion à un idéal d'universalisme que l'on retrouve dans le communisme naissant en ce début de siècle, mouvement dont il est proche, le tout mélangé à un esprit surréaliste qui le pousse à prendre en main sa vie, vivre et ne pas se laisser vivre. Cette prise de conscience précoce se traduit par son désir de défendre les plus faibles, et notamment les femmes irakiennes ; avec ses écrits, le jeune irakien veut se faire le porte-parole des faibles et des opprimés, défendre les sans-voix. Il s'autoproclame très jeune pourfendeur de l'ignorance : « Je serai le défenseur des pauvres et des opprimés. Ces hommes et ses femmes se promenaient, l'ignorance inscrite sur le visage. A partir de maintenant, ils avaient un porte-parole »¹⁹⁴. Sa plume servira également la défense des femmes, en faire l'éloge, louer leur beauté, et tout particulièrement celles qui l'ont charmé comme la jeune Sarah¹⁹⁵.

2. Une puissance dangereuse et surhumaine.

Parole, savoir et pouvoir sont donc étroitement liés. La parole, c'est l'accès au savoir qui amène lui au pouvoir : pouvoir de créer, de dominer, de parvenir à la liberté. La parole, sans qui les deux autres ne peuvent pas exister, apparaît, comme nous venons de le voir, sous les traits d'une force positive, transcendante pour l'homme, une force qui l'ennoblit lui et les autres. Une position vers laquelle nous devons aspirer pour notre bien et celui des autres. Cependant, la parole peut également devenir une arme négativement puissante ; si la parole est mal utilisée, si elle est pervertie dans sa fonction positive, elle peut rapidement se transformer en arme de « destruction massive ». L'auteur mexicain Ruiz Don Miguel¹⁹⁶ décrit ce puissant double antagoniste qui découle de l'utilisation de la parole dans son livre *Les Quatre accords toltèques* :

« La parole est votre outil le plus puissant en tant qu'être humain ; c'est un instrument magique. Mais comme une lame à double tranchant, votre parole peut créer les rêves les plus beaux ou tout détruire autour de vous. L'un de ses tranchants est son mauvais usage, qui peut concrétiser l'enfer ; l'autre est son usage impeccable qui crée la beauté, l'amour et le paradis sur terre. Selon la façon dont elle est utilisée, la parole peut vous libérer ou vous asservir plus que vous ne pouvez l'imaginer. Tout le pouvoir magique dont vous disposez réside en elle. Votre parole est de la magie pure et son mauvais usage de la magie noire. La parole est si puissante qu'un seul mot peut changer une vie ou détruire l'existence de millions de personnes »¹⁹⁷.

L'écrivain irako-canadien va dans le même sens que Ruiz Don Miguel dans son essai *Idoles et images*¹⁹⁸ en affirmant que si l'homme s'approprie la parole dans le but de dominer l'Autre, il se transforme à moyen terme en dictateur¹⁹⁹.

¹⁹⁴ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 101.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 210.

¹⁹⁶ Don Miguel Ruiz ou Miguel Angel Ruiz (né en 1952) : auteur mexicain connu essentiellement pour son best-seller de la littérature New Age *Les Quatre accords toltèques* paru en 1997.

¹⁹⁷ Don Miguel Ruiz, *Les Quatre accords toltèques*, Editions Jouvence, 2005, 119 pages.

¹⁹⁸ Naïm Kattan, *Idoles et images*, Editions Bellarmin, 1996, 171 pages.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 21.

Naïm Kattan a connu cette perversion destructrice, despotique de la parole qui, utilisée à mauvais escient, rabaisse, méprise, dénigre l'autre au lieu de le respecter : les musulmans irakiens n'avaient cessé de railler, dénigrer les autres membres de la communauté irakienne en méprisant leurs cultures, leurs langues, leurs coutumes. Leur but étant d'imposer leur vision des choses, leurs références comme étant supérieures à celles des autres communautés. Kattan nous donne dans son autobiographie *Adieu Babylone* un exemple de cette attitude supérieure, cette suffisance méprisante de la part de la majorité musulmane : lorsque son ami Nessim écrivit son roman, il avait inséré un personnage prénommé Abraham. Mais son éditeur musulman décida d'islamiser le nom du personnage, et de transformer ainsi Abraham en Ibrahim. Ce changement déplut foncièrement au jeune homme qui décida de maintenir le nom initial de son personnage en soulignant le fait que ce changement de prénom imposé par l'éditeur, mué par des soi-disant besoins de phonétique ou par la prudence, relevait du grotesque dans la mesure où la correction orthographique ne changeait pas le fait qu'il s'agissait toujours de la même personne²⁰⁰. Imposer l'orthographe, ce n'est pas qu'imposer sa langue, mais c'est imposer son point de vue, sans prendre en considération l'autre dans toute son essence. Mais ici, c'est aussi dominer l'autre par la parole. Et nul besoin d'user de la force physique pour blesser l'autre, le rabaisser ; la seule force de la parole peut suffire pour parvenir à ce résultat. La perversion de la parole n'élève dès lors plus l'homme comme elle devrait le faire. La parole devient un outil de dénigrement qui rabaisse l'homme dans sa dignité, tant l'auteur de cet acte que sa victime comme le montre Naïm Kattan avec cet exemple.

La parole possède donc un aspect négatif qui peut être destructeur, ce qui la rend effrayante dans la mesure où face à elle, nous pouvons, dans certains cas, être sans recours. Mais en plus de ce côté destructeur, elle peut également devenir une source de privation de liberté, castratrice. Dans son roman *Le Réveil des distraits*, certains personnages apparaissent terrifiés par la parole de l'autre dans la mesure où elle peut parfois prendre la forme d'une entrave à la liberté, à l'épanouissement d'un individu. C'est le constat que fait Edgar sur sa relation avec Teresa et la peur de cette dernière quant à ses promesses d'amour : « Elle serait encore là tant qu'elle ne se sentirait pas entravée, ligotée par les mots. Elle m'attendait à la seule condition que je revienne, sans besoin d'assurance ou de promesse. Sinon, elle obéirait aux exigences de son corps »²⁰¹. Il prend acte de la méfiance, de la peur de la jeune fille face à ses promesses d'amour. Cette peur peut s'expliquer par l'engagement qu'implique une parole ; comme le décrit Edgar, la parole peut se transformer en lien pour celui qui parle, un lien qui devient par moments fardeau, contrainte, et entraîne aussitôt une privation de liberté. C'est pour cette raison que le jeune homme prend bien soin de s'abstenir de tout élan lyrique, de toute expression excessive de ses sentiments, de faire des projets qui seraient immédiatement rejetés par Teresa, et qui causeraient la fin de leur relation. Contrairement à ce que nous avons vu précédemment, la parole perd son caractère libérateur pour devenir paradoxalement une prison, et ce n'est pas par elle que l'on atteint la liberté, mais par le silence. D'où le fait que la jeune fille préfère vivre sa relation dans un mutisme qui lui permet de savourer chaque instant présent plutôt que compromettre son bonheur futur en palabres castrateurs : « Elle réagissait peu à mes remarques. Elle avait tout dit. Une absence totale d'opinion. Était-ce un paravent pour se protéger ou plus simplement l'acceptation d'une ignorance douillette »²⁰². On constate que la jeune fille, préférant les actes aux paroles, dénigre les mots pour leurs côtés « futiles » et « ridicules »²⁰³,

²⁰⁰ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 30.

²⁰¹ Naïm Kattan, *Le Réveil des distraits*, p. 129.

²⁰² *Ibid.*, p. 139.

²⁰³ *Ibid.*, p. 149.

les considérant incompatibles avec l'amour : « L'amour, le sexe ne faisait pas partie du domaine de la parole, des mots »²⁰⁴.

La peur de la jeune Brésilienne face aux envolées amoureuses d'Edgar peut également s'expliquer par sa méfiance quant aux mots. On peut imaginer que Teresa a, par le passé, déjà reçu des promesses d'amour passionnelles qui sont restées lettres mortes, et qui ont très certainement eu un effet dévastateur sur la jeune fille causant peine de cœur, tristesse. Car nous savons tous que la parole peut être également mensonge. Chez Emmanuel Kant (1724 – 1804), le mensonge de « crime contre soi-même, contre l'humanité en soi, contre Dieu »²⁰⁵. Ce qui explique que pour le philosophe allemand, le mensonge est toujours moralement répréhensible. Il l'est doublement dans la mesure où il corrompt la capacité morale de l'homme, et remet en cause la dignité d'autrui, car il l'empêche d'agir rationnellement et librement²⁰⁶. Mentir, c'est aussi nier la vérité, nier le réel, le masquer comme le montre Naïm Kattan en prenant l'exemple de l'enfant qui se moque de son camarade en lui donnant un sobriquet :

« L'enfant qui modifie le nom de son camarade croit le vaincre en le ridiculisant, et il ne fait que contourner le réel en en apprivoisant la menace, sans la contrôler. Car le lendemain, il va falloir recommencer le jeu, le subir aussi, à moins de grandir et de passer à d'autres jeux »²⁰⁷.

Nier la vérité mène à une impasse qui ne grandit pas l'être humain, et rabaisse l'autre en lui manquant de respect. L'homme n'avance pas et ne permet pas non plus à l'autre d'avancer, il est lié dans son mensonge et entraîne cet autre dans cette entrave. D'où la nécessité de faire face à ce réel, à cette vérité pour pouvoir continuer à avancer et grandir dans tous les sens du terme.

Certains philosophes et penseurs ont cependant trouvé des circonstances atténuantes au mensonge, lui ont trouvé une légitimité ; on pense notamment à des penseurs comme Benjamin Constant (1767 – 1830) pour qui il existe un droit de mentir par humanité²⁰⁸, ou Vladimir Jankélévitch (1903 – 1985) chez qui dire la vérité peut causer un mal immense, ce qui justifie le droit, voire l'obligation de mentir²⁰⁹. Mais il n'en reste pas moins que le mensonge est potentiellement une source de souffrance qui explique que l'on peut avoir peur de la parole de l'autre, comme c'est le cas pour la jeune Teresa.

Sans aller jusqu'au mensonge, la parole peut également devenir une arme blessante pour l'homme quand celle-ci le met face à une vérité qu'il ne veut pas voir, qu'il cherche à oublier de par la souffrance qu'elle peut provoquer quand on l'évoque ; dans son roman *La Célébration*, Pierre-Nathan supporte de moins en moins le flot de paroles quasi-ininterrompu de sa maîtresse Dina qui, lors de chacune de leur rencontre, lui rappelle non seulement leur situation adultérine, mais également qu'il n'est pas le premier amant que la jeune femme a eu dans sa vie : « Les flèches de Dina, toujours acérées, le blessaient encore davantage quand elles faisaient remonter à la surface

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 137.

²⁰⁵ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs : Tome 2 : Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, Editions Flammarion, 1999, 411 pages.

²⁰⁶ Emmanuel Kant, *Théorie et pratique. D'un prétendu droit de mentir par humanité. La fin de toutes choses : et autres textes*, Editions Flammarion, 1993, 190 pages.

²⁰⁷ Naïm Kattan, *Le Repos et l'oubli*, p.151.

²⁰⁸ Benjamin Constant, *Des Réactions politiques* (éd. 1796), Editions Hachette, 2013, 120 pages.

²⁰⁹ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus : Tome 2, Les Vertus et l'amour, 1^{ère} partie*, Editions Flammarion, 2011, 402 pages.

des brides de confidences qu'il cherchait vainement à ensevelir dans l'oubli »²¹⁰. Il en est de même dans la nouvelle *Une Femme généreuse* dans le recueil *Le Rivage* dans laquelle deux amants (Boris et Sylvia) décident par un accord tacite de ne pas trop s'exprimer, de faire attention aux mots qu'ils emploient afin de ne pas briser la magie de leur relation²¹¹. A partir du moment où Boris franchira la ligne rouge en s'exprimant de plus en plus ouvertement sur sa vie personnelle, en racontant à Sylvia ses problèmes avec sa femme, la jeune femme prendra la décision de rompre avec cet homme qu'elle ne reconnaît plus, qui lui paraît de plus en plus « hideux », se demandant même comment elle avait pu entretenir une relation avec un tel homme. On peut encore citer une autre nouvelle de ce recueil ; dans *Les Témoins*, le silence apparaît même pour Patrice et Liliana comme l'unique garant de leur bonheur :

« Les mois passaient ; la vie de Patrice et de Liliana, sans surprise, était à l'abri des caprices du temps et des hasards. Ils ne se demandaient pas s'ils étaient heureux, comme si la question pouvait réveiller le malheur et les plonger à nouveau dans d'inextricables intempéries. A force d'éviter les discussions, ils prirent l'habitude du silence [...] Les bruits discordants les isolaient, et brisaient une paix âprement gagnée, et ils mettaient tout leur acharnement à la protéger »²¹².

On peut citer un autre exemple du pouvoir destructeur de la parole en citant l'une des histoires d'amour les plus connues dans la culture populaire arabe, et cher à Naïm Kattan : *Le Fou de Leyla (Majnoun Leyla)* : Kays, un poète bédouin, était destiné à épouser sa cousine Leyla. Son amour pour la jeune femme était tellement fort qu'il ne pouvait s'empêcher d'écrire des poèmes citant la jeune femme, et de les déclamer à tout vent. Face à l'attitude du jeune homme, le père refusa finalement de donner la main de sa fille au poète, car il avait enfreint le code d'honneur, la morale en vigueur, et l'avait déshonorée en la nommant ainsi dans ses poèmes. Leyla accepta le choix de son père en épousant un autre homme choisi par ce dernier, une décision qui poussa le poète bédouin à se retirer dans le désert où il perdit la raison. On retrouva son corps protégeant un ultime poème dédié à celle qu'il avait toujours aimé.

L'utilisation des mots n'est donc pas un acte anodin, et c'est pour cette raison qu'ils doivent être utilisés à bon escient. Dans la pensée kattaniennne, on insiste justement sur cette bonne utilisation de la parole, des mots : chaque mot représente une chose, et ne doit pas en représenter une autre. Dans son écriture, Naïm Kattan prend bien soin de peser chaque mot, utiliser le bon mot pour exprimer avec précision un sentiment, une action, une description. On se rend compte de ce travail de précision sur le choix des mots notamment dans le choix d'un nom pour ses personnages :

« Je ne veux pas remonter à la Bible pour souligner l'importance du nom propre, sauf pour dire que le nom n'est jamais arbitraire, qu'il a un sens et qu'il est choisi pour donner un sens à une destinée [...] Un changement de nom survient pour annoncer un changement de destin. Abram s'appellera Abraham après la première alliance et Jacob, Israël après la deuxième »²¹³.

Il y a un véritable travail de recherche dans l'écriture kattaniennne, une démarche intellectuelle poussée à l'extrême dans le choix des noms, et, de manière générale, des mots de la part de l'auteur. Les noms des personnages ne sont pas choisis innocemment, chaque choix est fait de façon

²¹⁰ Naïm Kattan, *La Célébration*, p. 81.

²¹¹ Naïm Kattan, « Une Femme généreuse » in *Le Rivage*, p. 43.

²¹² Naïm Kattan, « Les Témoins » in *Le Rivage*, p. 139.

²¹³ Naïm Kattan, *Le Repos et l'oubli*, p. 149 – 150.

réfléchi. Il illustre ses propos avec le choix des noms des personnages de ses romans *L'Anniversaire*²¹⁴ et *Le Gardien de mon frère* au cours de son entretien avec Sophie Jama²¹⁵. Comme nous l'avons mentionné dans la première partie, ce travail sur le choix du nom chez Kattan n'est pas sans rappeler le travail auquel s'est astreint l'écrivain égyptien Najib Mahfuz. Pour les deux hommes, le nom d'un personnage n'est pas anodin, car il peut renfermer un symbole, faire écho à une référence qui peut avoir une importance dans l'intrigue, permet de cerner la psychologie d'un personnage.

L'origine de cette obsession dans le choix du mot peut s'expliquer aussi à travers le prisme du patrimoine linguistique des deux hommes. En effet, là où d'autres langues comme le français, l'anglais ou l'allemand ajouteront des adjectifs et autres éléments grammaticaux pour décrire avec précision une chose, la langue arabe, du fait de son extrême richesse et son souci de précision, se contentera très souvent d'un seul terme : le grammairien et exégète yéménite d'origine perse Ibn Khalawayh (mort vers 980) a dénombré pas moins de 500 termes pour désigner le *lion*, et environ 200 pour le mot *serpent*. Et comme nous venons de l'indiquer, cette richesse ne vient pas tant du quantitatif, mais plutôt du qualitatif, du souci du détail : par exemple, pour désigner une table, on tient compte en arabe de son état au moment de sa description ; une table sans repas sera désignée par le terme *khiwaan*, alors que si cette dernière est dressée pour le repas, on utilisera le terme *maida*.

Les mots possèdent donc cette double puissance antagoniste capable du meilleur, comme du pire, une puissance dont les conséquences peuvent être bénéfiques pour l'homme, que ce soit pour celui qui les prononce ou bien celui qui les reçoit. Mais ils peuvent aussi être désastreux pour l'un ou l'autre, voire les deux. D'où la nécessité de les utiliser à bon escient. Nous avons également vu dans la partie précédente sur la force positive de la parole que les mots ont un pouvoir sur les hommes, sur les événements, les choses. Cependant, que ce soit dans le domaine du profane ou du sacré, on attribue à la parole une influence, une force bien plus puissante que ce que nous venons de décrire, et qui sort par moments du cadre rationnel, lui conférant une force surnaturelle. En effet, les croyances spirituelles et populaires octroient à la parole une surpuissance irrationnelle capable de dominer les choses, d'avoir un contrôle sur le réel, d'influencer nos actes et nos vies par le simple biais des mots : sorcier, magicien, exorciste, enchanteur, envoûteur, guérisseur, tant de personnages mystiques à qui on attribue une puissance « extra-ordinaire » sur les choses qu'ils retirent du simple fait de la parole. Par la simple utilisation de leurs incantations, récitation, formules magiques et autres charabias mystiques, ils sont censés modifier le cours des choses, des vies, nous protéger du malheur, nous apporter une bénédiction. Et comme nous venons de le dire, les religions ne sont pas exemptes de ces superstitions : par exemple, dans les trois religions monothéistes, on retrouve cette croyance dans la capacité de guérir, ou de se prémunir de la maladie par l'utilisation de la parole.

Dans le judaïsme, il existe des amulettes considérées comme ayant valeur de « médecine préventive ». Ces amulettes sont couvertes de signes parfois incompréhensibles au profane. On y trouve fréquemment des acrostiches ou bien les premières ou dernières lettres de versets de la Bible qu'il faut savoir reconnaître. Il s'agit de passages de la Torah, ou bien des bénédictions souvent résumés ou indiqués allusivement comme la bénédiction des Prêtres, la bénédiction de Jacob aux fils de Joseph, ou encore la prophétie faite à Joseph. Il existe également dans le judaïsme un objet

²¹⁴ Naïm Kattan, *L'Anniversaire*, Montréal, Editions Québec Amérique, 2000, 164 pages.

²¹⁵ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 160.

qui symbolise cette croyance en la puissance protectrice de la parole : la *mezouzah*. Ce petit objet de culte, qui rappelle l'épisode du sang de l'agneau pascal que les Juifs durent apposer sur les linteaux de leur maison durant la nuit de la plaie des nouveau-nés²¹⁶, consiste le plus souvent en un rouleau de parchemin comportant deux passages bibliques, emboîté dans un réceptacle, et fixé au linteau ou aux poteaux des portes d'un lieu d'habitation permanente (à l'exclusion des lieux d'aisance et de rangement). Cet objet a pour origine une double injonction divine que l'on retrouve dans le *Deutéronome* :

« Écoute, Israël ! L'Éternel notre Dieu est le seul Éternel. Tu aimeras donc l'Éternel ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta force ; et ces commandements que je te prescris aujourd'hui, seront dans ton cœur ; tu les inculqueras à tes enfants, et tu en parleras quand tu te tiendras dans ta maison, quand tu marcheras en chemin, quand tu te coucheras, et quand tu te lèveras ; et tu les lieras comme un signe sur ta main, et ils seront comme des fronteaux entre tes yeux ; tu les écriras aussi sur les poteaux de ta maison, et sur tes portes »²¹⁷.

Et

« Si vous obéissez à mes commandements que je vous prescris aujourd'hui, si vous aimez l'Éternel, votre Dieu, et si vous le servez de tout votre cœur et de toute votre âme, je donnerai à votre pays la pluie en son temps, la pluie de la première et de l'arrière-saison, et tu recueilleras ton blé, ton moût et ton huile ; je mettrai aussi dans tes champs de l'herbe pour ton bétail, et tu mangeras et te rassasieras. Gardez-vous de laisser séduire votre cœur, de vous détourner, de servir d'autres dieux et de vous prosterner devant eux. La colère de l'Éternel s'enflammerait alors contre vous ; il fermerait les cieux, et il n'y aurait point de pluie ; la terre ne donnerait plus ses produits, et vous péririez promptement dans le bon pays que l'Éternel vous donne. Mettez dans votre cœur et dans votre âme ces paroles que je vous dis. Vous les lierez comme un signe sur vos mains, et elles seront comme des fronteaux entre vos yeux. Vous les enseignerez à vos enfants, et vous leur en parlerez quand tu seras dans ta maison, quand tu iras en voyage, quand tu te coucheras et quand tu te lèveras. Tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes. Et alors vos jours et les jours de vos enfants, dans le pays que l'Éternel a juré à vos pères de leur donner, seront aussi nombreux que les jours des cieux le seront au-dessus de la terre »²¹⁸.

Même si le judaïsme refuse les superstitions et pousse le pratiquant à ne pas considérer la *mezouzah* comme une amulette ou un fétiche, il existe, malgré tout, des textes religieux comme le traité *Manahot* du Talmud qui justifient l'utilisation de ce petit objet, et lui confèrent un rôle de protection divine de la maison²¹⁹.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, le judaïsme n'a pas à lui seul l'apanage de cette croyance de la parole protectrice face à la maladie, et de manière générale contre le mal ; il existe également dans le christianisme et dans l'islam différentes techniques de protection contre la maladie basée sur l'utilisation du verbe. Mais on retrouve aussi de nombreuses invocations censées protéger l'homme du mal et du malheur. Il existe dans la tradition musulmane des prières à réciter pour se protéger lorsque l'on sort de chez soi, lorsque l'on prend la route, et même lorsque l'on se

²¹⁶ Exode, XXII, 7.

²¹⁷ Deutéronome, VI, 4 – 9.

²¹⁸ Deutéronome, XI, 13 – 21.

²¹⁹ Talmud Babli, *Menahot* 33b.

rend aux toilettes²²⁰. On constate que ces prières sont, pour la plupart, également présentes dans le christianisme.

L'exorcisme est l'illustration parfaite de cette conviction du croyant dans la superpuissance de la parole sur le mal, voire le Mal absolu : pour les croyants des trois religions monothéistes, et dans d'autres religions comme l'Hindouisme, la parole est censée venir à bout du Diable et de l'ensemble de ses suppôts. L'exorcisme, quelle que soit la religion, est essentiellement fondé sur la récitation de versets, de prières, de textes saints qui sont pour la plupart, rappelons-le, des retranscriptions de la parole divine. Dans le christianisme, Jésus occupait déjà cette fonction de chasseur de démons, et il le faisait selon la tradition par le simple fait de la parole²²¹. Aujourd'hui, l'exorcisme se pratique toujours dans le monde chrétien selon un rituel établi par le Pape Paul V (1550 – 1621), et qui consiste notamment par la récitation de passages bibliques et de prières. Dans l'islam, face aux cas de possessions, on a recours à la *Ruqiya* dont le rituel se résume à la récitation de versets coraniques. Dans le judaïsme, on parvient à chasser l'esprit qui entre en possession d'un corps humain, plus communément appelé *dibbouk*, en récitant, entres autres, les noms de Dieu.

Comme nous pouvons le constater, cette puissance surnaturelle attribuée à la parole vient du fait qu'elle a une origine divine dans la mesure où l'on a recours aux paroles divines retranscrites dans les différents livres saints. Cependant les sages, érudits et savants des différentes religions en question mettent en garde quant à leur utilisation. En effet, cette force contenue dans les mots est tellement puissante, surhumaine de par leurs origines qu'il faut les utiliser avec précaution. Ces mots peuvent être pour l'homme comme des charbons ardents potentiellement mortels, notamment pour l'âme de la personne. Les érudits de la Kabbale nous montrent, et mettent en garde à travers leurs écrits, leurs recherches l'homme face à une telle puissance, car ce dernier n'est pas toujours en mesure de la maîtriser : selon certains kabbalistes, certains textes ne sont pas à mettre entre toutes les mains. Gershom Scholem²²², citant Origène²²³, explique que *le Cantiques des Cantiques* fait partie des textes que les Juifs ne pouvaient étudier uniquement qu'à la fin d'un cycle d'études à côté d'autres textes ésotériques et eschatologiques²²⁴. Cette étude n'était pas destinée aux masses, mais seulement à un certain nombre de candidats qui étaient choisis en fonction d'un niveau de connaissances ésotériques fort élevé, et qui étaient en possession de hautes qualités morales. Ceci afin d'éviter toute forme d'hérésie. Les personnes jugées indignes de telles études, et qui, malgré cela, s'entêtaient dans cette voie « le paiera de sa vie »²²⁵.

De son côté, l'islam, pour qui les puissances surhumaines, surnaturelles sont un fait avéré, réel, apparaît plus sévère que le judaïsme. Elle met également en garde les personnes désirant accéder à cette puissance procurée par la parole : dans la tradition musulmane, on ne fait pas de distinction entre le fait de vouloir faire le bien ou le mal par le biais de cette force. L'acquisition d'un tel pouvoir est considérée comme un péché capital, impardonnable dans la mesure où l'homme associe à Dieu d'autres êtres en leur accordant honneur et adoration. D'où le fait que la pratique de la magie et tout ce qui s'y apparente, au même titre que son apprentissage, constituent tous les deux des actes de *Kafir* (incroyance), et que la *Shariah* (loi islamique) réserve une sentence très sévère à quiconque

²²⁰ Dans la croyance islamique, les toilettes sont l'un des lieux de résidences de prédilection des mauvais esprits.

²²¹ Voir notamment *Évangile selon Saint Luc*, VIII, 26 – 34, *Évangile selon Saint Marc*, V, 1 – 13.

²²² Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New-York, 1965.

²²³ Origène (185 – 253) : philosophe néoplatonicien et païen, condisciple de Plotin et de Longin. Il est considéré comme le père de l'exégèse biblique pour ses commentaires de tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

²²⁴ David Biale, *Gershom Scholem – Cabale et contre-histoire*, Editions de l'Éclat, 2001, 296 pages.

²²⁵ Roland Goetschel, *op. cit.*, p. 24.

ne veut pas se repentir et abandonner la pratique de la magie. La puissance ultime des mots n'est réservée qu'à Dieu uniquement car Il en est l'origine, mais aussi parce que c'est Le seul à pouvoir l'utiliser avec justice. Même si Dieu a donné à l'homme la faculté de la parole, Il ne lui a en revanche pas donné accès à cette puissance ultime, ce qui donne à la parole son côté surhumain. On retrouve d'une certaine façon en filigrane dans la Torah cette approche islamique de l'interdiction faite à l'homme d'y accéder :

« L'Éternel-Dieu prit donc l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le soigner. L'Éternel-Dieu donna un ordre à l'homme, en disant : *Tous les arbres du jardin, tu peux t'en nourrir ; mais l'arbre de la science du bien et du mal, tu n'en mangeras point : car du jour où tu en mangeras, tu dois mourir !* »²²⁶.

On est en droit de se demander pourquoi une telle mise en garde, pourquoi un tel interdit divin. Pourquoi Dieu refuserait-il l'accès à ce savoir, en particulier si la connaissance, de manière générale, est un bienfait pour l'être humain ? Une interrogation que le serpent attisera à l'oreille d'Ève en évoquant « l'égoïsme du Créateur » qui, en empêchant l'homme d'accéder au savoir complet, l'empêcherait de devenir Son égal, et Lui permettrait de demeurer le seul connaisseur de toutes choses : « Le serpent dit à la femme : *Non, vous ne mourrez point : mais Dieu sait que, du jour où vous en mangerez, vos yeux seront dessillés, et vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal* »²²⁷.

Comme nous l'avons lu, ce n'est pas le savoir en lui-même qui est proscrit par Dieu puisque l'homme est déjà un être doué de connaissances ; il est capable de nommer chacune des créatures que Dieu lui présente²²⁸. Il ne manque à l'homme que la connaissance du mal. Le verset 25 du chapitre II du livre de la *Genèse* nous le montre : « Et ils étaient tous deux nus, l'homme et la femme et n'en éprouvaient pas de honte ». L'absence de honte face à leur nudité ne leur pose aucun problème de moralité, car ils n'ont pas conscience de cette nudité en tant qu'acte mauvais. Ils ne connaissent pas, n'ont pas conscience de l'immoralité, du mal. Seul le fruit de l'arbre de la connaissance pourrait leur permettre d'accéder à cette prise de conscience. La mise en garde et l'interdiction divine quant à cet arbre du savoir peut se traduire non pas comme un acte d'égoïsme divin, mais plutôt comme une tentative de tenir éloigné l'homme du mal, de le préserver, tout simplement parce que Dieu sait que sa créature ne sera pas en mesure de gérer cette connaissance et qu'elle causerait sa perte.

Dans les religions monothéistes, et plus particulièrement aujourd'hui dans la culture orientale, la parole est intimement liée au divin. Dieu est parole, et la parole c'est Dieu. L'une de Ses principales caractéristiques c'est Son verbe avec lequel Il a pu créer le monde, une faculté qui Lui a permis de communiquer avec l'homme et de transmettre ainsi Ses messages. C'est également par le même moyen que les hommes communiquent essentiellement avec le divin, qu'ils L'adorent à travers la prière. Les mots sont dans les trois traditions un cadeau de Dieu fait aux hommes, un don qui, comme nous le verrons dans la prochaine partie, le définit, le distingue, l'élève au-dessus des autres créatures.

La parole est un puissant élément positif permettant à l'homme d'accéder au savoir, une acquisition

²²⁶ *Genèse*, II, 15 – 16.

²²⁷ *Genèse*, III, 4 – 5.

²²⁸ *Genèse*, II, 19 – 20.

essentielle et nécessaire qui donne à l'homme un pouvoir sur les choses, qui lui permet de prendre possession du monde. C'est aussi grâce aux mots que l'homme parvient à s'élever, se transcender et transcender ses pairs, lui donnant ainsi la capacité de répandre le bien autour de lui. En revanche, si l'être humain pervertit cette puissance intrinsèque au verbe, ce pouvoir se transforme dès lors en une force négative, dangereuse et potentiellement destructrice, capable de créer le désordre sur Terre, asservir l'homme au lieu de le servir.

Les traditions populaires et religieuses attribuent également à la parole une force extrêmement puissante capable de sortir du cadre rationnel, et contre laquelle Dieu, mais aussi les érudits et les savants des différentes religions mettent en garde dans la mesure où elle peut rapidement devenir incontrôlable pour l'homme, une puissance surhumaine qu'il est incapable de gérer à cause de son origine divine.

c) L'homme, un animal doué de langage.

Suite à ce que nous venons de voir, on comprend un peu mieux pourquoi la parole occupe une place importante dans la pensée kattaniennne ; culturellement et culturellement, Naïm Kattan a grandi et a été baigné dans un environnement qui a toujours sublimé, chéri le verbe, une communauté d'hommes qui ne s'est jamais détachée de ce lien qui les unit intimement depuis des siècles à leur Dieu. Les habitants de cette région, quel que soit leur groupe d'appartenance, avaient également compris la puissance que l'on pouvait tirer de la parole, ce qui explique que cette terre sur laquelle l'auteur est né et a grandi a été, jusqu'à l'arrivée des Mongols, un grand centre intellectuel, que ce soit dans le domaine du sacré ou dans celui du profane. Dans cette contrée, où la parole a été encouragée, stimulée, les hommes ont réussi à atteindre un niveau de développement des connaissances rarement égalé à cette époque dans l'Histoire, un niveau de connaissances jalosé par une Europe embourbée dans un obscurantisme régnant implacablement en maître. Naïm Kattan a tout simplement repris le flambeau de cette longue tradition amoureuse avec les mots. Une tradition menacée par la modernité apportée par l'Occident qui s'était, comme nous l'avons mentionné, détachée de la parole en l'humanisant, mais aussi à cause des difficultés d'intégration de la communauté juive dans la société irakienne du début du siècle précédent dont les membres favorisaient plus des carrières professionnelles qui assureraient une meilleure vie.

Mais la centralité de la notion de parole dans la pensée kattaniennne ne tient pas uniquement de cette relation particulière entretenue très jeune par l'intellectuel irako-canadien, et qu'il continue d'entretenir aujourd'hui. En effet, comme nous le développerons plus profondément par la suite au cours de cette thèse, la parole est l'un des éléments intimement liés à la question de l'identité qui est l'un des thèmes centraux de la pensée kattaniennne.

Dire que la parole est le propre de l'homme correspond à énoncer un lieu commun. Dans *Les Politiques*, Aristote (384 av. J.C. - 322 av J.C.) associait déjà le langage à l'homme, faisant de ce phénomène une spécificité propre à l'homme qui le distingue du monde animal :

« Il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes, la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe

en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls, ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité »²²⁹.

La parole humaine, comme le rappelle Jacques Ellul, est bien plus qu'un simple outil de communication permettant de transmettre une information vitale pour l'individu. Elle est capable d'élaborer des abstractions qui vont au-delà de cette nécessité vitale. C'est en cela qu'elle se distingue des autres formes de langages, et qui fait que l'homme se distingue de l'animal²³⁰.

Le monde scientifique a certes démontré, et ainsi confirmé les propos d'Aristote, la capacité du monde animal et végétal à communiquer entre membres d'une même espèce. On a cependant affaire à des moyens de communications incomplets, dégradés, limités par rapport au langage humain que décrit Jacques Ellul. Même si certaines espèces du monde animal semblent être dotées d'un système de communication développé, proche du langage humain en termes de résultat dans la transmission d'une information (on pense notamment à certains primates), ces formes de langage restent primitives, des formes de langages que l'on pourrait également qualifier, pour reprendre les termes du linguiste américain Dereck Bickerton²³¹, de *protolangages*. On retrouve encore aujourd'hui des *protolangages* qui sont utilisées dans certains groupes humains pour des besoins souvent liés à l'instinct de (sur)vie, mais leur pauvreté syntaxique et lexicale ne permet pas de les considérer comme des langages à part entière. On ne peut pas prendre comme critère de définition les sons produits par l'appareil phonatoire d'un être vivant pour affirmer que nous sommes en présence d'une parole telle que nous l'entendons ; même une langue aphone comme la langue des signes possède cette capacité décrite par Jacques Ellul qui permet de dépasser la simple expression des besoins vitaux dans la mesure où le langage des signes permet à ses locuteurs d'exprimer des sentiments, des abstractions, et on est donc en droit, à juste titre, de classer cette langue dans la catégorie de parole.

La parole est par conséquent un phénomène purement humain, et fait donc partie des éléments caractéristiques propres à l'homme, éléments qui lui permettent de se distinguer du monde animal et de s'élever au-dessus de lui. Pour parodier la célèbre maxime du philosophe français René Descartes (1596 – 1650), nous pourrions définir l'être humain de la façon suivante : « Je parle, donc je suis ». Nous allons cependant voir que la parole ne permet pas uniquement à l'homme de se définir par rapport à la nature ; plus encore, elle lui permet aussi à de SE définir soi-même, se définir par rapport aux autres, et ainsi affirmer par le simple fait de la parole son appartenance à un groupe. On peut dès lors ajouter cette nouvelle maxime : « Parle-moi, et je te dirai qui tu es ».

I) La parole comme marqueur identitaire.

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'origine de la multiplicité des langues fait suite, selon les traditions juive, chrétienne et musulmane, à une punition divine en réponse à l'attitude vaniteuse des hommes lors de la construction de la Tour de Babel. D'après la tradition biblique, avant la

²²⁹ Aristote, *Les Politiques* [environ 325 – 323 av. JC], livre I, chapitre 2, 1253 a 8 – 1253 a 19, trad. par P. Pellegrin, GF, 1990, p. 91 – 92.

²³⁰ Jacques Ellul, *op. cit.*, p. 10 – 11.

²³¹ Dereck Bickerton (né en 1926) : linguiste américain qui a étudié les créoles en Guyana et à Hawaii afin de comprendre l'acquisition de la langue chez les enfants et l'évolution de la faculté du langage chez l'homme.

construction de la Tour, les peuples de la terre, malgré leur diversité, auraient possédé une seule et même langue pour communiquer entre eux. De cette langue, seraient nées par la suite les autres langues, et c'est à partir de cet événement que la parole serait devenue l'un des éléments distinctifs des différentes communautés humaines. Dans leurs recherches sur le phénomène langagier, les philologues et les linguistes se sont penchés sur cette question de l'origine des langues. La linguistique est parvenue ainsi à une classification des différentes langues, vivantes ou mortes, classification qui montre leur très grande diversité : on dénombre aujourd'hui environ 13 grandes familles linguistiques²³² (Indo-européenne, Niger-Congo, Ouralienne, Dravidienne ...), familles dans lesquelles on compte plus de 5 000 langues différentes. De ces recherches et de cette classification, une des théories sur l'origine des langues a émergé reprenant la version biblique présente dans la Torah : toutes les langues seraient issues d'une seule et même langue commune. On parle dès lors de « monogénèse ». Une théorie encore soutenue aujourd'hui notamment par l'américain Merritt Ruhlen²³³ qui l'expose dans son livre *L'Origine des langues : sur les traces de la langue mère*²³⁴. Cependant, d'autres travaux de la même période ont montré que cette théorie relevait d'un « fantasme ancien » qui remonte au Moyen-âge, remettant en question la méthodologie utilisée par le linguiste américain. On peut citer entre autres les travaux du linguiste français Claude Hagège (né en 1936) pour qui la théorie de la monogénèse n'est pas plausible :

« Contrairement à l'idée courante, il est très probable que l'immense diversité des idiomes aujourd'hui attestés ne se ramène pas à une langue originelle unique pour toute l'humanité. S'il y a unicité, c'est celle de la faculté de langage propre aux hominiens et non celle de la langue elle-même. À l'origine, donc, une seule espèce (monogénéisme de la lignée), mais non un seul idiome (polygénéisme des langues) »²³⁵.

Les travaux des philologues et des linguistes ont néanmoins permis une classification des langues, mais aussi, ont officialisé d'une certaine façon l'association d'une langue à un peuple, un groupe d'individus donné. Comme nous le verrons par la suite lorsque nous aborderons les relations entre l'Orient et l'Occident, cette association officielle langue/ethnie a également servi de base à une classification des peuples, des civilisations en fonction de leur langue, souvent utilisée à cette époque à des fins de propagande pro-occidentale raciste : les orientalistes et les philologues européens du XIX^e siècle ont très souvent associé linguistique et race dans le but de se démarquer des autres cultures, montrer la supériorité de la civilisation européenne sur les autres. La philologie européenne de ce siècle n'a eu de cesse de dénigrer les autres civilisations par le biais de leur langue, et en particulier, les langues sémitiques. Ce dénigrement linguistique permettait de dénigrer par la même occasion l'Orient, associant une prétendue décadence linguistique de cette famille linguistique à une décadence physique attribuée aux Orientaux. Pour des intellectuels comme Ernest Renan, le sémitique représentait un phénomène linguistique dont le développement

²³² Il existe encore aujourd'hui une controverse sur la famille des langues altaïques. Les linguistes s'accordent à retrouver dans toutes ces langues de nombreuses caractéristiques communes, de nature typologique et lexicale, mais divergent quant à l'explication à en donner (famille de langues unique d'origine commune ou langues qui serait le reflet d'une ancienne aire linguistique dans laquelle les locuteurs de ces langues auraient échangé des traits linguistiques jusqu'à développer des profils très semblables).

²³³ Merritt Ruhlen (né en 1944) : linguiste américain connu pour son travail sur la classification des langues. Il enseigne actuellement à l'université de Stanford.

²³⁴ Merritt Ruhlen, *The origin of Language: tracing the evolution of the mother tongue*, Wiley, 1994, 256 pages.

²³⁵ Claude Hagège, *L'homme de paroles, Contribution linguistique aux sciences humaines*, Editions Fayard, 1985, 316 pages.

s'était interrompu, et ne possédait pas ni la perfection, ni la maturité que pouvaient posséder les langues indo-européennes²³⁶. Selon Edward Saïd, Renan va même jusqu'à écrire dans son analyse des langues sémitiques que cette catégorie de langues ne pouvait être qualifiée de langue vivante, et que par conséquent, les Sémites ne pouvaient pas être considérés comme des êtres vivants²³⁷. Cette association langue/ethnie qui visait à différencier les différents groupes ethniques n'était cependant pas une innovation de la part des linguistes et orientalistes du XIX^e siècle. En effet, déjà dans l'Antiquité grecque, la langue permettait de distinguer les Hommes entre eux ; parler grec, c'était posséder le *logos*, c'est-à-dire la parole, la raison. Ne pas le parler, signifiait que vous n'apparteniez pas à la communauté du *logos*, que vous étiez dépourvu de raison et de langage. Cet individu dépourvu de parole et de raison, c'était le Barbare. Ce lien entre le mot et l'identité est également présent dans la tradition juive comme en témoigne l'épisode de la conclusion de l'alliance entre Dieu et le patriarche Abraham :

« Abram étant âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, le Seigneur lui apparut et lui dit : *Je suis le Dieu tout-puissant ; conduis-toi à mon gré, sois irréprochable, et je maintiendrai mon alliance avec toi, et je te multiplierai à l'infini. Abram tomba sur sa face, et Dieu lui parla de la sorte : Moi-même, oui, je traite avec toi : tu seras le père d'une multitude de nations. Ton nom ne s'énoncera plus, désormais, Abram : ton nom sera Abraham, car je te fais le père d'une multitude de nations. Je te ferai fructifier prodigieusement ; je ferai de toi des peuples, et des rois seront tes descendants. Cette alliance, établie entre moi et entre toi et ta postérité dernière, je l'érigerai en alliance perpétuelle, étant pour toi un Dieu comme pour ta postérité après toi. Et je donnerai à toi et à ta postérité la terre de tes pérégrinations, toute la terre de Canaan, comme possession indéfinie ; et je serai pour eux un Dieu tutélaire.* »²³⁸.

Le changement de nom et son acceptation par le patriarche apparaissent non seulement comme une acceptation de l'alliance proposée par le Divin, mais aussi comme le signe d'intégration, d'appartenance à un nouveau groupe. En changeant son nom, Abraham rejette ainsi son identité première, son appartenance à un groupe pour rejoindre une nouvelle communauté.

La parole est donc très tôt apparue dans l'Histoire de l'humanité comme l'un des signes distinctifs permettant non seulement à l'Homme de se démarquer de l'Autre, de prendre ses distances avec ce dernier, une différenciation pouvant contenir parfois une certaine condescendance vis-à-vis de cet Autre. Mais, comme pour le cas grec ou bien à travers l'exemple du patriarche Abraham, posséder une langue c'est aussi proclamer son appartenance à un groupe, à une Histoire commune, des valeurs, une identité comme le résuma le Professeur Petr Kylousek, professeur de littérature à l'Université de Masaryk de Brno (République Tchèque), dans son ouvrage *Hledani identity v kanadské literaturě a filmu (Recherche sur l'identité canadienne dans la littérature et le cinéma)* : « La langue n'est pas seulement un outil de communication, mais aussi une barrière. D'un côté, elle aide à définir l'espace identitaire collectif et elle le protège, de l'autre côté elle dresse un obstacle, empêche d'infiltrer et expédie l'autre hors de la frontière »²³⁹.

Cette approche du phénomène de la parole qui est aussi bien un marqueur identitaire qu'une barrière entre les hommes fait écho à l'expérience vécue par Naïm Kattan au cours de sa vie en Irak,

²³⁶ Ernest Renan, *Histoire générale et systèmes comparés des langues sémitiques*, 1855.

²³⁷ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, p. 258 – 259.

²³⁸ *Genèse*, XVII, 1 – 8.

²³⁹ Petr Kylousek, *Hledani identity v kanadské literaturě a filmu*, Host, Brno, 2009, 327 pages.

expérience qu'il décrit dans *Adieu Babylone*. En effet, l'Irak, du fait de son Histoire mouvementée, que nous avons évoquée précédemment, est depuis longtemps un lieu d'une richesse linguistique exceptionnelle. Chaque composante de la société possède son propre parler (musulmans, kurdes, juifs, assyriens ...), et c'est essentiellement grâce à ce langage que l'on pouvait déterminer le groupe auquel appartenait un individu sans que celui-ci ne le dise de façon explicite. Pour faire face à ce signe identitaire extérieur, certains membres des communautés dites inférieures tentaient de masquer cette identité en empruntant des expressions à des langues plus « raffinées » dans le but de se donner un peu plus de crédibilité, de prestance, d'être moins reconnaissables²⁴⁰. Mais cela ne changeait rien au fait que la parole était devenue en Irak un puissant signe extérieur d'appartenance à un groupe ethnique et/ou religieux : « Il suffit que nous ouvrons la bouche pour que nous révélions notre identité. Dans nos mots s'inscrit l'emblème de nos origines. Nous sommes juif, chrétien et musulman, de Bagdad, de Basrah ou de Mossoul »²⁴¹. La force identitaire de la parole est telle qu'un simple nom pouvait à lui seul permettre de déterminer le groupe d'appartenance d'un individu. Ce qui, comme le montre Kattan dans son roman, pouvait avoir des conséquences plus ou moins bonnes en fonction des époques. D'où l'attention particulière portée par les mères juives irakiennes dans le choix du prénom de leur progéniture, une habitude séculaire qui s'appliquait plus ou moins en fonction du contexte de l'époque :

« Les noms que les Juifs donnaient à leurs enfants démontraient leur puissant don d'adaptation à des réalités changeantes sans que pour cela ils sacrifient leurs anciennes loyautés, tout en demeurant immuables dans leurs enracinements [...] Dans leur sagesse séculaire, les mères allaient au-devant de la montée nationaliste, affublant les nouveaux nés de prénoms ambigus qui, aux heures décisives d'admission dans un collège ou dans un bureau, laisseraient planer le doute sur leur appartenance »²⁴².

Cette méfiance quant à la divulgation de son identité par le biais de son parler n'est tout simplement que l'illustration des propos de Petr Kylousek ; la langue, c'est l'identité, l'appartenance à un groupe. Mais la parole peut également devenir un outil discriminant, dresser des murs entre les différentes communautés, créer une forme de ségrégation. Paradoxalement, dans certains cas, le discriminant devient le discriminé ceci afin de maintenir les barrières dressées, la parole devenant l'objet de moquerie :

« Dans la bouche d'un musulman, un mot typiquement juif est synonyme de ridicule. Dans les milieux intellectuels affranchis, si on ne songe pas à se moquer de l'accent juif on songe encore moins à l'emprunter »²⁴³,

« Dans d'autres circonstances, nous aurions trouvé comique son accent kurde très prononcé »²⁴⁴.

Alors que, comme nous l'avons mentionné précédemment, la langue possède, parmi ses différentes fonctions, un rôle de rapprochement entre les hommes, elle devient synonyme de séparation et de dénigrement. Même s'il arrive parfois que cette barrière linguistique se brise pour laisser place à un rapprochement, une véritable fraternité entre les différentes communautés afin de mettre fin aux différences, démolir « tous les murs édifiés par les préjugés et l'incompréhension »²⁴⁵, toute

²⁴⁰ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 23 – 24.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 23.

²⁴² *Ibid.*, p. 84 – 85.

²⁴³ *Ibid.*, p. 24.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 42 – 43.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 28.

tentative de franchissement des frontières linguistiques (et donc identitaires) est généralement vécue comme une tentative de rapprochement, d'intégration ridicule et ridiculisée. Un rapprochement qui peut être considéré comme une trahison de son identité, une trahison vis-à-vis du groupe, mais aussi comme une tentative d'intrusion de la part d'un élément étranger que l'on (doit) chasser. Dans certaines sociétés, comme c'est le cas ici dans l'Irak de Naïm Kattan, chaque individu doit rester dans son enclos linguistique, tout comme on ne se mélange pas, ou très peu, dans le quotidien. La quasi-inexistence de quartiers mixtes dans le Bagdad de ce début de siècle est une illustration parfaite de cette ségrégation linguiste.

La langue comme marqueur identitaire tel que nous venons de le voir à travers la définition de Petr Kylousek et à travers l'expérience personnelle de Naïm Kattan apparaît comme un acte passif dans le sens où il ne fait que subir les conséquences de sa langue d'expression. Mais nous avons pu voir aussi que l'individu peut faire le choix délibéré, conscient d'utiliser un autre idiome que le sien, des expressions qui ne lui appartiennent pas originellement. Ce choix linguistique est loin d'être anodin. Il implique une attitude active de la part d'un individu, parfois audacieuse, courageuse. En changeant de langue, l'homme sort délibérément d'une posture initiale qu'il n'a pas choisie, il tente d'arracher, de s'arracher de son identité originelle pour se réincarner dans un autre corps, et ainsi jouer un autre rôle qui ne lui est pas attribué au départ. Cette tentative de se définir une nouvelle identité par le biais d'une autre langue peut traduire, entre autres, une forme de rejet de son identité originelle, ou bien une volonté d'appartenir à un autre groupe dans lequel on se reconnaît plus que ce soit pour ses valeurs ou une histoire à laquelle on veut prendre part. Mais pas uniquement.

Anne-Rosine Delbart a étudié ce phénomène du changement volontaire de langue chez les écrivains francophones dans un article²⁴⁶ dans lequel elle montre que ce choix peut également aller au-delà d'une simple volonté de changer d'identité. En effet, une telle option chez un auteur peut être vue avant tout comme une volonté de toucher un public plus large. Pas nécessairement pour vendre un maximum de livres, mais plutôt pour parvenir à faire entendre sa voix, faire que son message soit entendu par le plus grand nombre possible, et d'une certaine façon, d'exister. Les locuteurs maîtrisant des langues à dimension internationales comme l'anglais, le français ou l'espagnol sont plus nombreuses que les personnes parlant le swahili, le japonais ou bien l'hébreu. Lors de leurs arrivées en Israël après leur expulsion d'Irak, les intellectuels Juifs irakiens furent confrontés à cette problématique du choix de la langue : continuer à écrire dans leur langue maternelle (arabe) ou bien s'adapter à leur nouvel auditoire et adopter leur langue (hébreu). Leur problématique se résumait à savoir comment faire part de leurs expériences, de leurs témoignages, et de leurs attentes déçues à leurs nouveaux compatriotes en utilisant une langue que ces derniers ne comprenaient pas, et que le public vers lequel il pouvait s'adresser lui tournait désormais le dos pour des raisons politiques²⁴⁷. Choisir une autre langue d'expression que la sienne peut aussi s'imposer à un écrivain dans la mesure où certaines langues sont beaucoup plus restreintes que d'autres au niveau de leur lexique, leur syntaxe et ne sont donc pas forcément « équipées » pour retranscrire la pensée de l'intellectuel. Ce problème de capacité d'expression s'est présenté aux défenseurs de l'hébreu comme Eliezer Ben Yehouda (1858 – 1922) lors de sa tentative de faire

²⁴⁶ Anne-Rosine Delbart, *Être bilingue et écrivain français : les motivations du choix d'une langue écrite*, 2002, bulletin suisse de linguistique appliquée, n°76, Université de Neuchâtel.

²⁴⁷ Voir notamment l'ouvrage de Nancy E. Berg, *Exile from exile – Israeli writers from Iraq*, New-York, State University of New-York press, 1996, 156 pages.

renaître cette langue quasi morte. En effet, à l'époque de Ben Yehouda, l'hébreu était une langue dont le champ d'action ne s'appliquait qu'au domaine savant ou liturgique. Il ne permettait pas à ses locuteurs de pouvoir exprimer des besoins anodins du quotidien, d'où l'utilisation d'une autre langue (essentiellement la langue des pays dans lesquels vivaient les Juifs). Aujourd'hui, l'hébreu est parvenu à surmonter ce handicap, sortir de ses champs d'action restreints, et à s'élever au rang des langues dites vivantes. Une renaissance qui a permis notamment une renaissance de la littérature hébraïque qui le doit, entre autres, au travail de Ben Yehouda et de ses partisans²⁴⁸.

Tout ce que nous venons de mentionner à propos de l'attitude des écrivains sur leur changement volontaire de langue d'expression peut s'appliquer également au quidam ; un individu lambda peut changer de langage pour faire entendre sa voix (tout le monde ne maîtrise pas le swahili ou le japonais), pour exprimer des notions ou décrire des situations, des objets (les langues africaines comme le tamasheq²⁴⁹ ne sont pas assez « développées » pour parler d'informatique ou des nouvelles technologies, d'où l'emploi de mots d'origines étrangères), ou tout simplement pour s'adapter à un nouvel environnement dans lequel la langue de cette personne est minoritaire ou inexistante. On peut cependant nuancer notre propos précédent sur l'aspect passif de la langue en tant que marqueur identitaire ; en effet, on peut également faire le choix inverse, un choix délibéré de s'accrocher coûte que coûte à sa langue d'origine pour affirmer sa fierté, défendre son identité. Le Canada, pays d'adoption et de cœur de notre auteur, est un exemple parlant du rôle important de la parole dans la construction et l'affirmation d'une identité chez un individu : Naïm Kattan cite en exemple les Canadiens francophones, pour qui, l'utilisation du français répond à une nécessité dans leur volonté d'affirmer et de préserver leur identité :

« C'est un mystère qui, pour moi, est quasi religieux. Et je sais que ce n'est pas simplement catholique. Les Québécois ont utilisé le catholicisme, ils ont utilisé l'État, ils ont tout utilisé afin de rester ce qu'ils sont. Et même la langue, ils l'utilisent pour rester eux-mêmes »²⁵⁰.

Le choix du français pour les Canadiens francophones est une façon d'affirmer leur volonté de défendre une identité linguistique menacée face à une majorité anglophone. Ce refus d'un diktat linguistique de la part d'un groupe majoritaire sur une communauté minoritaire montre la volonté de cette dernière de ne pas disparaître, ne pas être dissoute. Une attitude que l'on retrouve dans le personnage de Nessim dans *Adieu Babylone* qui refuse de se plier au diktat linguistique de l'arabe propre aux musulmans en utilisant son dialecte sans avoir une quelconque honte²⁵¹. Il reprocha implicitement au narrateur (Naïm Kattan) de ne pas l'avoir soutenu en faisant la même chose que lui, préférant garder une position neutre en adoptant l'arabe littéraire : « Je m'exprimais en arabe littéraire, coranique. Sur un ton persifleur et dans une colère contenue, voilà que Nessim me corrige : *Tu veux dire ...* Et il traduit en parfait dialecte juif. Ses lèvres se serraient dans un mouvement de haine »²⁵². Pour Nessim, choisir une autre langue que la sienne, c'est trahir non seulement sa communauté, son groupe d'appartenance, mais surtout son identité. C'est la trahir,

²⁴⁸ Pour plus de détails sur la vie et l'œuvre de Ben Yehouda, se référer aux ouvrages suivants :

- Ben Yehouda Eliezer, *Le Rêve et sa réalisation et autres textes*, Editions L'Harmattan, 2004, 280 pages, traduit de l'hébreu par Maurice Adad.
- Haddad Gérard, *La Renaissance de l'hébreu*, Editions Desclée de Brouwer, 1997, 400 pages.

²⁴⁹ Tamasheq : langue parlée par les peuplades touaregs vivant dans le Sahara.

²⁵⁰ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 92.

²⁵¹ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 24.

²⁵² *Ibid.*, p. 25.

mais c'est également comme une forme impardonnable de honte de soi, de ses origines.

II) Le polyglottisme.

La langue fait donc partie des éléments principaux non seulement dans la définition, mais aussi et surtout dans l'affirmation, la constitution d'une identité, une problématique sur laquelle nous reviendrons plus tard de façon plus approfondie. La langue permet à un individu de trouver sa place au sein de la communauté humaine, d'afficher son appartenance à un groupe, de se définir. Mais l'identification se fait dans les deux sens dans la mesure où elle permet également aux autres de savoir à qui ils ont affaire, savoir si cet individu est l'un des leurs ou non.

Parmi tous les hommages rendus à Naïm Kattan dans le recueil de Simone Douek, Jean Royer²⁵³ reprend lui aussi cette association langage/identité, et fait le lien entre la langue d'un individu et sa mémoire : « L'écrivain sait que sa langue n'est pas un simple instrument ni un véhicule, c'est une mémoire »²⁵⁴. Mais en reprenant tout ce que nous venons d'écrire sur ce lien étroit entre parole et identité, on peut s'interroger sur le cas d'un individu qui possède non pas une langue d'expression, mais deux ou plusieurs. En effet, si la langue définit, équivaut à une identité, cela reviendrait-il à dire qu'un individu bi- ou polyglotte possède deux ou plusieurs identités ? Les polyglottes sont-ils dès lors des personnes atteintes, malgré elles, de schizophrénie ? Sont-ils des individus à part, inclassables, n'appartenant à aucun groupe du fait de leur multiplicité d'identités ? Une autre des questions intéressantes liées au phénomène du polyglottisme est de savoir s'il s'agit d'un handicap ou d'un atout pour l'individu ?

1. Une division de l'être.

Au vu de ce que nous venons de voir, le polyglottisme apparaît bien comme une division de l'être dans la mesure où deux, voire plusieurs mondes se côtoient au sein d'un seul et même individu. Cette perception de ce fait linguistico-identitaire est souvent jugée comme négative, une perception qui peut être due au fait que l'on regarde généralement sous un seul et même angle. Pour illustrer ce propos sur cette différence d'appréciation du polyglottisme, on peut prendre l'exemple de la main en posant cette simple question : la main est-elle composée, divisée en 5 doigts, ou bien les 5 cinq doigts de la main, en s'unissant, ne forment-ils pas une seule et même entité ? La pluralité sous-entend pour beaucoup une division, un morcellement, une séparation d'une entité entre différents éléments. Mais si, comme avec l'exemple des doigts de la main, on reconsidère cette pluralité sous un autre angle, non pas comme étant la division d'une unité, mais plutôt une complémentarité positive, l'addition de plusieurs unités, la pluralité apparaît dès lors plus comme une source d'enrichissement. Diviser, c'est scinder, partager une unité, et par conséquent perdre une partie de cette unité première. Mais c'est aussi, au sens figuré, mettre en opposition, semer la discorde. C'est de cette approche de la division en tant que perte et mise en opposition d'une unité que vient cette perception négative de la division, voire un rejet du phénomène de division. D'où la nécessité de choisir pour préserver les bienfaits de l'unité.

²⁵³ Jean Royer (né en 1938 à Saint-Charles-de-Bellechasse) : poète et écrivain québécois. Il a été critique littéraire au quotidien *Le Devoir* entre 1971 et 1982, et président de l'Académie des lettres du Québec.

²⁵⁴ Simone Douek, *op. cit.*, p. 103.

Aujourd'hui, la question de l'identité nationale occupe depuis quelques décennies le devant de la scène politique en France. Sujet récurrent, alimenté par les peurs face, entre autres, à la mondialisation, la forte médiatisation de la présence sur le sol français des communautés minoritaires « exo-cultu(r)elles » qui « mettent en danger » le principe de laïcité et l'identité française. Comme la langue et l'identité sont deux notions étroitement liées, la défense de la langue française devient pour certains identitaristes l'un des credo de bataille face à cette « attaque extérieure contre l'identité nationale française ». La récente polémique sur la suppression de l'enseignement du latin et du grec, qui, rappelons-le, sont la base de la langue française, pour favoriser l'enseignement du « Jamel Debbouze », est l'illustration de cette crispation linguistico-identitaire actuelle en France²⁵⁵. Tout comme nous l'avons vu avec le cas québécois, le choix volontaire et la défense de la langue française, c'est défendre cette identité canadienne francophone face à la « menace anglophone ». Mais *quid* des individus naturellement bilingues ou polyglottes ? En effet, défendre, mettre en avant une langue aux détriments d'une autre apparaît comme une évidence pour les personnes unilingues, mais pour un individu bilingue ou polyglotte, ce choix apparaît plus comme une déchirure, un choix cornélien. Il ne s'agit pas, en effet, d'un simple choix, car privilégier une de leurs composantes naturelles plutôt qu'une autre sous peine de ne pas être accepté par un groupe social signifie automatiquement qu'il doit faire taire, faire disparaître une/des partie(s) de son identité plurielle, renoncer à une partie de lui-même. Chez beaucoup d'auteurs bilingues ou polyglottes, c'est toujours la même image de déchirement ou d'enfermement d'une partie d'eux-mêmes qui ressort lorsqu'on les interroge sur ce choix forcé d'une langue comme le décrit la romancière indienne Anita Desai²⁵⁶ en parlant de son expérience personnelle ; l'utilisation de sa pluralité linguistique revêt un caractère nécessaire dans la mesure où elle sait que l'abandon d'une ou de plusieurs de ses capacités linguistiques revient à verrouiller sa langue²⁵⁷. Ce dilemme quant au choix imposé de la langue d'expression peut avoir des conséquences néfastes dans la mesure où cette contrainte entraîne une coupure, une séparation forcée pour l'individu d'une partie de lui-même, une séparation qui chamboule son équilibre et fait de lui un être déséquilibré. En plus de ce déséquilibre, l'individu bi- ou polyglotte se voit arbitrairement imposer une façon de penser, d'être qui s'apparente à une forme de domination, d'assujettissement qui nuit à une certaine créativité intellectuelle que permet le polyglottisme comme le montre Marieke Wolf-Fedida :

« Globalisation et mondialisation évoquent la domination d'une façon de penser et d'agir, un danger idéologique, dont on gagnerait, à mon avis, à se distancier. Le bilinguisme ou le plurilinguisme au regard des traductions impossibles à cause de la richesse de chaque langue pourraient amener à une réflexion intéressante sur la façon de définir sa culture. Ceci permettrait de comprendre qu'un multilinguisme n'aboutit pas forcément à une non-culture, mais à un enrichissement dans la comparaison entre des choses qu'on aime plutôt que d'autres – et le plaisir de les faire partager »²⁵⁸.

Dans son essai *Culture : alibi ou liberté ?*, Naïm Kattan fait référence à la langue de l'intime qui

²⁵⁵ https://www.lepoint.fr/politique/education-pour-rama-yade-les-socialistes-preferent-jamel-debbouze-au-latin-24-04-2015-1923959_20.php
<https://www.marianne.net/politique/pascal-bruckner-supprime-le-latin-le-grec-et-l-allemand-pour-leur-donner-du-jamel-debbouze>

²⁵⁶ Anita Desai (née en 1937) : écrivain indien d'expression anglaise. Professeur de lettres au MIT, elle maîtrise 5 langues (anglais, allemand, bengali, urdu, hindi).

²⁵⁷ Anita Desai, *Various Lives in Lives in Translation, Bilingual Writers on Identity and Creativity*, New-York, Palgrave Macmillan, 2003, 166 pages.

²⁵⁸ Marieke Wolf-Fedida, *op. cit.*, p. 26.

correspond à la langue que nous avons parlée dès notre plus jeune âge, une langue qui est le fondement de chaque être humain :

« Le niveau de langue le plus étanche, le plus difficile à altérer est celui de l'intimité. La langue qu'on a parlée enfant, qui a bercé l'attente, exprimé l'amour et la tendresse, permis de manifester la ferveur et la colère, établit ses frontières à l'intérieur de l'être, et c'est pour elle que des hommes et des femmes peuvent se battre et risquer leur vie »²⁵⁹.

Certes, imposer une langue à une personne ne touche pas en soi cet individu dans sa chair, elle n'altère en rien son intimité car, comme le décrit l'auteur irako-canadien dans son essai, cette langue est trop profondément ancrée en lui du fait qu'elle l'accompagne depuis sa naissance, et qu'elle sera toujours en lui. On ne peut rien contre elle. En revanche, cette imposition arbitraire peut empêcher ce même individu de s'exprimer comme bon lui semble, elle l'étouffe. La langue n'est pas (ne peut pas être) tuée, mais elle est étouffée, enfermée.

Nous venons d'aborder la déchirure des personnes bilingues ou polyglottes qui doivent leur particularisme linguistique du fait de leurs histoires personnelles que je qualifierais de bilingues/polyglottes naturels. On retrouve dans cette catégorie naturelle des individus issus de couples mixtes comme pour Anita Desai (père bengali et mère allemande), ou bien des personnes vivant dans des pays où la multiplicité linguistique est présente du fait de la composition plurielle de sa population comme la Belgique, la Suisse ou le Canada. Il y a aussi des pays qui se sont vu imposer au cours de leurs histoires une langue autre que la langue originelle des autochtones, cette langue étrangère devenant parfois une langue officielle (Togo, Nigeria). Mais il existe aussi des individus qui sont, par la force des choses, devenus des bi- polyglottes. L'Histoire de l'humanité, de par ses atrocités humaines (guerres, dictatures), ses catastrophes naturelles, économiques, a poussé ces personnes à quitter leur pays, et a ainsi contribué à la création d'individus bilingues/polyglottes non-naturels. Quelle que soit la raison qui ait poussé ces individus à migrer, la nécessité vitale d'apprendre une nouvelle langue pour intégrer plus facilement leur nouvel environnement provoque chez eux une division de l'être, de leur identité souvent difficile. Pour décrire cette déchirure, l'écrivain argentin-chilien Ariel Dorfman²⁶⁰, qui fait lui aussi partie de cette catégorie de personnes qui ont été forcées de migrer, aime à utiliser l'image de Janus, le dieu romain à deux têtes. Chez les Romains, il était le dieu des commencements et des fins, des choix, du passage et des portes. C'est surtout le dieu partagé comme en témoigne la représentation que l'on faisait de lui ; une face tournée vers le passé, l'autre sur l'avenir. Pour Dorfman, le multilinguisme de ces migrants possède un côté pervers, et apparaît plus comme une malédiction²⁶¹. En effet, ces personnes n'ont qu'une seule alternative pour faire face à leur nouvelle situation, leur nouvel environnement : d'un côté, ils peuvent faire le (difficile) choix de l'assimilation (effacement des accents, des expressions typiques du pays d'origine, du vocabulaire ...) qui signifiera l'abandon, l'oubli de leur identité originelle, mais qui leur permettra d'avoir l'impression de faire partie à part entière de leur nouvel environnement, ne plus se sentir étranger, et oublier ainsi leur situation d'exil. De l'autre, il leur reste une attitude de rejet de la langue du pays d'adoption, un choix qui les enferme *de facto* dans une attitude nostalgique. Une nostalgie qui sous-

²⁵⁹ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 75.

²⁶⁰ Ariel Dorfman (né en 1942) : écrivain et universitaire d'origine argentine, conseiller culturel du Président Salvador Allende entre 1970 et 1973, il s'exila aux États-Unis et milita pour les droits de l'Homme au Chili et en Argentine.

²⁶¹ Ariel Dorfman, *The Wandering Bigamists of Language in Lives in translation, Bilingual Writers on Identity and Creativity*, New-York, Palgrave Macmillan, 2003, 166 pages.

entend une volonté, un souhait de revenir sur leurs terres d'origine qui sera impossible pour une durée indéterminée. Ce facteur temporel que le migrant ne peut maîtriser accentuera d'ailleurs un peu plus cette déchirure. Dans les deux cas, la déchirure sera toujours présente : déchirure identitaire suite à l'abandon d'une partie de lui en délaissant sa langue maternelle, ou déchirure physique liée à l'incapacité de retourner chez lui.

2. Une pluralité génératrice de force et enrichissante.

Que ce soit pour le bilingue ou le polyglotte que je qualifierais de naturel (l'enfant issu d'un couple mixte par exemple), comme pour le non naturel (un individu qui a été forcé de vivre dans un environnement linguistique différent du sien comme un réfugié ou un migrant), la multiplicité linguistique peut créer une déchirure liée à sa situation ou à cause de son environnement. Mais comme nous l'avons mentionné précédemment, ce particularisme linguistique est également dépositaire d'une force positive qui peut devenir un atout pour le bilingue/polyglotte.

Tout comme Ariel Dorfman, l'intellectuel marocain Abdallah Memmes²⁶² reconnaît au bilinguisme un aspect négatif symbolisé par la division de l'être. Son approche du phénomène multilingue est cependant moins pessimiste que celle du romancier argentino-chilien dans la mesure où il considère qu'il y a chez ces individus un aspect positif qui se manifeste à travers l'accès à une « multiplicité libératrice et euphorique »²⁶³. Pour parvenir à cette force, le bilingue/polyglotte doit non seulement parvenir à maîtriser cette pluralité structurelle, mais également aller à l'encontre de cette imposition arbitraire imposée par l'Autre qui le pousse à faire taire, enfermer, restreindre ses capacités linguistiques multiples. Tant qu'il luttera pour ne laisser paraître aux yeux du monde qu'une seule langue aux dépens des autres qu'il a en sa possession, il ne pourra parvenir à la plénitude de son être, exploiter les richesses qu'il possède du fait de sa pluralité :

« L'individu à cheval sur deux langues voit, tout d'abord, son être dédoublé par celles-ci. Et tant qu'il cherchera à faire prévaloir une partie de lui-même sur l'autre, il ne pourra qu'être l'objet d'une dualité malheureuse, génératrice d'inhibitions et de drames. Mais à partir du moment où il prend conscience du fait que sa situation est, en réalité, une richesse et non une déficience, à ce moment-là, le dédoublement de son être (aux parties réconciliées) fait place à la pluralité, par l'avènement en lui d'un troisième être qui, participant des deux autres et ne les dominant pas, se trouve à même de réaliser leur synthèse. Dès lors, la personne bilingue, à l'instar de l'être androgyne, accède à une condition privilégiée, celle qui, lui permettant de faire corps avec les langues au point de s'y fondre, lui ouvre de larges perspectives de jouissance que l'accès aux autres langues (le pluri-langue) rend pratiquement infinies »²⁶⁴.

Le multilinguisme apparaît dès lors comme une ouverture sur les autres langues, et, comme l'affirme Naïm Kattan dans son essai *Le Désir et le pouvoir*²⁶⁵, *de facto* sur les autres : apprendre une langue, c'est apprendre une civilisation, une histoire, se transformer en « anthropologue »²⁶⁶. Le langage, c'est l'une des portes d'accès à l'Autre, mais aussi un accès à l'enrichissement culturel

²⁶² Abdallah Memmes : journaliste et maître de conférence à la faculté des lettres de Rabah, il a consacré de nombreux articles à la littérature maghrébine.

²⁶³ Abdallah Memmes, *Khatibi Abdelkebir : L'écriture de la dualité*, Editions L'Harmattan, 2000, 142 pages.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 125.

²⁶⁵ Naïm Kattan, *Le Désir et le pouvoir*, Montréal, Editions Hurtubise, 2005, 209 pages.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 158.

de l'homme. Cet enrichissement culturel possède cet avantage d'être à double-sens :

« Quand on apprend une langue, on apprend aussi toute sa mémoire. D'autre part, on apporte dans la mémoire de la nouvelle langue une toute autre mémoire, qui est celle de sa langue maternelle. Ainsi, le transfert d'une langue à l'autre devient une entreprise énorme : une lutte continue contre l'oubli »²⁶⁷.

Selon Jean Royer, le multilinguisme ne permet pas uniquement un enrichissement personnel, il permet également de lutter contre l'oubli d'une partie de soi. En effet, l'intrusion de l'autre dans la mémoire privée vient d'une certaine façon titiller, réveiller une conscience de soi, une identité. On le constate aujourd'hui en France avec la résurgence des débats sur l'identité nationale, débats qui sont relancés à chaque fois que l'identité nationale est « menacée de disparition » par l'arrivée massive d'étrangers.

Mais malgré cet enrichissement et ce remède contre l'oubli, la découverte de l'Autre peut provoquer une certaine peur liée à la perte de soi, peur de l'assimilation, d'une disparition d'une partie de soi dans cet Autre. Une appréhension que ne connaît en revanche pas le bilingue/polyglotte dans la mesure où l'altérité n'est pas pour lui un élément inconnu. En effet, l'altérité fait déjà partie intégrante de son « Je » comme l'a décrit Abdallah Memmes, une position partagée par Paschale McCarthy en abordant la notion de bilinguisme précoce ; l'Autre est « déjà à l'intérieur de soi-même »²⁶⁸. Cette connaissance privilégiée de l'altérité, de par sa composition autre, permet à cet individu de s'ouvrir plus facilement au monde, d'aller plus facilement vers les autres dans la mesure où il n'a pas/plus peur de l'altérité comme le rappelle Marieke Wolf-Fedida²⁶⁹ pour qui cette appréhension de l'Autre n'a cependant pas lieu d'être. Certes, le fait d'aller vers cet Autre entraîne une perte de soi dans la mesure où cela remet en question la certitude du « Je », mais il s'agit seulement d'une perte partielle de soi qui apparaît bénéfique pour celui qui entreprend cette démarche comme l'affirme Naïm Kattan, car elle permet un renouvellement de soi²⁷⁰.

Le renouvellement bénéfique que l'on retrouve dans la rencontre avec l'Autre à travers l'échange, la parole est bien connue du bilingue/polyglotte dans la mesure où il la vit au quotidien. La langue n'apparaît pas pour lui comme un frein, un handicap ; telle une anguille, il se faufille à travers les différentes capacités linguistiques en sa possession pour parvenir à exprimer ses sentiments, ses besoins. Dans son essai *La Langue et la frontière, Double culture et polyglottisme*, Nazir Hamad montre à travers ses différentes expériences en tant que psychanalyste que les personnes multilingues naturels ou non-naturels s'approprient les langues, ils jouent avec elles pour s'en construire une qui leur est propre. De plus, cela leur permet d'exprimer une pensée, un sentiment qu'ils n'auraient pu exprimer qu'avec difficulté s'ils étaient unilingues, où s'ils se cantonnaient uniquement dans leur langue maternelle. Ces passeurs de frontières, pour reprendre l'expression d'Anne-Rosine Delbart²⁷¹, utilisent la langue autre qui devient pour eux la langue libératrice des expressions, des sentiments, une langue leur permettant d'accéder à une sorte de plénitude : « la langue étrangère va devenir l'outil de base qui permet à la fois le plaisir et le contournement de

²⁶⁷ Simone Douek, *op. cit.*, p. 103.

²⁶⁸ Paschale McCarthy, *Le Bilinguisme précoce et les premières constructions de l'identité* in *Bilinguisme, interculturel et ethnologie, concevoir l'autre et l'autrui*, p. 103.

²⁶⁹ Marieke Wolf-Fedida, *op. cit.*, p. 10.

²⁷⁰ Naïm Kattan, *Le Désir et le pouvoir*, p. 158.

²⁷¹ Anne-Rosine Debart, *op. cit.*, p. 168.

l'inhibition liée à la langue maternelle, sans pour autant la lever »²⁷². Cette capacité linguistique leur permettant de jongler entre les différentes langues fait qu'ils ne sont donc que rarement dans l'immobilisme, ils sont toujours en mouvement, en renouvellement perpétuel.

Ce va-et-vient linguistique, opéré par les personnes multilingues, n'est pas uniquement bénéfique ou libérateur pour ces individus ; la langue y trouve également son compte. Comme le fait remarquer Ariel Dorfman, le renouvellement des langues par le biais d'autres langues a toujours existé. Il apparaît même nécessaire dans la mesure où il leur permet de s'enrichir, de rester dynamiques, créatives :

« I believe the languages – in spite of an innate and inevitable conservative tendency that answers a hunger in us for stability and continuity – have themselves also always been maddeningly migrant, borrowing from here and there and everywhere, plundering and bringing home the most beautiful, the strangest, the most exciting objects, learning, taking words out on loan and returning them in a different wonderfully twisted and often funny guise, pawning those words, punning them, stealing them, renting them out, eating them, making love to them and spawning splendidly unrecognizable children »²⁷³.

Au cours de leurs voyages linguistiques, les bilingues/polyglottes contribuent à ce renouvellement linguistique ; ils amènent avec eux des éléments lexicaux, syntaxiques, métaphoriques étrangers qui apportent à la langue une certaine fraîcheur leur permettant de rester des langues vivantes. Cette contribution de la part de ces passeurs de frontières apparaît essentielle, nécessaire face à une globalisation ambiante réductrice et inhibitrice comme l'exprime Ariel Dorfman²⁷⁴. Selon l'écrivain argentin-chilien, le monde a besoin de cette diversité linguistique pour éviter non seulement qu'une partie de ce monde ne devienne transparente, « invisible » car « inutile », mais également pour protéger, conserver les différentes identités humaines.

Quand on aborde la notion de bilinguisme/polyglottisme se pose la question de la traduction. Un adage italien associe la traduction à la trahison : « *Traduttore, traditore* ». Traduire ce n'est pas juste retranscrire des mots dans une autre langue. Dans son ouvrage sur le sujet, l'érudit italien Umberto Eco²⁷⁵ montre, en faisant un comparatif des traductions d'extraits de la Bible d'auteurs comme Dante, Shakespeare, Gérard de Nerval, Baudelaire, Joyce, qu'une traduction ne dit jamais la même chose que le texte original, mais presque la même chose. Pour Umberto Eco, cette nuance est très importante et montre que le traducteur se retrouve toujours dans une logique de négociations avec le texte ; il évalue les pertes et les compensations, les pertes absolues quand la traduction deviendra impossible ... Cette difficulté s'explique par le fait que chaque langue est porteuse d'une vision du monde qui lui est propre. La traduction entraîne dès lors une perte de substance automatique par rapport au texte originel dans la mesure où on ne parvient pas toujours à retransmettre fidèlement toutes les subtilités de la langue originale comme les jeux de mots, les jeux de sonorité, ou bien les éléments culturels propres à cette langue. D'où la trahison. Cette perte de substance est considérée selon Naïm Kattan comme une forme de travestissement de la vérité

²⁷² Nazir Hamad, *op. cit.*, p. 99.

²⁷³ Ariel Dorfman, *The Wandering Bigamists of Language in Lives in translation, Bilingual Writers on Identity and Creativity*, p. 36.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 35.

²⁷⁵ Umberto Eco, *Dire presque la même chose – Expérience de la traduction*, Editions Livre de poche, 2010, 512 pages.

voire une « négation de la différence »²⁷⁶. Le bilingue/polyglotte possède dès lors une force par rapport aux personnes unilingues, car il ne nécessite aucune traduction pour accéder à cette vérité, au réel. Il a un accès direct, privilégié aux différents mondes. A l'image du métis, sujet que nous aborderons plus tard au cours de cette thèse, il est son propre intermédiaire, son propre pont entre ces différents mondes. Le bilingue/polyglotte, comme le métis, peut jouer dès lors un rôle important de médiateur, de conciliateur entre des mondes que tout semble opposer comme le montre Edward Saïd en s'inspirant de son expérience personnelle : « Je me sens chez moi dans ces pays [Grande-Bretagne, France, États-Unis], mais, en tant qu'indigène venu du monde arabe et musulman, je reste aussi de l'autre bord. Ce qui m'a permis, en un sens, de vivre des deux côtés et de tenter de jouer les médiateurs »²⁷⁷.

La parole apparaît donc comme une puissance extra-ordinaire, supra-humaine capable du meilleur comme du pire que les sociétés occidentales semblent avoir oubliée, négligée, « humiliée » avec le temps qui passe et l'apogée de la modernité cartésienne. A l'inverse des cultures considérées comme « primitives ». Ayant grandi dans une double culture arabo/musulmano-juive qui a fait, durant des siècles, la part belle à la parole – et qui la craint, qui la respecte encore aujourd'hui – on peut dès lors comprendre ce rapport particulier qui unit Naïm Kattan aux mots. Un respect et un amour de la parole que l'auteur redore dans ses différents écrits en rappelant à ses lecteurs cette puissance intrinsèque au verbe. Cette importance s'explique aussi du fait que le langage est bien plus que l'une des principales caractéristiques permettant à l'homme de se distinguer de l'animal, il est l'un des éléments premiers constitutifs de l'identité de chaque être. Le respect de la parole, et par extension, le respect des mots peut être considéré comme étant ni plus ni moins que la première étape du respect de l'être humain dans sa grande diversité. L'autre point invitant à une certaine nécessité d'aimer, de respecter la/les langue(s) se trouve aussi dans l'apport culturel qu'offrent les langues. Si, comme nous l'avons affirmé, une langue c'est une identité, une histoire, une culture, et que les philologues et linguistes ont mis en évidence l'existence de milliers de parlers, c'est tout autant de cultures qui existent. Une multitude de cultures et de savoirs qui nous tendent la main, pour peu que l'on écoute, et qui peuvent nous permettre de nous enrichir. Nous devons donc faire fi de cette peur naturelle d'une possible dissolution de notre langue/identité en prenant l'exemple des personnes bi- polyglottes qui vivent tous les jours cette relation de la pluri-culturalité. Ils sont des exemples des bienfaits de la coexistence de plusieurs cultures, des personnes qui peuvent également servir d'intermédiaire, de ponts entre les différentes cultures.

²⁷⁶ Naïm Kattan, *Le Désir et le pouvoir*, p. 160.

²⁷⁷ Saïd Edward, *Culture et impérialisme*, Paris, Editions Fayard, 2000, 555 pages.

3- Naïm Kattan : L'écrivain psychologue du réel.

a) L'écrivain du présent et de la vie.

La très grande majorité de l'œuvre de l'intellectuel irako-canadien est consacrée à dépeindre des fragments de vies d'hommes et de femmes anonymes, avec lesquels l'auteur n'a pas nécessairement de lien particulier, à quelques exceptions près. On peut citer en contre-exemple le personnage de Julio qui, comme il le confirme dans un entretien avec Jacques Allard²⁷⁸, revient parfois dans ses écrits. Julio était l'un de ses amis d'enfance lors de sa période parisienne, et avec lequel il était très lié. Ceci nous amène à affirmer que c'est véritablement l'être humain qui est au centre de sa pensée, son sujet d'étude premier, sa source d'inspiration. Les notions telles que la parole que nous venons d'analyser, ou bien d'autres thématiques comme l'exil, l'identité ou d'autres que nous développerons par la suite, n'apparaissent que comme étant des moyens nécessaires mais secondaires pour aborder l'Homme sous toutes ses coutures. Naïm Kattan ne cache pas une certaine admiration envers l'Autre, bien plus qu'aux abstractions, même si ces dernières peuvent se raconter elles aussi sous la forme d'une histoire. Il estime en effet que chacun d'entre nous possède une histoire qui mérite d'être écoutée, voire d'être couchée sur le papier²⁷⁹. Naïm Kattan est donc, comme il se qualifie lui-même, un (ra)conteur, un narrateur²⁸⁰ qui ne se lasse jamais d'écouter les gens s'épancher sur leurs histoires personnelles. Même les plus « banales ». Et c'est à partir de ces histoires qu'il écrit. La vie des autres apparaît comme étant la seule source d'inspiration de l'auteur²⁸¹. Cet attrait obsessionnel pour les autres, leurs vies, il le cultive depuis son plus jeune âge :

« Le monde est une histoire. Tout ce que l'on peut dire est *histoire*. D'où ma curiosité folle pour les gens. Quand j'étais enfant, j'adorais toutes les anecdotes sur la famille [...] Et j'ai continué jusqu'à aujourd'hui. Mais maintenant, j'essaie de me contenir. Sinon je suis capable de questionner les gens que je rencontre comme si c'était un interrogatoire. C'est cela qui m'intéresse : leur vie, qui ils sont. Et ce n'est pas pour écrire, c'est juste pour moi. Une personne n'a d'existence qu'à travers son histoire. Elle est une histoire qui est racontée »²⁸².

Naïm Kattan estime même que ce travail d'écriture auquel il s'astreint ne peut en être autrement dans la mesure où, selon lui, il s'agit du rôle premier de tout écrivain, de tout intellectuel que de raconter la vie²⁸³. De l'aveu même du romancier irako-canadien, ce besoin d'écouter et, surtout, de raconter des histoires s'explique aussi par l'influence du style des livres saints et des ouvrages religieux comme le Talmud dont les auteurs n'ont fait que « raconter des histoires » pendant des siècles²⁸⁴.

Naïm Kattan reconnaît cependant avoir tenté, lors de la rédaction de ses premiers écrits, de se défaire de cette habitude, de « fuir » ce qui sera par la suite son sujet de prédilection. Il voulait expérimenter un nouveau sujet, une tentative qu'il explique par l'influence du surréalisme, mouvement auprès duquel il était proche déjà en Irak. Une tentative qui a cependant échoué dans

²⁷⁸ Jacques Allard, *Entrevue avec Naïm Kattan* in *Voix et images*, vol. 11, n°1, 1985, p. 10 – 32.

²⁷⁹ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 11.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 151.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 156.

²⁸² *Ibid.*, p. 146.

²⁸³ Simone Douek, *op. cit.*, p. 106.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 38 – 39.

la mesure où il ne se retrouvait pas, qui s'éloignait de ce qu'il affectionnait :

« Dans mon premier recueil de nouvelles, *Dans le désert* et dans mon recueil de pièces, *La Discrétion et autres pièces*, je peux constater après coup une tentative d'oblitérer les personnages, la réalité perdant toute transparence, apparaissant insaisissable. Il y a là un relent d'influence surréaliste, un mouvement dont j'étais très proche durant mes études à Paris, juste après la guerre. J'ai dû m'apercevoir que je n'avais d'autre choix que de pousser cette démarche et aboutir à la science-fiction et au fantastique, ce qui ne m'a jamais attiré, même pas en tant que lecteur. Je suis assez rapidement revenu à une réalité composite, une mosaïque, en juxtaposant parfois ses diverses facettes »²⁸⁵.

On constate cependant qu'il n'y a pas de jugement de la part de l'auteur vis-à-vis des personnes ou des histoires qu'il écoute, qu'il joue plus un rôle passif, de récepteur, voire de retransmetteur. Il s'évertue en effet à ne pas les transformer, il les retranscrit tel quel même si ces dernières semblent, selon lui, « incomplètes », car son seul objectif avoué, c'est précisément de décrire la vie, le réel tel qu'il est, qu'il soit acceptable ou non : « Raconter la vie, ce n'est pas la compléter. C'est dire comment elle est pleine et insuffisante en même temps »²⁸⁶. Même si une réalité ou une vérité s'avère être difficile à entendre, choquante, ou qu'elle puisse être sujette à controverse, elle ne doit cependant pas être mise sous silence, censurée ou bien embellie.

Lors de son entrevue avec Jacques Allard, Naïm Kattan affirme que pour son travail d'écriture, il a décidé volontairement de ne pas tergiverser, d'aller droit au but quitte à choquer, un choix qui va à contre-courant de sa culture, des mœurs linguistiques en vigueur dans son pays d'origine. En effet, comme il l'explique, les Orientaux ont pour habitude de beaucoup parler (souvent pour ne pas dire grand-chose), voire à flatter la personne qu'ils ont en face d'eux. Il ne s'agit en aucun cas d'une attitude hypocrite de leur part, mais plutôt une manière d'être, une volonté de ne pas blesser son interlocuteur. Une attitude contre laquelle, comme nous venons de le dire, il s'est opposé :

« Contre cela, moi, j'ai beaucoup regimbé, j'étais contre. Donc dans mes écrits, peut-être pas dans *Adieu Babylone*, mais plus tard, dans presque tout ce que j'ai écrit, j'ai choisi de ne pas écrire en style fleuri pour ne pas plaire par l'exotisme ou pour faire plaisir aux autres, pour leur donner ce qu'ils veulent entendre. D'où ce besoin d'écrire quelque chose de très sec dans un certain sens »²⁸⁷.

Mais c'est aussi par rejet du mensonge, de la tromperie, qui se cachent souvent dans les flatteries, que l'écrivain irako-canadien a adopté un style d'écriture brut :

« L'autre aspect de ça, c'est que c'était une manière de ne pas mentir. C'était tromper plutôt que de mentir, que de dire aux autres ce qu'ils voulaient entendre, et pour moi, c'était à la longue insoutenable. Pas parce que c'était simplement le mensonge ou la tromperie, mais parce que, à un certain moment, on en arrive au point où il faut dire les choses telles qu'elles sont. Sans affabulation. C'est pour ça que je me suis éloigné de certains discours arabes »²⁸⁸.

A la lecture des différents romans et nouvelles de Naïm Kattan, on constate qu'il y a une alternance en termes d'emploi de l'instance narrative. On retrouve en effet des récits dans lesquels

²⁸⁵ Naïm Kattan, *Le Repos et l'oubli*, p. 14 – 15.

²⁸⁶ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 150.

²⁸⁷ Jacques Allard, *op. cit.*, p. 10 – 32.

²⁸⁸ *Ibid.*

le narrateur apparaît hétérodiégétique comme dans certaines nouvelles du recueil *Le Sable de l'île* ou dans le roman *La Fortune du passager*, ou bien d'autres écrits où le narrateur est homodiégétique comme dans *Le Réveil des distraits* ou *Le Gardien de mon frère*. Cependant, que le narrateur soit homodiégétique ou hétérodiégétique, Naïm Kattan n'intervient jamais dans le discours narratif, il n'émet jamais d'opinion, d'avis sur l'action ou sur les personnages, sur leurs sentiments ou bien leurs choix, pour les raisons que nous venons de mentionner.

Une telle position de la part de l'auteur en tant que récepteur et (ra)conteur/rapporteur mettant en avant l'Homme dans toute sa diversité peut s'apparenter d'une certaine façon à célébrer ce dernier, une célébration qui est aussi celle de la vie, et en particulier la vie présente ; on constate à la lecture des différentes fictions de Naïm Kattan, mais aussi à travers ses essais ou articles, qu'il accorde une place centrale, prépondérante au temps et au fait présent. Le meilleur exemple de ce constat semble être le roman *L'Amour reconnu*²⁸⁹ dans lequel Élie et Sarah se trouvent en effet à un âge avancé, une période de leur vie qu'ils appréhendent et qui apparaît à leurs yeux comme étant une période de transition difficile « pleine[s] de doutes et de regrets »²⁹⁰. Face à cette peur d'un futur inconnu qui court à une fin de plus en plus proche, les deux amants décident dès lors de privilégier l'instant présent, de se libérer du poids du passé en évitant de s'enfermer dans des promesses incertaines : « Il n'y a pas de passé, Élie, comme il n'y a pas d'avenir. Tout est là, au présent, aussi éphémère que définitif. Le temps passe et, pourtant, il est immobile »²⁹¹. Tout au long du roman, les deux amants s'incitent et s'invitent mutuellement à vivre l'instant présent qui apparaît comme étant le seul gage d'un bonheur tant recherché, faisant de cet ouvrage une apologie du présent : « Le passé n'existe pas. Il n'y a que le moment qu'on vit ensemble »²⁹².

Cette prédominance du présent dans la pensée et la littérature kattanienne est également mise en perspective par la faible présence du passé tant en qualité de temps verbal que par l'importance donnée à la dimension passé. Il existe en effet peu d'ouvrages dans lesquels le passé occupe une place aussi notable que le présent, même si on peut citer des contre-exemples tels que le roman *Le Veilleur* dans lequel les flash-back sont très nombreux, ou encore *Le Gardien de mon frère*. Dans ce dernier, le passé revêt un caractère essentiel dans le seul but de mieux comprendre, mieux appréhender le présent, mais également afin de résoudre certains problèmes qui nuisent aux relations entre les personnages centraux. Des problèmes qui les empêchent d'avancer ou bien de (re)trouver une certaine sérénité. Mais d'une manière générale, Naïm Kattan ne s'attarde pas, ou très peu, sur le passé ou sur les souvenirs dans ses écrits, même s'il affirme leur nécessité : « la vie n'est jamais suffisante à elle-même. Il faut y ajouter les souvenirs, c'est-à-dire la mémoire »²⁹³. Comme il l'explique à travers les personnages de Pierre-Nathan et de Tova dans le roman *La Célébration*, le passé prend la forme d'un déstabilisateur, un perturbateur, voire une entrave au bonheur présent : « Tout soudés qu'ils étaient, le surgissement du temps les bousculait, le passé risquait de faire basculer un équilibre toujours à refaire, jamais définitivement atteint »²⁹⁴. Le passé est un danger, un frein pour l'épanouissement personnel d'un individu, un frein qui l'empêche d'avancer, et c'est pour cette raison qu'il faut s'en débarrasser ou du moins, comme le fait Élie dans

²⁸⁹ Naïm Kattan, *L'Amour reconnu*, Montréal, Editions de l'Hexagone, 1999, 188 pages.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 7.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 37.

²⁹² *Ibid.*, p. 26.

²⁹³ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 149.

²⁹⁴ Naïm Kattan, *La Célébration*, p. 178.

L'Amour reconnu, l'épurer de tout ce qui s'avérerait être un obstacle²⁹⁵.

Naïm Kattan a choisi d'écrire plus volontiers des romans ou des nouvelles dans la mesure où ces deux types de récit correspondent le mieux à son objectif littéraire qui n'est autre que la description de la vie telle qu'elle est. Le refus de s'adonner à la poésie, que nous avons évoqué précédemment, s'explique du fait que ce style littéraire s'éloigne, selon lui, trop du réel par son côté trop pesant, trop cadré, trop organisé, trop synonyme de complexité, et trop rempli de « fioritures »²⁹⁶. Il utilise ces deux formes de récit en fonction de ce qu'il veut mettre en avant ; s'il s'agit d'un événement marquant et ponctuel, il choisira la nouvelle, mais s'il s'agit d'un événement qui s'inscrit dans la durée, il aura dès lors recours au roman²⁹⁷. Mais dans les deux cas, la finalité sera la même. Le roman n'a cependant pas toujours été considéré comme un type de récit sérieux comme le rappelle Albert Camus dans son essai *L'Homme révolté*²⁹⁸ :

« La critique révolutionnaire condamne le roman pur comme l'évasion d'une imagination oisive. Le langage commun, à son tour, appelle *roman* le récit mensonger du journaliste maladroit [...] D'une façon générale, on a toujours considéré que le romanesque se séparait de la vie et qu'il l'embellissait en même temps qu'il la trahissait »²⁹⁹.

Selon l'intellectuel français, qui aura une certaine influence sur Naïm Kattan comme nous le verrons au cours de la dernière partie, le roman apparaît plus comme un travestissement de la réalité, une idéalisation de celle-ci, une « fabrique de destin sur mesure »³⁰⁰. Cette affirmation ne signifie en rien qu'Albert Camus soit d'une façon ou d'une autre contre le réel, contre la dimension présente ; bien au contraire, comme il le mentionne dans son essai *Noces*³⁰¹, dans le chapitre *Le Désert*, le présent est la seule dimension temporelle sur laquelle aucun doute n'est possible³⁰².

Il en est cependant tout autre chez d'autres intellectuels, philosophes ou écrivains qui, sans rejeter l'instantanéité, mettent l'accent sur l'une des deux autres dimensions temporelles. David Carr, professeur de philosophie à l'université d'Emory (Atlanta, États-Unis), dans son article intitulé *Le Passé à venir : ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger*³⁰³, analyse la position de ces trois philosophes qui se sont penchés sur la question des dimensions temporelles et qui ont chacun un point de vue différent sur la priorisation de ces dimensions temporelles ; alors que chez Husserl³⁰⁴ le temps majeur ne peut être que le présent, le passé revêt chez Dilthey³⁰⁵ un

²⁹⁵ Naïm Kattan, *L'Amour reconnu*, p. 167.

²⁹⁶ L'auteur fait surtout référence à la poésie arabe – voir dans le livre de Sophie Jama *Entretiens avec Naïm Kattan*, p. 143 – 145.

²⁹⁷ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 157.

²⁹⁸ Albert Camus, *L'Homme révolté*, Editions Gallimard, 1951, 382 pages.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 324 – 325.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 328 – 329.

³⁰¹ Albert Camus, *Noces*, Editions Gallimard, 1950, 101 pages.

³⁰² *Ibid.*, p. 93.

³⁰³ David Carr, *Le Passé à venir : ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger*, *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, n°3, 1986, p. 333 – 344.

³⁰⁴ Edmund Husserl (1859 – 1938) : philosophe autrichien fondateur de la phénoménologie (études des phénomènes, de l'expérience vécue et des contenus de conscience), il influença fortement la philosophie du XXème siècle. Il compte parmi ses élèves des intellectuels tels que Martin Heidegger et Hannah Arendt.

³⁰⁵ Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) : historien, psychologue, sociologue et philosophe allemand, son œuvre est souvent associée au relativisme et au courant historiciste. Il a inspiré par ses travaux des intellectuels tels que Max Weber considéré comme l'un des pères fondateurs de la sociologie.

caractère essentiel dans le sens où c'est uniquement à travers le passé, à travers la mémoire que l'homme peut saisir l'ensemble des expériences qu'il a vécues, qu'il peut leur donner un sens, comprendre la vie :

« La vie humaine est une multiplicité confuse de projets, d'intentions, de buts ; ce n'est qu'après-coup qu'on peut savoir lesquels ont été réalisés, comment ils sont entrés en conflit ou en harmonie avec les buts d'autres personnes, etc. C'est alors qu'apparaît le vrai résultat et non pas simplement le résultat voulu. Ce n'est que rétrospectivement que le sens d'une vie est saisissable »³⁰⁶.

Le rejet du présent peut résulter également chez certains intellectuels d'une forme de nostalgie quant à un passé, symbole d'un d'âge d'or, désormais disparu. On retrouve notamment cette position chez le philosophe français Alain Finkielkraut dans son essai *L'Identité malheureuse*³⁰⁷, essai dans lequel le philosophe français nous fait part de sa nostalgie qui prend des allures de regret face à un passé révolu dans une société en constante évolution dans laquelle prédomine l'instant. Cette instantanéité, soutenue et amplifiée par les nouvelles technologies, s'avère être, selon lui, un danger, joue un rôle néfaste en particulier sur l'identité dans la mesure où l'instant présent broie ce qui a une existence, broie ce qui dure :

« Résistons au présent, demande Deleuze, mais jamais le présent n'a été aussi irrésistible que depuis la révolution numérique et la multiplication des portails. Jamais l'immédiat n'a occupé une position aussi hégémonique. Jamais il n'a fallu un tel effort de volonté pour *ne pas perdre le fil*. Jamais l'oubli n'a été paré de couleurs aussi vives. Jamais autant de raisons de se laisser distraire n'ont surgi simultanément de tous côtés. Et ne craignons pas le pathos : pour la première fois dans l'histoire, les trois conditions de possibilités de l'entretien avec les morts – le silence, la solitude, la lenteur – sont attaquées en même temps. L'identité nationale est ainsi broyée, comme tout ce qui dure, dans l'instantanéité et l'interactivité des nouveaux médias. Il n'est donc pas besoin de philosophes ou d'historiens pour la déconstruire. La technique suffit à la tâche »³⁰⁸.

Nous vivons en effet dans une époque, dans une société dominée par le présent, dominée par l'instant dans laquelle il n'y a pas de place pour ce qui n'est plus. Tout va, et tout passe très vite à l'image des moyens de communications ou de transport qui sont de plus en plus rapides. La société de consommation favorise, accentue également cette prédominance de l'instantanéité, reléguant le passé aux oubliettes dans la mesure où l'individu d'aujourd'hui n'a pas/plus le temps de s'attarder sur ce qui n'est plus. Le passé apparaît comme un fardeau lourd à porter et dont on estime ne pas avoir besoin pour avancer. Il est dès lors enfermé dans une spirale d'actions quotidiennes à mener pour assurer son futur, et d'une certaine façon, sa survie, ne lui laissant aucun répit. Naïm Kattan, dans son essai *Le Réel et le théâtral*, fait lui aussi le constat d'une civilisation occidentale qui tend à oblitérer son passé dans une logique de (sur)consommation du présent, elle-même toujours renouvelée, stimulée. Cependant, cette tentative d'oubli ne fonctionne pas comme en témoigne, selon l'intellectuel irako-canadien, l'attitude, parfois violente, de la jeunesse d'aujourd'hui qui tentent de rejeter cette logique, mais qui n'y arrive pas non plus :

« Les jeunes constatent que les médiations traditionnelles n'opèrent même plus pour leurs parents et que les modes vestimentaires ou musicales, par leurs constants changements, ne cachent plus le vide

³⁰⁶ David Carr, *op. cit.*, p. 333 – 344.

³⁰⁷ Alain Finkielkraut, *L'Identité malheureuse*, Editions Stocks, 2013, 215 pages.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 147.

qu'elles prétendent faire oublier. Ils s'aperçoivent qu'ils vivent dans l'éphémère et que si le réel leur échappe, c'est la vie, qui pour eux est encore un don gratuit et incertain, qui leur sera volée. Et le voleur demeure inconnu. [...] D'où ce cri strident, colérique, impuissant, empli d'un espoir aveugle : participer »³⁰⁹.

Cette logique, qui frappe aujourd'hui une très grande majorité des sociétés occidentales, semble se globaliser à l'image de nos économies ou de nos cultures, et touche à leur tour des civilisations jusque-là épargnées³¹⁰.

Plus qu'une nostalgie d'un temps révolu, c'est surtout la tristesse de voir ce passé en « voie d'extinction » de la mémoire humaine, « ringardisé » parfois que l'on retrouve chez Finkielkraut. Cette disparition sur laquelle l'intellectuel français insiste tout au long de son essai représente un réel danger, et il cite, pour justifier son propos, le philosophe américain George Santayana³¹¹ : « Une civilisation qui oublie son passé est condamnée à le revivre »³¹². Le passé, c'est certes l'achevé, le passif (en opposition à l'action, l'actif du présent), la mort, mais c'est également l'expérience sur laquelle on se repose pour avancer, une base solide pour construire un meilleur avenir, mais aussi et surtout, pour éviter les erreurs du passé.

Dans son article, David Carr montre que chez Heidegger³¹³, c'est l'avenir qui est mis en avant, et contrairement à Dilthey, c'est à partir de l'avenir, par anticipation que l'on peut interpréter, comprendre le présent et le passé. En effet, pour Heidegger, le présent, qui est qualifié par ce dernier d'inauthentique, peut apparaître comme un cumul d'actions d'où ne ressort que confusion. Une confusion qui peut être favorisée, voulue d'une certaine façon par l'homme : « Normalement, immergés dans le quotidien, nous préférons éviter cette révélation et la fuir pour nous réfugier dans une existence banale, préoccupée, inauthentique »³¹⁴. Contrairement à ce que nous avons pu voir chez Alain Finkielkraut, cette volonté éperdue de vivre l'instant de la part de l'homme permet à ce dernier de fuir, une fuite qui ne se fait cependant pas par rapport à un passé lourd à gérer, à supporter comme l'affirme le philosophe français, mais il s'agit ici plutôt d'une fuite par rapport à l'avenir. Une fuite du futur qui s'avère en réalité être un refus de ce dernier, ou plus exactement un refus du dénouement de ce futur ; s'il y a bien une réalité à laquelle aucun être humain ne peut échapper, c'est bien la mort. L'homme est marqué par sa finitude, une finitude certes angoissante mais inéluctable. La préférence pour le présent et le fait de se jeter corps et âme dans le quotidien, vivre l'instant ne sont dès lors rien d'autre, selon Heidegger, que l'expression d'un refus de faire face à cette finitude de l'être et du temps. Cependant, cette attitude ne permet pas, selon le philosophe allemand, de vivre de façon « authentique », de comprendre pleinement le présent et le passé ; en reconnaissant et en acceptant sa finitude, les dimensions temporelles ne sont dès lors plus en opposition, elles forment un tout qui prend sens :

³⁰⁹ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 77.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 147.

³¹¹ George Santayana (1863 – 1952) : philosophe et écrivain américain, il rejeta le néo-réalisme pour un réalisme criticiste fort différent de celui des autres réalistes criticistes. Ses différents écrits contribuèrent à la définition des dualités de la culture américaine : idéalisme et matérialisme, Est et Ouest, innovation et conservatisme.

³¹² Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 191.

³¹³ Martin Heidegger (1889 – 1976) : philosophe allemand, il a été l'élève de Husserl. C'est avec la publication de son essai *Être et temps* (1927) qu'il rencontra une notoriété internationale qui dépassera le cadre de la philosophie européenne contemporaine, et notamment française.

³¹⁴ David Carr, *op. cit.*, p. 333 – 344.

« Vivre la temporalité de façon authentique, par contre, c'est reconnaître sa finitude, c'est faire face à la mort et en même temps la possibilité de réunir dans un tout la diversité des dimensions temporelles de la vie : à partir du futur extrême, je saisis mon présent et mon passé comme éléments d'une structure significative intégrale »³¹⁵.

Le monde n'a(ura) de sens que si l'homme se projette lui-même, et c'est par anticipation que l'homme pourra avoir un véritable contrôle sur sa vie : « Grâce à l'anticipation heideggérienne nous avons accès à la vie comme passée, non pas le passé vrai mais le passé futur, le passé à venir, c'est-à-dire un passé qui n'est pas fixe mais qui peut être encore changé ou formé »³¹⁶.

Toutes ces conceptions relatives aux différentes dimensions temporelles poussent bien évidemment à se poser la question de savoir qui a tort ou raison. David Carr affirme que ces différentes perceptions entre les dimensions temporelles, qui se ressemblent en de nombreux points, ne sont en réalité qu'une question de préférence subjective. On peut, comme le fait David Carr, reconnaître aux théories de Dilthey et d'Heidegger l'avantage d'élargir le débat en amenant de nouvelles perspectives de points de vue sur la temporalité, et surtout, de briser la domination de l'instantanéité³¹⁷. En ce qui concerne Naïm Kattan, on comprend à travers ses différents écrits que sa préférence va sans aucune hésitation à l'instant présent, à l'instantanéité, mais que cette préférence, comme nous pourrions le voir dans le chapitre consacré à l'identité, n'est en aucun cas un rejet des autres temporalités : « Reste l'instant. Sa plénitude donne au vécu un goût, enlève l'amertume de l'angoisse devant l'éphémère, affronte la mort »³¹⁸. Les trois temporalités s'avèrent nécessaires à l'homme dans la mesure où elles lui permettent de comprendre la/sa vie, et ainsi de mieux l'appréhender.

b) L'influence de l'Orient dans la conception kattanienne du temps.

1) L'influence linguistique.

Nous avons pu voir précédemment dans le chapitre sur l'importance de la parole et des mots dans la pensée kattanienne que la parole revêt un caractère quasi-sacro-saint dans la culture orientale, qu'elle soit juive ou arabo-musulmane, mais aussi chez les premiers chrétiens. Une relation particulière qui a influencé indéniablement le rapport de l'auteur par rapport au phénomène de la parole et des mots. Cette influence culturelle et cultuelle peut également expliquer pourquoi la dimension temporelle du présent est privilégiée chez Naïm Kattan, et que cette prise de position en faveur de l'instant ne tient pas uniquement à la subjectivité de l'auteur. L'analyse de la structure des langues orientales, et en particulier de l'aspect grammatical, et un des premiers éléments qui nous permettra de conforter cette affirmation.

Le premier fait grammatical que l'on constate est que, de manière générale, et cela est vrai pour l'arabe et l'hébreu, le temps n'est pas pensé par les Orientaux comme dans les langues indo-européennes. En effet, comme l'expose le linguiste allemand Carl Brockelmann (1868 – 1956) dans

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 27.

son traité sur les langues orientales *Précis de linguistique sémitique*³¹⁹, ces dernières n'abordent pas le temps en fonction des trois dimensions temporelles passé, présent et futur, largement répandues dans les langues indo-européennes, mais sur la réalisation ou non d'une action. En termes grammaticaux, on parlera d'aspect accompli/inaccompli³²⁰.

Deuxième point grammatical qui peut nous permettre de comprendre l'influence linguistique sur l'importance du présent dans la pensée kattanienne, c'est cette centralité de l'inaccompli/présent dans les langues sémitiques. Naïm Kattan affirme dans son essai *Idoles et images* que le présent est le temps central de la langue hébraïque dans la mesure où tout s'articule autour du présent³²¹. Même dans la construction d'autres temps comme le passé ou le futur³²². Il fait le même constat pour toutes les langues sémitiques, et en particulier avec la langue arabe qui demeure à jamais sa langue natale :

« Ce rapport avec le temps caractérise-t-il les langues sémitiques ? En effet, l'arabe aussi conjugue le futur à partir du présent. Celui-ci domine le temps. Écrivain, passant de l'arabe au français, ma lutte avec le temps est incessante ; comme malgré moi, le présent s'infiltré insidieusement dans ma phrase, brise la règle occidentale, défait l'harmonie. J'ai beau me corriger, mon univers intérieur me rattrape. On ne se défait pas facilement d'un rapport premier avec le réel »³²³.

Même en faisant le choix de la langue française comme langue d'expression, d'écriture, l'influence grammaticale de l'hébreu et de l'arabe demeure toujours aussi présente dans l'esprit du romancier irako-canadien. Comme nous l'avons déjà mentionné, Naïm Kattan avoue toujours être influencé par l'arabe dans son rapport avec les choses, comme c'est le cas avec son rapport avec le soleil et la lune : « Dans ma tête, ce sera toujours féminin, même si je dis *le* soleil. Et la lune, qui est au masculin en arabe, sera toujours masculin dans ma tête, même si je dis *la* lune »³²⁴.

La différence entre l'Occident et l'Orient dans leur relation avec le présent au niveau linguistique s'explique aussi, selon l'auteur du *Réel et du théâtral*, du fait que le rapport qu'entretiennent ces deux cultures avec le réel soit lui-même différent. En effet, Naïm Kattan prétend que dans la culture occidentale, il y a une divergence dans le traitement du réel au niveau linguistique, et de manière généralisée, dans beaucoup d'autres domaines, un traitement qu'il qualifie de dichotomique. Une telle dichotomie n'existe pas, selon lui, dans la culture orientale juive ou arabo-musulmane dans la mesure où le lien entre langage et réalité est direct, qu'il ne passe par aucune médiation de quelque nature que ce soit :

« j'ai découvert qu'en Occident la religion est une médiation, que tout est médiation, et je me suis interrogé : pourquoi la religion islamique, comme la religion juive, interdit elle l'icône, l'image ? C'est que le rapport n'y est pas médiatisé par une image, le rapport est direct. C'est pour ne pas tomber dans l'idolâtrie, bien sûr, mais ce n'est pas que cela. Il y a une autre forme de rapport avec le réel. Et je

³¹⁹ Carl Brockelmann, *Précis de linguistique sémitique*, Paris, Librairie Paul Guethner, 1910, 206 pages, traduit de l'allemand par W. Marçais et M. Cohen.

³²⁰ *Ibid.*, p. 14.

³²¹ L'affirmation de Naïm Kattan n'est pas tout à fait exacte dans la mesure où le terme « présent » qu'il emploie renvoie à un aspect grammatical inexact si on l'applique à la langue hébraïque. En effet, il n'existe pas réellement de temps présent en hébreu, cette notion correspondant plutôt à un participe présent, voire une forme nominale.

³²² Naïm Kattan, *Idoles et images*, p. 158.

³²³ *Ibid.*, p. 160.

³²⁴ Simone Douek, *op. cit.*, p. 33.

prétends, quant à moi, que ce rapport avec le réel est confirmé par la religion, mais non créé par elle. Il y a, déjà là, un rapport, établi dès l'origine avec le désert, avec l'environnement où ont vécu Juifs et Arabes qui ont créé leurs langues. Ces langues décrivent une réalité. Ce n'est pas la réalité qui a d'abord été suscitée. Il y a donc ce rapport entre la langue et le réel, qui est tout le temps en fonction ; j'ai aussi découvert que ces médiations occidentales ne sont pas uniquement les médiations d'une langue, ce sont aussi des médiations de vie, de religion, de politique, et aussi celles du rapport homme-femme. Plus je lisais la littérature, plus je trouvais cette dichotomie entre deux rapports avec le réel »³²⁵.

Comme nous l'avons affirmé au commencement de cette analyse explicative du lien entre Naïm Kattan et le temps présent, la linguistique est un élément capable de comprendre l'approche de l'auteur sur cette question. Mais elle n'explique cependant pas à elle-seule ce rapport particulier entretenu par l'écrivain et cette préférence de l'instantanéité. La religion et la relation avec le temps dans la culture arabo/musulmano-juive, éléments initiaux dans la constitution de l'identité de l'intellectuel irako-canadien, jouent également un rôle non-négligeable dans cette prise de position de la part de ce dernier.

II) L'influence cultuo-culturelle.

Dans la pensée kattanienne, l'homme oriental apparaît plus comme étant un être temporel, contrairement à l'homme occidental qui serait lui plutôt spatial. Un tel qualificatif s'explique par le fait que l'Oriental a pris conscience de sa finitude, de sa temporalité, et surtout, il l'a acceptée, reconnaissant sa soumission à la toute-puissance divine que le temps ne peut atteindre. Il a ainsi privilégié l'instantanéité en cherchant à jouir de chaque jour qu'il vit au détriment de la recherche d'une quelconque postérité matérielle. Cependant, temporalité et spatialité ne sont pas incompatibles, antinomiques ; comme l'affirme Naïm Kattan, c'est uniquement en acceptant sa finitude, et en choisissant l'instantanéité que l'homme peut par la suite prendre le chemin de la conquête de l'espace, ce qui donne au temps une supériorité sur ce dernier dans la pensée orientale :

« L'homme sémite a choisi l'alliance avec le temps plutôt que le défi à l'espace. La vie est voulue par un Dieu qui gouverne, qui est le temps, sans commencement ni fin. Toute existence est un fragment de cette éternité gouvernée par une force qui le dépasse. La vie s'inscrit dans l'espace dès que dans la durée elle se veut et s'accepte fragment d'éternité. C'est dans l'alliance avec le temps que le juif et le musulman, par des voies diverses, partent à la conquête de l'espace. On ne cherche pas à se survivre dans l'espace, par la trace qu'on laisse de son passage, par les temples et les monuments qui défient la nature en épousant l'expression de ses forces. On arrache chaque instant à la fin certaine. La mort est là, présente, et la vie est une victoire de chaque jour arrachée à la menace des éléments et à la limite de sa durée »³²⁶.

Cependant, ce choix oriental qui, d'une part, priorise le temporel sur le spatial, et, d'autre part, fait la part belle à l'instant présent aux détriments des autres dimensions temporelles ne sous-entend aucunement que l'homme oriental néglige son passé ou son avenir. En effet, ce dernier, qu'il soit juif ou musulman, se distingue de l'occidental dans son approche quant aux dimensions temporelles dans le sens où il se veut avant toute chose être libre par rapport au temps, et en particulier vis-à-

³²⁵ *Ibid.*, p. 34.

³²⁶ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 22 – 23.

vis du passé et de l'avenir, comme l'affirme Naïm Kattan :

« Nous nous bâtissons dans le temps sans être les esclaves du moment. Nos patriarches sont des maîtres, des guides. Ils nous indiquent les chemins de la liberté comme ils les ont connus et pratiqués. Nous répétons leurs noms car ils sont présence. Abolissant la distance entre nous et l'origine, entre nous et les ancêtres, nous ne sommes plus esclaves ni de l'Histoire ni des patriarches. Nous sommes libres face à l'origine car nous réitérons la nôtre »³²⁷.

La pensée juive met l'accent sur le présent dans la mesure où l'homme se construit chaque jour, qu'il est/sera le résultat de ses actions, de ses choix, mais sans pour autant se soumettre à l'instant présent. En revanche, comme l'affirme l'intellectuel irako-canadien, cette attitude de l'homme oriental ne représente en aucun cas une quelconque forme de rejet du passé³²⁸. Les Juifs ne rejettent pas le passé, ils l'acceptent en tant que réalité. Mais cette réalité doit être considérée comme passée, achevée, une réalité sur laquelle on ne peut plus agir. Il ne doit pas avoir une influence déterminante quelconque sur leurs vies, sur l'instant présent dans la mesure où c'est précisément le présent qui compte dans la pensée juive. Cette dernière rejette également toute forme de déterminisme. Le futur n'est pas écrit, déterminé au sens où tout est déjà programmé par la volonté divine ; l'homme est libre de ses actes, de ses choix, et, comme nous l'avons dit précédemment, ce sont ses actes et ses choix qui entraîneront telle ou telle conséquence, qui feront l'homme. C'est d'ailleurs ce que sous-entend le traité mishnique *Pirké avot* : « Tout est connu d'avance, et la liberté de choix est accordée »³²⁹. D'où l'importance du présent dans la pensée juive.

On retrouve aussi dans la culture musulmane ce refus de toute forme de déterminisme fataliste : lorsqu'un événement survient, qu'il soit bon ou pas, le croyant musulman a souvent recours à des formules ou expressions telles que « alhamdou lillah »³³⁰, ou « mektoub »³³¹. Contrairement à ce que l'on peut penser, ces expressions ne reflètent pas une quelconque soumission passive de la part du croyant musulman face à ces événements, ou bien à une sorte de fatalité. Ce type d'expressions traduit uniquement la reconnaissance par ce dernier de l'omniscience divine, et sa prise de conscience que tout résulte des choix qu'il aura faits. Nous ne sommes que la somme de nos actions. On ne peut pas échapper au présent, et nous sommes d'une certaine façon prisonniers de ce dernier. Il nous rattrape irrémédiablement, et ceci quelle que soit notre volonté de l'oublier, d'où cette nécessité, cette sagesse de préférer et de vivre l'instant présent. C'est en somme ce que Naïm Kattan tente de nous expliquer à travers ses personnages comme avec le personnage de René dans le roman *L'Anniversaire* :

« A force de chercher à ne pas être ostensible, à passer inaperçu, on efface les traces de l'existence et on nie la vie. Était-ce une si grande honte d'être né à Alep ? Aujourd'hui, j'y vois même un honneur et, en quelque sorte, un privilège. J'ai trop pratiqué l'Histoire pour ne pas savoir que, ce que retient l'imagination, ce sont les crimes et les asservissements, la volonté de puissance et de domination. J'appartiens à une ville sans honte, même si elle n'a rien de spectaculaire à étaler. Pourquoi l'avoir masquée, cachée, reléguée à l'oubli ? Il est vrai que mes parents m'y avaient poussé. Mais ensuite,

³²⁷ Naïm Kattan, *Idoles et images*, p. 156 – 157.

³²⁸ *Ibid.*, p. 155 – 156.

³²⁹ *Pirke avot*, III, 15.

³³⁰ Expression que l'on peut traduire textuellement par « Que Dieu soit loué » mais qui sous-entend que tel événement provient de la volonté divine, et que, par conséquent, l'homme ne peut rien faire contre si ce n'est se soumettre et l'accepter.

³³¹ Littéralement « C'est écrit ».

pourquoi avoir gommé Sao Paulo et New York ? J'ai bâti toute une vie sur l'oblitération et la fuite. J'ai délibérément choisi l'Histoire croyant qu'en me réfugiant dans le passé, je contournerais dans le présent. Mais voici que le passé et la mémoire m'ont rattrapé »³³².

René, qui s'est spécialisé dans le domaine de l'histoire du Canada, a passé sa vie à rejeter son passé, un rejet du passé qui s'avère être en réalité un rejet du présent, de son présent. Il a toujours refusé de s'accepter tel qu'il était, ce qu'il était. Mais arrivé à un âge avancé, il prend conscience de son erreur, de la « honte injustifiée » de ce qu'il est. Ce rejet du présent ne lui apporte aujourd'hui que regret et amertume, mais surtout, comme nous venons de l'affirmer, un tel témoignage montre que le présent revient toujours, inlassablement, irrémédiablement.

Mais cette prédominance de l'instant présent n'est pas uniquement propre à la pensée juive ou musulmane ; même chez les premiers chrétiens, l'instant présent occupe une place primordiale, prépondérante sur les autres dimensions temporelles comme en témoigne l'approche qu'en a faite Augustin d'Hippone, plus connu sous le nom de Saint Augustin (354 – 430). Dans son livre *Confessions*, l'un des quatre Pères de l'Église occidentale y distingue trois temps, mais trois temps présents :

- Le présent du passé qui correspond à la mémoire,
- Le présent du présent qui n'est autre que la conscience actuelle ou l'intuition directe,
- Le présent du futur, autrement dit l'attente.

Dans cet ouvrage, Saint Augustin va même jusqu'à nier une existence au passé et au futur :

« Ainsi donc, ce qui maintenant est clair et bien démontré, c'est que le futur et le passé n'existent point. On ne peut dire, à proprement parler, qu'il y ait trois temps, le passé, le présent et le futur ; mais peut-être serait-il plus juste de dire *Il y a trois temps, le présent des choses passées, le présent des choses présentes, le présent des choses futures*. Ces trois choses existent en effet dans l'âme, et je ne les vois pas ailleurs : le présent des choses passées, c'est le souvenir ; le présent des choses présentes, c'est leur vue actuelle ; le présent des choses futures, c'est leur attente »³³³.

Une telle position de la part de Saint Augustin montre l'évolution de la pensée occidentalochrétienne quant à la temporalité, une pensée qui, aujourd'hui, a descendu le présent de son piédestal, qui le met quasiment sur un pied d'égalité avec le passé et le futur en termes d'importance. Cependant, cette évolution a, selon Naïm Kattan, éloigné, coupé l'homme occidental du réel, l'a plongé dans une sorte d'errance. Une errance que l'on retrouve dans la littérature occidentale comme il l'affirme entre autres dans son essai sur les écrivains d'Amérique latine³³⁴.

Cette position dominante du présent dans la pensée orientale, qu'elle soit juive ou musulmane, s'explique aussi du fait que l'Oriental se positionne dans une logique de jouissance de l'instant présent. Et la religion joue également un rôle essentiel et substantiel dans cette exhortation aux plaisirs terrestres, tel un *carpe diem* comme l'affirme Naïm Kattan : « Vivre n'est ni un péché ni une attente. C'est un don, un bonheur que l'on doit protéger »³³⁵. En effet, le judaïsme pousse le

³³² Naïm Kattan, *L'Anniversaire*, p. 91 – 92.

³³³ Saint Augustin, *Confessions*, Livre XI, 20 – 26.

³³⁴ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques Tome 3 – L'Amérique latine*, p. 150.

³³⁵ Naïm Kattan, *Le réel et le théâtral*, p. 88.

croquant à suivre cette voie de l'hédonisme, de (se ré)jouir de chaque instant de sa vie, comme en témoigne des textes que l'on retrouve dans la Torah³³⁶ ou bien d'autres écrits talmudiques qui font la part belle à l'instant présent et à la jouissance des plaisirs (licites) de la création avant que la mort ne frappe l'homme :

« Le sage (l'Ecclésiaste) dit que rien n'est laissé à l'homme que le boire, le manger et la joie, et c'est justement dans cette joie que le *Chant des chants* prend et inscrit la mesure. Si l'instant qui se dissout dans la durée est l'unique et véritable expression d'une existence vouée au passage, à l'éphémère, moi qui sais que la mort m'attend au tournant, je n'ai de choix que cet éphémère »³³⁷.

Dans le judaïsme, la jouissance n'est pas seulement légitime, elle est même, d'une certaine façon, obligatoire. Il n'y a pas de place pour l'ascétisme. On peut citer le cas du *nazir*³³⁸ pour illustrer cette propension au plaisir ; dans le livre des *Nombres*, cette posture religieuse est autorisée, mais le croyant doit se soumettre à certaines conditions³³⁹. Le texte précise aussi par la suite qu'à l'issue de cette période d'abstinence, le fidèle se verra dans l'obligation d'apporter des sacrifices au Temple dont deux animaux, le premier comme acte d'expiation, et le second pour rémunération³⁴⁰. La présence d'un sacrifice expiatoire sous-entend que le croyant doit obtenir le pardon d'une faute comme le souligne le traité talmudique *Nédarim*³⁴¹. Les sages interprètent cette obligation pour le fidèle d'expier un acte, qui s'apparente pourtant à un acte de piété, dans la mesure où la démarche ascétique est considérée comme une sorte de délit : « Il a fauté en se privant de vin ! Et si déjà un homme qui se prive de vin est considéré comme fautif, a fortiori celui qui se prive d'autres choses. De là, les sages ont déduit que toute personne qui jeûne est appelée *pécheur* »³⁴². La dernière partie du traité enseigne également que lorsqu'un croyant prend l'initiative de jeûner en dehors des quelques jours de jeûne prévus dans le calendrier juif, son acte est également considéré comme une faute religieuse. Même si le judaïsme comprend de nombreux interdits, notamment au niveau des lois alimentaires, la tradition talmudique invite chaque croyant à savourer les plaisirs de l'existence dans une démarche religieuse, interdisant toute forme de mortification du corps.

La religion musulmane suit le même chemin que le judaïsme en ce qui concerne ce *carpe diem* comme en témoigne certains versets coraniques :

« Et mangez et buvez ; et ne commettez pas d'excès, car Il [Allah] n'aime pas ceux qui commettent des excès »³⁴³,

« Elles [vos femmes] sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles »³⁴⁴,

« Ô vous qui avez cru : ne déclarez pas illicites les bonnes choses que Dieu vous a rendues licites. Et

³³⁶ Voir *L'Ecclésiaste*, IX, 7 – 10.

³³⁷ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 87.

³³⁸ *Nazir* : personne ayant fait vœu, dans une démarche religieuse d'ascétisme, de s'interdire toute consommation d'alcool.

³³⁹ Voir *Nombres*, VI, 2 – 3. Cet individu sera dès lors dans l'obligation de se laisser pousser les cheveux, et il lui sera interdit d'approcher un cadavre.

³⁴⁰ Voir *Nombres*, VI, 13 – 14. En plus de ces différentes offrandes apportées au Temple, le Croyant devra également se couper les cheveux.

³⁴¹ Voir *Nédarim 10a*.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ Sourate *Al Araf*, verset 31.

³⁴⁴ Sourate *Al Baqarah*, verset 187.

ne transgressez pas »³⁴⁵.

D'autres écrits relatant la vie du Prophète, communément appelés *hadiths*³⁴⁶, montrent comment Mohammed rejetait lui-même toute forme d'austérité comme l'affirme l'imam At-Tabarî³⁴⁷ dans son exégèse sur le dernier verset que nous avons cité :

« Il n'est permis à aucun musulman de s'interdire ce que Dieu a rendu licite à Ses Serviteurs croyants, que ce soit en termes de nourritures, de vêtements ou de partenaires conjugaux, même s'il craint pour son âme qu'elle subisse quelque désagrément ou quelque difficulté à cause de cela ».

Pour l'islam, manger, boire, vivre sa sexualité, prendre soin de soi sont des actes tout à fait naturels, voire revêtent un caractère sacré. L'ascétisme n'a pas sa place non plus dans la religion musulmane, ce qui est condamné, ce sont les actes illicites, mais aussi toute forme d'excès.

Pour Naïm Kattan, cette errance dont nous avons parlé précédemment et que l'on retrouve dans la littérature occidentale a aussi pour origine le fait que l'écrivain a, à un moment donné, pris pleine conscience de la plénitude qui réside dans l'instant présent. Mais ce constat s'accompagne également d'une prise de conscience de l'aspect éphémère de l'instant qui découle de la finitude de l'homme. L'écrivain, comme toute personne arrivant à ce constat et qui n'entre pas dans une logique hédoniste telle que nous la retrouvons dans le judaïsme ou dans l'islam, se retrouve aussitôt dans une situation de manque et se met dès lors en tête de fixer cette plénitude qu'il a trouvée dans l'instant, de la perpétuer, de transformer l'instant en continuité. Il oublie *de facto* l'instantanéité pour s'enfermer dans une vaine recherche d'un passé révolu³⁴⁸.

L'instant présent colle indéniablement à la peau de Naïm Kattan. Ce dernier ne s'en cache pas, et le confirme même en affirmant que le choix de la langue française comme langue d'expression, comme langue d'écriture n'a en rien altéré ce rapport qu'il entretient avec le temps présent. Une relation particulière qui s'explique, comme nous venons de le voir, par l'environnement linguistique et culturo-culturel dans lequel il a grandi. Pour l'intellectuel irako-canadien, l'arabe et l'hébreu sont des langues du présent, et ce rapport qui dépasse, selon lui, le cadre linguistique demeure ancré au plus profondément de lui de par son histoire personnelle, et cela même s'il s'exprime en français depuis de nombreuses années : « On y [Ndr : en arabe et en hébreu] pense au présent. J'ai donc toujours tendance à tout raconter comme si c'était au présent. Je ne peux pas surmonter mon rapport au temps. Ce n'est pas grammatical, c'est un rapport avec le réel »³⁴⁹.

Le judaïsme et l'islam ont également toujours considéré le présent comme étant la dimension temporelle centrale, la seule sur laquelle le croyant doit se focaliser, qu'il doit prioriser aux détriments des deux autres. Une conception qui ne nie cependant pas l'existence d'un passé et/ou d'un futur, mais qui leur refuse une quelconque importance, refuse que l'on se soumette à eux sous prétexte que le passé influence indubitablement le moment présent, ou que l'avenir est déjà tracé,

³⁴⁵ Sourate *Al Maidah*, verset 87.

³⁴⁶ Hadith : voir la note 175.

³⁴⁷ Imam At-Tabari (839 – 923) : historien et exégète d'origine perse, il est surtout connu pour ses chroniques *Histoires des prophètes et des rois*, et son commentaire du Coran.

³⁴⁸ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 136.

³⁴⁹ Simone Douek, *op. cit.*, p. 33.

comme en témoigne l'adage populaire arabe : *alli fat, mat* (trad : « Ce qui est passé est mort »). La vie est, et se doit d'être présent, d'être jouissance, sans pour autant s'engouffrer dans une logique d'excès (ascétisme ou épicurisme à l'extrême), et en respectant les prescriptions religieuses. En revanche, même si la pensée religieuse chrétienne originelle s'accordait avec les deux autres religions monothéistes sur ce rapport vis-à-vis du temps, la pensée occidentale s'est progressivement détachée de ce concept, remettant en cause la centralité du présent. Un détachement de l'instant, ou du réel, pour reprendre l'expression de l'écrivain irako-canadien, que ce dernier considère comme étant à l'origine d'une forme d'errance de l'homme occidental. Cet égarement que l'on retrouve entre autres dans la littérature occidentale. Ces deux aspects nous permettent dès lors de comprendre l'importance du présent dans la pensée kattanienne, et nous permettent de qualifier Naïm Kattan d'écrivain du présent, de la vie, un écrivain qui consacra sa plume et ses mots à (ra)conter l'homme dans toute sa diversité, sous tous ses angles, toutes ses coutures.

- c) Le caractère psychologique de la littérature kattanienne et la théorie du masque.
 - I) Les maux de l'incommunicabilité.

Nous vivons aujourd'hui dans un monde dans lequel tous les êtres humains sont connectés les uns aux autres, et, à moins de vivre volontairement en vase clos, il est impossible d'échapper à la dernière *breaking news*. En quelques secondes, nous avons accès à la dernière nouvelle, la dernière dépêche fraîchement tombée dans les grandes rédactions ou les agences de presse, au dernier scoop, et ceci quel que soit le domaine (politique, économique, people, faits divers ...). Cette interconnexion entre les hommes s'explique en grande partie par la multiplication des chaînes d'informations en continu qui se déclinent parfois elles-mêmes en différentes langues (BBC, France 24, Al Jazeera ...), ou bien par le biais des réseaux sociaux (Facebook et ses avatars comme son équivalent russe Vkontakte, ou bien encore Twitter, Instagram, Trumbl ...). A cela s'ajoutent des échanges humains et de marchandises qui sont de plus en plus nombreux. Et même si la tendance actuelle s'oriente de plus en plus vers un protectionnisme économique ou physique (montée des mouvements nationalistes qui prônent une politique qui favorise, privilégie les marchés économiques nationaux, construction de mur au niveau des frontières pour des raisons migratoires ou sécuritaires), nous vivons dans une époque où les échanges n'ont jamais été aussi nombreux tant ils sont indénombrables en plus d'être (pluri)quotidiens. Comme l'a écrit Marshall McLuhan³⁵⁰ dans son ouvrage *The Medium is the Message* (1967), nous sommes entrés dans une ère que l'humanité n'a jamais connue auparavant, une ère qu'il a qualifiée de « village global ». Tout ceci a pour conséquence qu'il est devenu quasiment impossible à l'homme de s'isoler de ce monde, d'échapper à ce qui s'y passe, et, par effet domino, d'échapper à l'Autre. Cette confrontation avec cet Autre qui peut parfois se trouver aux antipodes de ce que l'on est, de nos valeurs, nos traditions ou nos modes de vie, et qui est accentuée par la globalisation, peut créer un malaise, une remise en question de soi, voire une crise identitaire ou même un rejet de cet Autre. Les débats sociétaux qui agitent la France ces dernières années (question de l'identité nationale, communautarisme, remise en question du statut familial, place de l'étranger et des minorités dans notre société ...) en sont des exemples parlants. Notre relation avec cet Autre venu d'ailleurs peut provoquer un débat à l'échelle nationale, mais peut aussi, à un degré moindre, à un niveau

³⁵⁰ Marshall McLuhan (1911 – 1980) : philosophe et sociologue canadien, fondateur des études contemporaines sur les médias.

individuel, raviver la problématique de l'identité propre à chacun en nous mettant face à ces sempiternelles questions : qui suis-je ? Que/qui suis-je par rapport à l'Autre ? Où est ma place dans ce monde ? Nous reviendrons de façon plus approfondie sur cette thématique, sur cette problématique de l'identité dans le chapitre suivant, mais sans aller aussi loin pour le moment, on constate aujourd'hui dans les sociétés occidentales que même les relations avec l'Autre proche, celui du quotidien, celui qui me ressemble sont de plus en plus difficiles, que le dialogue est moins fluide, moins vrai, voire rompu. Et nous n'avons pas besoin de la présence d'un Autre venant de l'autre bout de la planète, l'étranger au sens premier du terme, pour nous apercevoir qu'il existe un réel problème de plus en plus criant en termes de communication entre les individus d'une même société. Déjà dans son essai *Le Réel et le théâtral* écrit en 1970, Naïm Kattan faisait le constat d'une société occidentale au sens large du terme dont les membres n'arrivaient plus véritablement à communiquer entre eux, dans laquelle les mots apparaissaient inefficaces, voire qui avaient perdu leur sens, leur fonction première :

« Des hommes et des femmes font connaissance. Ils se parlent mais ne disent rien. Les mots, au lieu d'exprimer la pensée, la masquent. Ils ne servent plus d'instruments pour atteindre le réel, ni même pour en décrire des aspects, mais pour cacher son absence, pour éloigner le moment où il se révèle hors d'atteinte. Les mots ne servent même plus de dramaturgie. La langue est devenue un corps mort, des dés que l'on jette et les combinaisons qui en résultent ne surprennent pas, le hasard étant aboli. Le jeu est devenu dérisoire [...] Et si les hommes et les femmes sont les victimes de l'incommunicabilité ce n'est pas parce qu'ils n'ont rien à se dire, mais plutôt en raison de l'inefficacité de leurs outils de dramatisation »³⁵¹.

Nous vivons une période que nous pourrions qualifier de crise de la communication. Un paradoxe au regard de la multiplication des moyens de communication et autres réseaux sociaux qui nous relient les uns aux autres, quel que soit l'endroit où nous nous trouvons. Pour l'intellectuel irakocanadien, cette crise actuelle de la communication s'explique par le rapport que nous entretenons avec le langage, ou plus précisément, par la relation qu'il existe entre le mot et la chose désignée. Cette relation remonte, selon lui, à l'Antiquité grecque qui l'a transmise à l'homme occidental d'aujourd'hui. Dans son essai *Le Réel et le théâtral*, Naïm Kattan affirme que dans la culture grecque, « la réalité est extérieure à l'homme, séparée, possédant sa propre dimension »³⁵². Afin de rejoindre cette réalité extérieure, l'homme recourt donc à des intermédiaires, ou, comme Naïm Kattan les qualifie dans son essai, à des « théâtres » ou des « médiations ». Le langage est l'une de ces médiations employées qui devaient permettre la connexion entre les deux éléments homme/réalité : « Pour établir son rapport avec la réalité, l'homme occidental, issu de la tradition hellénique, a besoin d'intermédiaire, de voie conductrice. Le concept permet d'établir un rapport entre une pensée et une action séparée »³⁵³. Une telle approche du langage n'existe pas, selon l'auteur, dans le monde oriental, qu'il soit juif ou arabo-musulman, dans la mesure où le lien entre le mot et la chose désignée est direct³⁵⁴. Nul besoin d'intermédiaires « conceptuels, lexicaux ou grammaticaux ». Pour justifier son propos, l'auteur prend l'exemple d'objets ou d'animaux comme le lion ou le chameau pour lesquels plusieurs traductions sont possibles dans la langue arabe. Ces traductions reflètent l'idée que chaque état, situation, réalité possède sa propre détermination, dénomination, son propre mot. Le mot n'est donc pas/plus un intermédiaire, une médiation, mais

³⁵¹ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 70 – 71.

³⁵² *Ibid.*, p. 14.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*

une réalité.

Dans la conception « indirecte avec le réel » que l'on retrouve dans la culture grecque, les mots sont donc des « intermédiaires » qui n'arrivent pas, selon Naïm Kattan, à décrire à eux seuls le réel – ayant besoin d'autres « intermédiaires » pour y parvenir. Ceci entraîne dès lors une accumulation d'intermédiaires qui éloignent encore un peu plus le réel de l'homme, et qui font perdre aux mots leur efficacité. Ils sont vidés de leur sens, « sont devenus des objets inanimés »³⁵⁵ incapables de décrire le réel, et ceci malgré les diverses tentatives des intellectuels pour redonner au langage du sens au cours des siècles. Cette inefficacité du langage constatée, affirmée et décrite par Naïm Kattan dans *Le Réel et le théâtral* est la cause de cette incommunicabilité.

Mais selon l'auteur, l'origine de l'inefficacité des mots ne se retrouve pas uniquement dans le rapport de l'homme avec le réel. Elle se retrouve également dans le rapport de l'homme avec Dieu. Contrairement aux Grecs qui ont sacralisé la nature, se sont rapprochés d'elle au détriment du divin, les Sémites ont, à l'inverse, instauré une alliance avec ce dernier « contre » la nature. Celle-ci était considérée comme un « ennemi commun » qu'il fallait « fuir ». Ce changement de rapport entre l'humain et le divin, ajouté à cette extériorisation de la réalité, est à l'origine du recours par l'homme de ces « médiations et théâtres » au sens kattanien du terme qui ont pour objectif premier de rapprocher l'homme du réel, du divin. Mais aussi de lui permettre de mieux se connaître lui-même, mieux comprendre le monde dans lequel il vivait. Nous avons abordé précédemment la médiation langage, mais d'autres seront également utilisées comme l'image, le théâtre, la littérature ... Et tout comme pour le langage, ces intermédiaires s'avéreront inefficaces, voire accentueront cet éloignement. Paradoxalement, malgré une inefficacité vécue (subie) et attestée, l'homme s'est malgré tout entêté dans sa démarche en créant de plus en plus de médiations, de théâtres qui s'autoalimentaient (art, télévision, psychologie), au point d'en arriver à un rejet de l'au-delà tant recherché (nationalisme, marxisme).

La médiation langage aurait pu fonctionner selon l'homme de lettres irako-canadien, si l'homme s'était tourné vers la parole divine. Dans son éloignement du divin, qui s'est transformé par la suite en rejet, l'homme a en effet choisi sa parole au détriment de celle de Dieu dans le rôle de médiation lui permettant de se reconnecter avec le réel/le divin. L'homme a attribué au verbe – à son verbe – une puissance créatrice qui rendait aussitôt inutile, obsolète la parole sacrée. Le verbe humain se suffisait à lui-même, car l'artiste s'était mis à considérer son œuvre comme étant l'égal de l'œuvre divine dans la mesure où il estimait qu'il possédait lui aussi le pouvoir de création³⁵⁶. Mais cette médiation, comme toutes les précédentes, prouvera son inefficacité ; l'homme se met alors à créer, il tente de créer, mais ne crée finalement rien car son art, quelle que soit la forme qu'il prenne, n'a en fin de compte pas cette puissance créatrice comme le constatent de nombreux intellectuels que Naïm Kattan cite dans son essai comme Joyce, Beckett ou bien Ionesco.

C'est véritablement ici que se trouve, selon Naïm Kattan, les racines de l'incommunicabilité actuelle régnante entre les individus qui, comme nous venons de l'affirmer, s'est accentuée au fil des siècles. Le langage ne permettant plus d'exprimer la réalité tant il a perdu son sens et son efficacité, tant il s'est éloigné de la réalité, l'être humain se retrouve limité dans sa volonté de dire, de décrire convenablement le réel. Comment son interlocuteur pourrait-il le comprendre ? Ce

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 71.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 65.

dernier se retrouve aussitôt face à un mur d'incompréhension, et il est, lui aussi, atteint d'une incapacité à pouvoir corriger cet interlocuteur, car tous les deux utilisent ce même langage inefficace. Ce phénomène d'incommunicabilité peut engendrer lui aussi un autre problème ; face à ce dialogue de sourds, certains, plus fragiles que d'autres comme les jeunes qui rejettent le monde des adultes, s'enferment sur eux-mêmes, s'isolent du monde extérieur, voire se réfugient dans ce que Naïm Kattan qualifie de « dramatisations » comme les drogues, le sexe, ou l'action politique. Mais ces dramatisations ne résolvent en aucun cas le problème de l'incommunicabilité, voire les aggravent selon l'auteur parce qu'elles ne sont de l'ordre du temporaire, ne « cré[a]nt ni rituel ni tradition sociale transmissible » sur lesquelles se reposer et/ou construire quelque chose de solide pour (re)créer ce dialogue perdu³⁵⁷. Conscient de cette situation qu'il a théorisée dès son premier essai, et que l'on retrouve par la suite dans d'autres ouvrages, on comprend dès lors que l'univers kattanien soit parsemé de personnages fragilisés émotionnellement ou psychologiquement ou en marge de la société.

II) Des personnages fragiles symptomatiques d'une société malade.

Tout ce que théorise Naïm Kattan dans son premier essai, et par la suite dans d'autres essais ou articles qui suivront, se retrouvent dans ses fictions. Naïm Kattan a affirmé s'intéresser aux histoires qu'on lui raconte, même les plus « banales », et s'en inspirer pour ses écrits. Il a fait le choix de décrire la vie telle qu'elle est, sans filtres, sans rien éluder, en décrivant tout ce que la vie a de plus beau. Mais il dépeint aussi les événements tristes, les déconfitures ou les accidents de vie. On constate cependant une récurrence thématique dans ses récits : l'univers dans lequel l'auteur nous entraîne se révèle être tout sauf un conte de fées, et tous ses personnages sont, à un degré plus ou moins élevé, marqués par une instabilité, une fragilité au niveau relationnel, émotionnel et/ou psychologique. L'auteur, tel un psychologue, donne carte blanche à ses personnages en les laissant s'exprimer sans jamais interférer d'une façon ou d'une autre. Les écrits sont agencés de telle sorte que parfois on a affaire à une véritable introspection de la part des personnages, une introspection qui est faite de façon directe, sans filtre, et à laquelle le lecteur a un accès illimité. Ce dernier accède ainsi librement aux pensées les plus intimes de ses personnages, il peut lire en eux « comme dans un livre ouvert ». On peut classer les personnages de l'univers kattanien en 4 grandes catégories en fonction de leur stade d'instabilité :

- On retrouve tout d'abord les personnages pour lesquels on ne peut pas véritablement parler de crise émotionnelle ou psychologique, mais qui décident de marquer un stop en faisant une introspection personnelle, pour faire le point, dresser un bilan de leur vie. Ces personnages ressentent le besoin de regarder à l'intérieur d'eux, ou bien de regarder en arrière pour tirer des conclusions ou des enseignements sur une vie souvent bien avancée. Il y a ceux qui, comme Eliahou dans le roman *Le Veilleur*, tirent de cette introspection un bilan plutôt positif ; le rabbin se remémore les événements marquants de son histoire personnelle, et on ne ressent chez lui aucune marque de tristesse, de regret ou d'amertume exacerbée. Une attitude qui contraste foncièrement avec celle de René dans le roman *L'Anniversaire* : en effet, ce dernier décide de rédiger des lettres adressées à toutes les personnes importantes à ses yeux, toutes celles qui ont marqué par leur passage la vie du spécialiste en histoire. Pour ce dernier, ces lettres sonnent comme un règlement de compte,

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 29.

une occasion de dire plus ou moins une dernière fois ce qu'il a sur le cœur. Cette rétrospective apparaît comme étant beaucoup plus sombre, plus acerbe que celle qu'effectue Eliahou tant elle est marquée de rancœur, de regrets.

- L'introspection peut être causée aussi du fait que l'individu se retrouve, à un moment donné de son existence, à un tournant de sa vie. Il entre dans une période charnière, une période de transition qui nécessite de sa part qu'il fasse une mise au point. Mais à la différence des personnages de la catégorie précédente, cette introspection devra accoucher *de facto* d'un choix de la part de la personne en question. Un choix qui aura des conséquences sur la vie de celle-ci et/ou celle de son entourage. Dans la littérature kattanienne, ce tournant apparaît souvent comme étant celui de la dernière chance. Comme c'est le cas pour Élie et Sarah dans *L'Amour reconnu* pour qui leur rencontre représente la dernière chance de connaître (potentiellement) une nouvelle, mais dernière histoire d'amour étant donné leur âge avancé. Comme l'écrit Naïm Kattan dans les premières pages du roman, cette période de transition que représente leur entrée dans un autre cycle de leur vie leur apparaît doublement effrayante, tout d'abord parce qu'elle est remplie de doutes et de regrets, mais aussi et surtout dans la mesure où tous les deux veulent ardemment avoir une seconde chance au niveau amoureux³⁵⁸. Tous les deux devront apprendre à se connaître, se poser les bonnes questions en vue de faire le bon choix, et peut-être l'un des derniers choix les plus importants de leur vie.

La problématique apparaît toute autre pour la patiente dans la nouvelle *L'Opération*³⁵⁹, dans la mesure où le choix qu'elle doit prendre se révèle être plus vital que l'alternative à laquelle Élie et Sarah doivent faire face ; seule dans son lit d'hôpital, cette dame, elle aussi dans un âge avancé, fait le point sur sa vie. De son introspection, ne ressort qu'aigreur, colère, tristesse et regrets. La vie qu'elle a choisie de mener l'a véritablement rendue acariâtre au point d'en être détestable. Elle prend dès lors conscience qu'il ne lui reste que deux options : se laisser mourir seule, amère et aigrie, ou bien tenter de profiter des derniers jours qui lui restent à vivre pour savourer les plaisirs du monde.

- On trouve dans l'univers kattanienn des situations émotionnellement, psychologiquement plus délicates encore : les crises d'identité. L'exemple que l'on peut citer est le cas de Pierre-Nathan dans le roman *La Célébration*, cas que nous avons déjà évoqué précédemment. Le jeune homme va progressivement redécouvrir son judaïsme perdu, un judaïsme qu'il n'a jamais véritablement vécu. Mais cette redécouverte ne sera pas aisée pour lui au début dans la mesure où il éprouve beaucoup de difficultés à se reconnaître, à s'identifier à un monde, à des valeurs avec lesquels il n'avait plus de liens³⁶⁰. Cette déstabilisation sera accentuée avec la rencontre de Dina, une jeune femme mariée et mère d'un petit garçon, avec laquelle il va entretenir une liaison adultérine. Cette liaison sera doublement déstabilisante, car elle va non seulement remettre en question son couple, même si ce dernier connaissait déjà quelques perturbations, mais aussi parce qu'elle apparaît en contradiction avec les aspirations religieuses du jeune homme. Pierre-Nathan entrera dès lors dans un cycle d'autodestruction (repli sur lui-même, divorce, perte – par abandon volontaire – de son travail), une situation qui le poussera à fuir. Il devra attendre de faire la rencontre de Tova

³⁵⁸ Naïm Kattan, *L'Amour reconnu*, p. 7 – 8.

³⁵⁹ Naïm Kattan, *Dans le désert*, p. 103 – 115.

³⁶⁰ Naïm Kattan, *La Célébration*, p. 24.

pour renaître de ses cendres, et retrouver un équilibre, une stabilité émotionnelle, identitaire qui lui apportera le bonheur qu'il recherchait tant.

- A l'image de la patiente dans la nouvelle *L'Opération*, on retrouve dans l'univers kattanien des personnages remplis de colère envers le monde ou bien envers les autres, à tel point qu'elle les pousse à la marginalité à degré plus ou moins prononcé. Ils sont en rupture avec leur famille, leur groupe social ou bien la société dans laquelle ils vivent. Cependant, contrairement à notre patiente, leur situation n'est pas aussi dramatique au sens vital du terme, et il ne s'agit pas ici de dresser un bilan de ce qui s'est passé dans leur vie comme pour Eliahou, Elie ou Sarah. Mais ils vivent dans une bulle d'incompréhension avec leurs proches, une incompréhension qui les pousse à prendre la fuite au sens propre ou/et au sens figuré, et qui dégénère souvent en conflit plus ou moins ouvert comme c'est le cas pour les deux frères du roman *Le Gardien de mon frère* (Gabriel et Raphaël), Léo Schwartz dans *Le Long retour*, ou encore pour Clara dans la nouvelle *Le Déménagement*³⁶¹ dans le recueil *Le Sable de l'île*. Les issues à ces conflits sont différentes en fonction des histoires ; Léo verra progressivement ses relations avec les différents membres de sa famille s'apaiser, mais ce ne sera pas le cas pour Gabriel et Raphaël qui resteront sur leurs différends. Le dénouement sera plus dur pour la jeune Clara qui devra quitter le domicile familial à cause d'une belle-mère qui ne l'aime pas, qui ne la supporte pas. Clara ne trouvera même pas de soutien auprès de son père, même si ce dernier l'aime de tout son cœur.

L'univers kattanien est peuplé de personnages fragilisés psychologiquement ou émotionnellement, qui vivent parfois dans une certaine marginalité. Des personnages que l'auteur offre pleinement et sans filtre à ses lecteurs. Ce choix d'écrire de tels récits n'exprime cependant en aucun cas une volonté de montrer la tristesse humaine, et, d'une certaine façon, de l'exploiter. Bien au contraire, les récits de Naïm Kattan se veulent éducatifs ; l'un des objectifs avoués de l'auteur est de donner en exemple à son lectorat des tranches de vie tristes, dramatiques afin de lui montrer que la vie peut paraître dure par moment, que chacun d'entre nous peut, à un moment ou à un autre, se retrouver face à une situation déstabilisante. Mais, comme pour certains personnages comme Pierre-Nathan et Léo qui trouveront à la fin une sérénité, une stabilité dans leur vie personnelle qu'ils avaient perdue, tout ne se termine pas de façon négative dans l'univers kattanien. Naïm Kattan se veut être un éternel optimiste, et cherche à montrer que le bonheur n'est pas nécessairement très loin, et surtout, qu'il n'est pas uniquement réservé aux autres. De plus, même si ce bonheur n'est pas au rendez-vous, qu'il tarde à se montrer, il ne faut en aucun cas s'avouer vaincu, car, comme le dit l'adage populaire « la roue tourne ». Dans son recueil de nouvelles *Le Silence des adieux*³⁶², Naïm Kattan raconte l'histoire d'une jeune fille juive, Chahla, que la vie n'avait pas véritablement favorisée, à qui personne n'aurait prédit un avenir radieux. Mais finalement, elle se voit combler de tous les bonheurs qu'elle aurait pu espérer dans ses rêves les plus fous³⁶³. Selon l'homme de lettres de Montréal, il faut savoir parfois regarder autour de soi pour le trouver, même si cela peut prendre du temps, quitte à le provoquer, mais en aucun cas ne jamais s'abandonner à l'apathie :

« Tout autour de moi, il y a des gens troublés, des gens qui essayaient de se libérer, de trouver leur voie et je marchais avec eux, j'étais en quête en même temps qu'eux. Et quand on me dit *Pourquoi le*

³⁶¹ Naïm Kattan, « Le Déménagement » in *Le Sable de l'île*, p. 105 – 120.

³⁶² Naïm Kattan, *Le Silence des adieux*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1999.

³⁶³ Naïm Kattan, « Quand ton grand-père » in *Le Silence des adieux*, p. 126.

monde est triste ?, je réponds *Regardez le monde, est-ce que tous les mariages réussissent ? Est-ce que tous les enfants sont heureux avec leurs parents ? Mais ce n'est pas grave, puisqu'au-delà du mariage, de la parenté, chaque individu cherche sa liberté, et son bonheur. Et même si ça ne marche pas, il cherche son bonheur. Et c'est cela que j'essaie de dire dans les nouvelles. Il y a malgré tout, une volonté d'être heureux* »³⁶⁴.

Plus qu'un appel à positiver, à rechercher le bonheur, les récits de Naïm Kattan sont également une incitation au dialogue que l'auteur s'applique à lui-même. Cette exhortation a pour objectif de provoquer une reconnexion entre les hommes, les pousser à s'écouter, ce qui permettra aux hommes et aux femmes de mieux se connaître, mieux se comprendre. Cette meilleure compréhension sera, selon le romancier irako-canadien, la base d'une plus grande tolérance envers les autres, la base d'un meilleur vivre ensemble :

« si je regarde ce que j'ai écrit, jamais je n'ai cherché à convaincre pour influencer. Je cherche davantage à explorer, avec les autres, une forme de dialogue et d'échange. Savoir qui ils sont m'intéresse, ceci pour savoir comment vivre avec eux. Et le roman me permet de comprendre comment les gens sont susceptibles de vivre ensemble »³⁶⁵.

L'homme ainsi réconcilié avec la parole, c'est un cercle vertueux qui se mettra dès lors en place, et permettra à ce dernier de se reconnecter au réel au sens kattanien du terme³⁶⁶.

A la lumière de ce que nous venons de montrer, un autre qualificatif peut être utilisé pour désigner Naïm Kattan : ethnologue. Le sociologue et ethnologue français François-Robert Zacot, spécialiste de l'Asie du Sud-est, définit le travail d'ethnologue de la manière suivante :

« L'objectif de ce travail [d'ethnologue] n'est pas de comparer ni de proposer des modèles à copier mais d'amener notre civilisation à se poser des questions sur elle-même – principe même de l'altérité »³⁶⁷.

Au début de l'écriture de ce chapitre, le choix entre ces deux termes s'est offert, mais, même si l'aspect psychologique demeure indéniablement prépondérant dans l'œuvre de Naïm Kattan, on ne peut s'empêcher au vu de la définition donnée par François-Robert Zacot, de faire le lien entre ces deux fonctions tant les similitudes sont flagrantes, surtout si on la compare à la philosophie de l'auteur irako-canadien. En effet, selon Naïm Kattan, ses ouvrages lui permettent de trouver sa propre place dans le monde, une affirmation que l'on peut étendre également à son lectorat : « J'écris d'abord pour sentir le monde dans lequel je vis. J'écris ensuite pour saisir quelle est ma place, comprendre ce qui m'arrive, à moi, dans ce monde »³⁶⁸.

Psychologue, ethnologue ... le terme sociologue aurait également pu être apposé au nom de Naïm Kattan. Cet amoureux de l'être humain, dont il en a fait sa matière première, n'a de cesse de consacrer sa plume pour le décrire sous tous les angles, dans toutes les situations. Il le fait sans

³⁶⁴ Simone Douek, *op. cit.*, p. 61 – 62.

³⁶⁵ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 148.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ François-Robert Zacot, *L'ethnologie, l'enjeu de la relation à l'autre : quelques réflexions in Bilinguisme, interculturel et ethnologie, concevoir l'autre et l'autrui*, p. 60.

³⁶⁸ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 149.

fausse pudeur, le livrant ainsi à ses lecteurs dans sa forme brute avec ce qu'il a de meilleur comme ce qu'il a de pire. On constate cependant à travers les différents portraits qu'il dresse une récurrence de personnages blessés émotionnellement ou psychologiquement qui ont été, ou se sont volontairement marginalisés. L'une des principales raisons à ces situations de détresse est liée selon l'auteur à un problème de communication entre les personnes. Il en est arrivé au constat que les gens ne savent plus (se) parler, ne savent plus (se) dire les choses. Ou plus exactement, ne trouvent plus les mots adéquats pour communiquer. La parole s'est usée au cours des siècles, et nous nous retrouvons aujourd'hui avec des mots qui sont devenus inefficaces, obsolètes pour décrire la réalité dans laquelle nous vivons. Nous avons pu le voir dans ce chapitre et dans le chapitre précédent que Naïm Kattan, ainsi que d'autres intellectuels comme Jacques Ellul ou Edward Saïd, attribuent notamment cette obsolescence du langage à une désacralisation de la parole. Une désacralisation qui a éloigné l'homme de la réalité. Ce dernier a cherché au cours des siècles une reconnexion avec ce réel par le biais de médiations diverses et variées qui ont toutes prouvées leur inefficacité, plongeant l'individu un peu plus dans le désarroi. Malgré cette détresse, Naïm Kattan tente de montrer à son lectorat par le biais de ses personnages que la réaction à avoir ne doit en aucun cas être un repli sur soi ou un abandon face aux difficultés et à l'inefficacité du langage. La solution se trouve justement, selon lui, dans la parole, mais la parole originelle, celle dont le lien entre le mot et la chose désignée n'est pas rompu. Une fois que nous aurons résolu ce problème, nous serons dès lors capables de communiquer véritablement avec l'autre, de l'entendre et de le comprendre. Ceci permettra d'apaiser nos relations avec cet autre, mais aussi de nous retrouver, de retrouver une sérénité perdue.

Cependant, la tâche peut s'avérer plus compliquée encore si on ajoute un autre point que l'on retrouve parfois dans l'œuvre de Naïm Kattan ; en effet, comment faire lorsque nous devons faire face à des personnes qui, en plus de ce problème d'obsolescence du langage, ne veulent pas jouer le jeu de la franchise en termes de communication ? Comment faire face à ces personnes qui se cachent, pour diverses raisons, derrière des faux-semblants au point de laisser leurs interlocuteurs dans le doute quant à leur réelle identité ?

III) La théorie du masque.

« Le masque est si charmant que j'ai peur du visage »³⁶⁹.

En parallèle à cet aspect psychologique de l'œuvre de Naïm Kattan, on retrouve dans la pensée de l'auteur cette idée récurrente que l'on peut qualifier de « théorie du masque ». Déjà dans son essai *Le Réel et le théâtral*, essai que l'on peut qualifier de point de départ, de pierre angulaire de sa pensée, l'auteur a conceptualisé cette théorie qui renforce ce problème de l'incommunicabilité de plus en plus présent dans les sociétés comme nous venons de le mentionner : en plus de cette difficulté pour les individus de pouvoir s'exprimer véritablement, de trouver les mots justes, Naïm Kattan fait le constat que nombreux sont les personnes qui jouent de plus en plus des rôles de façade, des rôles de composition en fonction des situations dans lesquelles ils se retrouvent, ou bien de la personne qu'ils ont en face d'eux. Tels des acteurs de cinéma ou de théâtre, l'homme se crée un personnage de circonstance, et il semble qu'il n'y ait plus dès lors de place pour la vérité dans les relations humaines. La vie est elle-même devenue une pièce de théâtre.

³⁶⁹ Alfred De Musset, *Poésie complètes*, Paris, Editions Charpentier, 1841.

Pour Naïm Kattan, l'existence des masques résulte de cette déconnexion de l'homme au réel. Il affirme dans *Le Réel et le théâtral* que cette rupture avec la réalité est surtout présente dans les sociétés occidentales, et surtout celles qui ont des racines chrétiennes. Il explique ce phénomène par un éloignement progressif de l'homme par rapport à son Créateur. Paradoxalement, cet éloignement s'est créé suite à une volonté de la part des Croyants de vouloir se rapprocher de Dieu, de le glorifier par le biais de ce que l'écrivain irako-canadien qualifie de diverses médiations telles que l'art au sens large du terme :

« Des siècles durant, l'Occident a érigé des édifices et peint des images non pour rappeler la présence d'un au-delà mais pour le fixer dans la demeure de l'homme. La couleur de Dieu s'offrait à l'œil, sa silhouette au regard. Dans ce jeu subtil accompli et désespéré, épanoui et irrité, l'homme se parlait à lui-même, croyant fermement qu'il s'adressait à Dieu. Et toute cette civilisation s'est édifiée à partir de ce désir de jeter un pont entre la souveraineté divine et le pouvoir de l'homme. Celui-ci pouvait-il mieux se rapprocher de Dieu qu'en l'imitant ? Ainsi, au lieu de faire son entrée dans le royaume céleste, il le transformait en théâtre. Et pendant des siècles l'Occident a cru dans le pouvoir de l'art. Tentative exacerbée d'approcher Dieu en célébrant l'image, et l'on est vite passé au rêve d'enlever à Dieu une parcelle de son pouvoir en imitant son acte créateur »³⁷⁰.

Ces médiations humaines ont eu l'effet inverse ; dans son désir de se rapprocher du divin, l'homme n'a fait que prendre ses distances avec celui-ci. Et c'est dès lors qu'il s'est enfermé dans un cercle vicieux ; constatant l'inefficacité de ces médiations, l'homme en a cherché d'autres, en a instauré de nouvelles, toutes aussi inefficaces que les précédentes, et face à un tel échec, il en est arrivé à remettre en question, puis rejeter Dieu lui-même :

« Avec le nationalisme et ensuite le marxisme, les nouvelles dramaturgies ne prétendaient plus établir un lien avec l'au-delà. La communauté des hommes se suffisait à elle-même et l'image abstraite qu'elle dessinait d'elle-même remplaçait Dieu. Le rapport avec l'au-delà est devenu un obstacle face à l'établissement de la communauté fraternelle des hommes »³⁷¹.

Comme nous l'avons dit, selon Naïm Kattan, la parole est la seule médiation possible et valable pour maintenir un lien direct avec le réel, et, par extension, avec le divin étant donné que Dieu est parole et que la parole est l'une des caractéristiques principales du divin³⁷². Et c'est précisément cette médiation que l'homme occidental a délaissée au profit d'autres, ces dernières s'autoalimentant en l'enfermant dans des « théâtres inefficaces », et l'entraînant un peu plus dans son « errance ». Comme nous avons déjà pu le voir dans le chapitre précédent, la médiation-image a progressivement pris le dessus sur la parole, et le développement continu des nouvelles technologies n'a fait que renforcer son statut prédominant dans nos sociétés³⁷³. L'homme s'est dès lors (r)enfermé dans ce théâtre, et l'individu se retrouve ainsi sans issue, s'éloignant de plus en plus de la médiation parole, et, par extension, du réel, comme l'affirme l'écrivain de Montréal dans son essai *La Réconciliation à la rencontre de l'autre*³⁷⁴ :

« La télévision, par son abondance, son omniprésence a créé son propre univers. L'image qui reflète

³⁷⁰ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 52 – 53.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 60 – 61.

³⁷² *Ibid.*, p. 50.

³⁷³ Voir la partie *La Puissance des mots* dans le chapitre II.

³⁷⁴ Naïm Kattan, *La Réconciliation à la rencontre de l'autre*, Editions Hurtubise, 2005, 116 pages.

le réel s'est transformée en substitut, reléguant le réel à l'oubli, au fantasme ou à l'inconscient. L'image se suffit à elle-même et l'individu citoyen est devenu spectateur de lui-même, ne se reconnaissant que dans son image. Que le reflet ne soit pas fidèle, peu importe. Un mélange de violence, de pornographie réveille le spectateur apathique, endormi à force de voir répéter une scène, toujours la même »³⁷⁵.

La médiation image devient le seul et unique modèle suivi et à suivre pour chaque homme. La parole est devenue inutile. Nous sommes entrés dans l'ère du paraître, une ère dans laquelle l'image que l'on renvoie prime sur le reste. Nul besoin de parler, il faut montrer, se montrer, quitte à tricher ... en portant des masques.

Le masque chez Naïm Kattan représente donc la perte, voire, le rejet de la réalité, du réel. L'intellectuel irako-canadien est revenu plusieurs fois par la suite au cours de ces différents ouvrages, fictifs ou non, sur ce masque qui s'est imposé dans notre culture et sur les rapports que nous entretenons avec lui. Dans *La Réconciliation à la rencontre de l'autre*, Naïm Kattan montre que ces masques sont régis par des règles bien précises, qu'on les porte en fonction des personnes avec lesquelles nous sommes, en fonction des situations auxquelles nous devons faire face. La vie est devenue spectacle, un spectacle auquel nous participons. Il affirme également que ce spectacle, en plus d'être éphémère, est doublement faux ; d'une part, en tant que jeu (de scène), il ne reflète ni la réalité, mais en plus, il ne représente pas non plus notre moi-véritable. Pis, il trompe l'Autre. Mais chacun d'entre nous, acteurs comme spectateurs, nous sommes plus ou moins conscients de cette supercherie, de ce jeu (d'acteur), et malgré tout, nous l'acceptons en tant que tel³⁷⁶. Nous comprenons dès lors que le masque doit aussi son existence par la présence de l'Autre, par les relations que nous entretenons avec lui. Jean Massonnat, maître de conférence à l'Université Aix-Marseille I, abonde dans le sens de Naïm Kattan en affirmant que c'est la présence de l'Autre qui donne naissance au masque, qui lui permet d'exister. Et d'ajouter que, de par cette présence, l'individu se voit dans l'obligation de se créer une double identité : le moi-véritable et le moi-pour-les-autres. Il y a la relation avec soi-même, et celle de la relation avec les autres. Et pour Jean Massonnat, l'identité se fonde sur ces deux dimensions³⁷⁷.

Même si les relations humaines reposent sur ce jeu de dupes, le masque revêt cependant un caractère essentiel en termes d'intégration sociale. En effet, comme l'affirme Daniel Cordonier³⁷⁸ dans son livre *Le Pouvoir du miroir*³⁷⁹, le masque, ou pour reprendre le terme de Carl-Gustav Jung³⁸⁰ que l'auteur cite dans son ouvrage, la persona³⁸¹, s'avère être nécessaire pour l'individu

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 50.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 43.

³⁷⁷ Jean Massonnat, *Adolescence et identité*, Editions Homme et perspectives, Paris, 1990.

³⁷⁸ Daniel Cordonier (né en 1959) : auteur suisse de plusieurs ouvrages dans le domaine de la psychologie, il est intéressé par la vulgarisation scientifique et l'écriture de fiction. Il décide alors de fusionner les deux genres en écrivant des romans à suspense qui apportent aux lecteurs des connaissances sur différentes sciences, notamment la psychologie des profondeurs.

³⁷⁹ Daniel Cordonier, *Le Pouvoir du miroir*, Editions Georg, 1998, 226 pages.

³⁸⁰ Carl-Gustav Jung (1875 – 1961) : médecin psychiatre né en Suisse, il est le fondateur de la psychologie analytique. Son œuvre est liée à la psychanalyse de Sigmund Freud dont il a été l'un des premiers défenseurs et dont il se sépara par la suite en raison de divergences théoriques et personnelles.

³⁸¹ Persona : terme utilisé pour désigner le masque que portaient les acteurs de théâtre. En psychologie analytique, Carl-Gustav Jung reprendra ce terme pour désigner la part de personnalité qui organise le rapport de l'individu à la

dans la mesure où il lui permet de ne pas être rejeté par le groupe social auquel il appartient. Mais aussi parce qu'il lui permet également de communiquer avec les autres, et de s'identifier³⁸². Le problème survient lorsque l'individu, sous la pression extérieure, laisse le masque prendre le dessus sur le moi-véritable au point de le faire disparaître, créant des êtres de façade, soumis au diktat de cet extérieur. Cet individu sera dès lors conditionné et apparaîtra comme vidé d'une certaine façon de toute humanité dans la mesure où il agira tel un robot :

« Les individus dominés par la persona sont incapables de prendre des décisions autonomes dans ces domaines [Ndr : façon d'acheter, action en tant que citoyen, comportement vis-à-vis des proches]. Ils seront facilement manipulés par certaines publicités ou certaines modes, auront des idées politiques immuables et se comporteront avec leurs proches [...] selon le rôle qui leur aura été attribué par leur milieu »³⁸³.

L'univers kattanien est rempli de ces personnages qui laissent leur masque prendre le dessus sur leur moi-véritable, qui préfèrent vivre par procuration, dans la soumission aux autres, ou bien le déni de soi au point d'en devenir malheureux ou de blesser les autres. On peut citer le personnage de Ron dans la nouvelle *Châteaux en Espagne*³⁸⁴ dans le recueil de nouvelles qui porte le même titre : par honte de ses origines noires, Ron a, durant toute sa vie, nié, rejeté sa véritable identité, allant jusqu'à s'en créer une nouvelle plus « noble », celle de descendants espagnols. Un mensonge qu'il n'a cessé d'enjoliver et qu'il a « transmis » à son fils Louis. Ce dernier finit par découvrir la vérité grâce à une amie de son père, Caroline. Blessé par cette « trahison », par ce mensonge qui lui a été imposé depuis le jour de sa naissance, le jeune homme a pris la fuite, loin de ce père menteur, pour trouver refuge dans cette Espagne sublimée durant toutes ces années. Paradoxalement, Louis s'enfermera lui aussi dans cette logique de rejet, ou plus exactement, d'oubli de ses origines en poursuivant le « travail » de son père en se construisant une fausse identité. Tout ceci afin d'éviter diverses souffrances inutiles : « Né dans le mensonge, j'ai fini par l'accepter »³⁸⁵.

On peut également citer comme exemple la nouvelle *Une Fin*³⁸⁶ dans laquelle les personnages ont quasiment tous feint durant une grande partie de leur existence, voire la totalité de leur vie : Jacqueline, une « jeune » veuve qui fait le constat que la solitude qui emplissait sa vie prend fin, paradoxalement, avec la mort de son mari. C'est à ce moment précis qu'elle commence enfin à (re)vivre. Toute sa vie, elle n'a fait que se mentir à elle-même en vivant de façon effacée derrière un mari omniprésent. On apprend au cours du récit que ce dernier lui-même n'était pas véritablement heureux, préférant la compagnie de son ami Roger à celle de son épouse. C'est d'ailleurs avec ce même Roger que Jacqueline refait sa vie, et il expliquera à Jacqueline que lui aussi n'a eu de cesse de simuler tout au long de sa vie. Lui non plus n'aimait pas véritablement son épouse, et il s'est d'ailleurs rapidement séparé d'elle à la mort de son ami. Les trois personnages principaux de cette nouvelle ont préféré se taire tout au long de leur vie, préférant mener une vie d'époux/d'épouse modèle, et ceci aux dépens de leur bonheur personnel. Un renoncement qui n'a pas été sans conséquence sur eux, mais également sur leur entourage proche comme pour Julien,

société, la façon dont chacun doit plus ou moins se couler dans un personnage socialement prédéfini afin de tenir son rôle social.

³⁸² Daniel Cordonier, *op. cit.*, p. 59.

³⁸³ *Ibid.*, p. 61.

³⁸⁴ Naïm Kattan, *Châteaux en Espagne*, Montréal, Éditions Hurtubise, 2006, 392 pages.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 37.

³⁸⁶ Naïm Kattan, « Une Fin » in *Le Sable de l'île*, p. 35 – 51.

le mari de Jacqueline, qui a été cet homme froid, distant, voire brutal avec son épouse et sa fille. Il s'était dès lors réfugié dans le travail, un travail qui ne lui plaisait pas non plus. Il était tellement empli d'aigreur, de spleen, de renoncement, de résignation qu'il en devenait même égoïste. Toutes leurs vies, ils se sont tous mentis les uns-les-autres, ont caché leur moi-véritable à en devenir malheureux.

Ces deux exemples confirment ainsi l'affirmation de Daniel Cordonier en ce qui concerne le poids, mais aussi les conséquences du port du masque pour certains individus : la soumission aux normes en vigueur dans le groupe social, imposées par ce dernier, par le système en place contraindront l'individu à faire en sorte que ce soit son masque qui réponde en tout temps et en tout lieu à ces exigences, et non le moi-véritable. Cette éviction du moi-véritable au profit du masque contribuera, comme nous l'avons dit, à déshumaniser encore un peu plus l'individu, accentuer encore un peu plus cette impression de spectacle, ce qui n'est pas non plus sans conséquences sur le bien-être, le bonheur des individus comme nous venons de le voir. Le moi-véritable est ainsi relégué aux oubliettes, faisant des individus des moi-autres : « Mais le plus souvent, nous ne nous rendons pas vraiment compte que nous portons ce masque. Ce qui fait dire à Jung que *la persona est ce que quelqu'un n'est pas en réalité, mais ce que lui-même et les autres pensent qu'il est* »³⁸⁷. Daniel Cordonier va plus loin encore en affirmant que, tout acteur que nous sommes, nous pouvons parfois perdre conscience de l'existence, de la présence de la persona, du masque, et c'est là que se trouve, selon l'intellectuel suisse, le grand danger :

« Mais de graves problèmes surgissent si l'on ne se rend pas compte que ce masque existe, le risque est alors très grand de ne plus faire la différence entre notre rôle social et notre véritable personnalité. C'est ce qui arrive à la plupart des gens, ils s'identifient totalement avec leur masque, oubliant que celui-ci n'est qu'un outil qui devrait être à leur service »³⁸⁸.

A la différence du stade précédent, le fait d'oublier l'existence de ce masque entraîne une perte des repères identitaires originels, faisant de l'individu non plus un moi-autre, mais plutôt un non-moi, un moi-masqué. Dans cette relation entre le masque et l'individu, ce dernier se retrouve désormais inconsciemment soumis au diktat de la persona et perd tout contrôle, toute liberté pour devenir une véritable marionnette³⁸⁹. Une telle soumission au masque peut devenir problématique, perturbant aussi pour la personne qui se trouve face à ce dernier dans la mesure où l'on ne sait plus dès lors véritablement à qui nous avons réellement affaire. Pierre-Nathan en fera les frais dans sa relation avec Dina dans le roman *La Célébration*. Il côtoie en réalité deux Dina avec, d'un côté, l'amante éperdument amoureuse de son (nouvel) amant, et de l'autre, la femme au foyer, aimante tant envers son mari que son fils. Et dans cette relation duelle, l'amant en vient au point de ne plus savoir qui lui fait face, qui est la véritable Dina : « Désormais, le visage de Dina porterait un double et il ne saurait jamais lequel était le masque »³⁹⁰.

Néanmoins, Daniel Cordonier reconnaît au masque une utilité non-négligeable, un aspect salvateur pour l'individu :

« La persona comporte un aspect utile et positif. Il est souvent dangereux de se mettre complètement

³⁸⁷ Daniel Cordonier, *op. cit.*, p. 59 – 60.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 60.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 60.

³⁹⁰ Naïm Kattan, *La Célébration*, p. 71.

à nu devant autrui, chacun a besoin de conserver un jardin secret qui soit à l'abri des demandes, des jugements et des pressions sociales. Le masque nous aide à préserver la part la plus intime de nous-mêmes tout en établissant des relations avec les autres de manière à pouvoir vivre en société. Il s'agit en quelque sorte d'un intermédiaire entre l'extérieur et notre intérieur le plus confidentiel, un médiateur qui nous permet d'entrer dans le réseau des interactions sociales et de remplir notre rôle dans la communauté humaine »³⁹¹.

Le port du masque revêt un caractère protecteur pour son porteur dans la mesure où, non seulement il permet d'entretenir, comme nous l'avons dit, un lien avec le groupe social d'appartenance, mais aussi de protéger son moi-véritable le plus intime d'un extérieur pouvant être hostile parfois. Il jouera le rôle de barrière, de mur entre ces deux univers (le monde du moi et celui des autres). Sans ce masque-barrière, le moi-véritable serait sous le feu des regards, des critiques parfois, des reproches aussi dans la mesure où les Autres ne sont en effet pas toujours prêts à accepter ce que nous sommes véritablement tout simplement parce que nous n'entrons pas, par certains aspects, dans la norme établie, ou tout simplement parce qu'ils n'aiment notre moi-véritable. D'où l'intérêt de leur cacher cette vérité, et de suivre et de mettre en application le conseil de Léon Bloy³⁹² qui avait affirmé que : « Toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire. Il y en a d'autres, en plus grand nombre, qui ne sont pas meilleures à entendre ».

Naïm Kattan a grandi dans un environnement culturel et cultuel qui, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, fait la part belle à l'oralité. Écouter et raconter des histoires deviennent presque un acte naturel pour une personne telle que l'enfant de Bagdad. Ceci tend à expliquer, entre autres, pourquoi l'être humain occupe une place centrale dans la pensée kattanienne, et que l'intellectuel irako-canadien en a fait sa matière première dans son travail d'écrivain. Toutes les fictions de Naïm Kattan mettent en scène des hommes et des femmes à travers des tranches de vie toutes aussi ordinaires que leurs acteurs. Il ne faut cependant pas voir dans l'adjectif « ordinaires » un quelconque préjugé, ou une connotation péjorative dans la mesure où, selon l'auteur, chaque vie est digne d'être écoutée, voire d'être racontée. D'ailleurs, la vie en général revêt un caractère particulier dans la pensée kattanienne dans la mesure où, selon l'auteur, celle-ci est un cadeau divin et elle est précieuse. L'homme se doit d'en savourer chaque instant et de la vivre pleinement. Cette approche, qui trouve elle aussi ses origines de par l'environnement culturo-cultuel dans lequel a grandi l'auteur, explique en partie cette prédominance du présent dans ses écrits. Ce qui n'entraîne pas un rejet ou une négligence du passé ou du futur de la part de l'écrivain irako-canadien. Cette approche orientale de la vie, ou, pour reprendre les termes de l'auteur, du rapport avec le réel n'existe plus dans les sociétés occidentales. Selon lui, l'homme occidental a rompu son lien direct avec le réel à travers la mise en place de médiations qu'il juge inefficaces, une rupture qui est à l'origine de la crise de l'incommunicabilité dans laquelle l'Occidental se retrouve aujourd'hui. Malgré tous les outils technologiques dont il dispose aujourd'hui, l'homme, et en particulier, l'homme occidental vit une crise de communication avec l'Autre, les hommes et les femmes n'arrivant plus à se parler véritablement. En plus de cette question d'incommunicabilité grandissant s'ajoute également la problématique de la théâtralisation de la vie, phénomène que l'on retrouve à travers la théorie du

³⁹¹ Daniel Cordonier, *op. cit.*, p. 60.

³⁹² Léon Bloy (1846 – 1917) : romancier et essayiste français, il est surtout connu pour son roman *Le Désespéré* (1887) qui s'inspire en grande partie de sa relation avec Anne-Marie Roulé, une prostituée qu'il fit par la suite sa maîtresse.

masque présente dans la pensée kattaniennne : la vie est devenue un théâtre dans lequel chacun d'entre nous est acteur et spectateur. La société, les normes établies par le groupe social nous imposent de jouer un rôle, de simuler une identité sous peine de se voir exclu de ce spectacle, et, dès lors, de se retrouver isolé, seul. Ceci n'est dès lors pas sans conséquences sur notre comportement, notre moi-véritable, mais influe aussi dans nos relations avec l'Autre ; tels des acteurs de théâtre durant l'Antiquité, nous sommes dans l'obligation de nous cacher derrière des faux-semblants, de porter des masques pour cacher une vérité, une attitude, qui pourrait choquer l'Autre, en d'autres termes, de devenir des moi-autres. Ce jeu de dupes combiné au problème de l'incommunicabilité pose dès lors la question de la véracité des relations humaines ; on en arrive à un point où on ne sait plus véritablement qui nous avons en face de nous, si ce que l'Autre nous dit est vrai ou non. Le masque est certes nécessaire, voire utile dans certains cas, notamment en termes d'intégration sociale et en vue de protéger l'intimité de l'individu. Mais tout porteur du masque que nous sommes, nous devons savoir l'utiliser à bon escient, et surtout ne pas nous laisser dépasser, dominer par ce dernier sous peine de passer du stade de moi-autre à celui de non-moi.

Naïm Kattan fait le choix de nous présenter essentiellement des personnages qui sont en pleine rupture avec leur entourage, des personnages marginalisés et/ou psychologiquement, émotionnellement déstabilisés. On retrouve aussi des récits dans lesquels certains personnages se cachent derrière des masques et mènent une vie qu'ils n'auraient pas d'eux-mêmes choisie au point d'en être malheureux, et de rendre malheureux leurs proches. Une tristesse et une solitude qui peuvent s'accroître dès lors que ces personnages prennent conscience de ce jeu de dupes dans lequel ils vivent depuis tant d'années. Cependant, tous les récits ne finissent pas sur une note négative. Naïm Kattan se fait en effet le chantre de l'optimisme, d'un certain positivisme, et par le biais de tels exemples, il cherche à montrer, à faire prendre conscience à son lectorat les méfaits de cette société théâtrale dans laquelle nous vivons. L'intellectuel irako-canadien nous invite donc à plus de vérité, de sincérité dans nos rapports avec les autres, mais aussi avec nous-mêmes pour (re)trouver une certaine sérénité, un bonheur que nous croyons inaccessible ou perdu. Il cherche aussi à montrer que, malgré les malheurs qui peuvent nous toucher, nous devons passer outre ces difficultés, chercher à les dépasser, mais aussi ne retenir que le meilleur et profiter des moindres instants de bonheur, savourer la vie.

4 - La question de l'identité et la notion d'exil chez Kattan.

Dans ses différents ouvrages, fictifs ou non, Naïm Kattan nous brosse le portrait d'une société moderne (et en particulier les sociétés culturellement occidentales) au bord du gouffre, à la limite du suicide collectif. L'incommunicabilité grandissante que nous avons décrite dans le chapitre précédent est l'un des symptômes qui tendent à montrer l'existence d'un mal-être vis-à-vis des autres, mais aussi vis-à-vis de soi-même, et plus généralement de la vie. Cette dernière est devenue pour de nombreuses personnes vide de sens, insipide, voire insupportable. D'où le recours (infructueux et inefficaces) à de multiples échappatoires – alcool, sexe, religions, idéologies politiques ou humanistes... – qui étaient censées apporter un certain réconfort, voire une porte de sortie à cette voie sans issue dans laquelle s'est engagé l'homme. A ce mal-être quasi généralisé se sont ajoutés des paramètres extérieurs – montée inexorable du chômage à laquelle aucun gouvernement ne parvient à trouver de solution efficace et durable, crises économiques à répétition et de plus en plus rapprochées qui mettent et maintiennent l'économie mondiale sous une tension constante – qui ne permettent pas à l'homme d'espérer, de croire en des jours meilleurs et qui accentuent *de facto* cet état de spleen, ce mal de vivre.

Comme nous venons de le dire, face à cette situation, l'homme recourt en vain à des échappatoires, des théâtres comme les qualifie Naïm Kattan dans ses ouvrages, mais il cherche aussi à les comprendre, les expliquer, et cette démarche passe aussi par la recherche de ce qui en est à l'origine. Connaître la source du problème permet d'y remédier plus facilement. Force est de constater qu'il existe une certaine tendance à reporter la faute de ce mal-être sur l'Autre, à lui faire porter la responsabilité de notre malheur. C'est d'ailleurs le discours tenu par les mouvements extrémistes, les populismes, qui jouent aussi sur les facteurs économiques pour s'imposer sur la scène politique. Il s'agit là d'un mécanisme d'auto-défense courant chez l'être humain, comme l'affirme Nazir Hamad, qui permet, en période de difficultés, de se disculper en mettant en lumière de façon excessive les erreurs commises par les autres et ainsi occulter ses propres erreurs³⁹³. Attitude facile et peut-être un peu trop simpliste aux yeux de Daniel Cordonier qui estime lui que la source de nos maux ne se trouve pas nécessairement chez les autres, mais parfois chez nous³⁹⁴. On peut trouver la solution en chacun d'entre nous ... pour peu que l'on daigne oser se remettre en question. Une position que l'on retrouve également dans la pensée kattanienne, l'homme de lettres irako-canadien mettant en avant dans ses écrits la présence de facteurs internes à l'être humain qui expliquent ce mal-être.

³⁹³ Nazir Hamad, *op. cit.*, p. 64 et 152.

³⁹⁴ Daniel Cordonier, *op. cit.*, p. 16.

- a) Les raisons du mal-être.
I) L'individualisme.

« La société est-elle faite pour servir l'individu ou l'individu fait pour servir la société ? ».
Guizot - *Histoire de la civilisation en Europe* (1828).

Dans son essai *La Mémoire et la promesse*, Naïm Kattan revient sur la notion de groupe qui s'est progressivement désagrégée au cours des siècles, laissant place à un individualisme qui tend de plus en plus à s'imposer dans la culture, dans les mentalités³⁹⁵. Un fait que l'on peut difficilement nier aujourd'hui au regard de la place qu'occupe l'individu dans les sociétés modernes, et en particulier dans les sociétés européennes et nord-américaines. Même si le degré d'avancement de l'individualisation est différent en fonction des pays, il existe un fossé culturel sur cette question entre ces derniers et le reste du monde ; alors que dans les sociétés africaines, asiatiques ou orientales, l'accent est, de manière générale, d'avantage mis sur l'idée d'appartenance au groupe, à la tribu, ou à la famille, les cultures européennes et américaines font plutôt la part belle à l'individu comme en témoigne par exemple le culte du *self-made man* dans les pays anglo-saxons. Dans son essai intitulé *Histoire de l'individualisme*³⁹⁶, le philosophe français Alain Laurent (né en 1939) revient sur le long affrontement entre les tenants de l'holisme³⁹⁷ et les partisans de l'individualisme, un affrontement qui s'est joué sur différents plans (philosophique, religieux, politique, économique), et qui se poursuit encore aujourd'hui comment nous le verrons par la suite. L'auteur nous montre également comment le phénomène d'individualisation a connu un long et pénible cheminement avant de s'imposer.

C'est en effet seulement à partir du XVIII^{ème} siècle qu'il s'est largement démocratisé en Europe dans les couches populaires, et ceci malgré l'objection des progressistes qui considéraient ce mouvement comme porteur d'inégalités sociales qui en excluaient le peuple et le disqualifiaient moralement. Un avis qui tranche avec les aspirations égalitaires, voire libertaires véhiculées par l'idéologie individualiste qui symbolisait alors l'idéal démocratique par excellence. Un idéal qui sera d'ailleurs repris par le courant socialiste qui se l'appropriera, comme l'illustrent les propos de Jaurès dans *Socialisme et liberté* (1898) : « le socialisme est l'individualisme logique et complet ». Une récupération critiquée par des hommes tels qu'Yves Guyot³⁹⁸ ou Albert Schatz³⁹⁹. Ce mouvement de fond qui submerge l'Europe allait à contre-courant d'un mode de pensée quant aux rapports interindividuels bien établi et qui remontait à l'époque antique ; comme l'expose Alain Laurent, pour les anciens Grecs et les Romains, l'individu n'avait pas l'importance qu'on lui accorde aujourd'hui dans la mesure où, à l'image des sociétés non-européennes, c'est le bien du groupe, de la communauté, de l'État qui primait sur tout. Et ceci au détriment de l'homme, de sa

³⁹⁵ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 147.

³⁹⁶ Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, coll. Que sais-je ? 1993, 123 pages.

³⁹⁷ Holisme : néologisme créé par l'homme d'État sud-africain Jan Christiaan Smuts (1870 - 1950). Le holisme se définit globalement par la pensée qui tend à expliquer un phénomène comme étant un ensemble indivisible, la simple somme de ses parties ne suffisant pas à le définir.

³⁹⁸ Yves Guyot (1843 – 1928) : économiste et homme politique français, il s'oppose fortement au socialisme. Ardent défenseur du libre-échange, c'est également un féministe et un farouche partisan de la séparation de l'Église et de l'État.

³⁹⁹ Albert Schatz (1879 – 1940) : professeur de droit à l'université de Dijon et historien de l'individualisme du XIX^{ème} siècle.

liberté et de son bien-être⁴⁰⁰. Rares furent les penseurs à cette époque qui firent l'apologie de l'individualisme. La société et le groupe devaient être et demeuraient au cœur des préoccupations de chaque individu. Même ceux, comme l'empereur romain Marc-Aurèle (121 – 180), qui privilégiaient un certain repli sur soi, une forme d'autosuffisance, affirmaient malgré tout que l'homme ne devait pas oublier son appartenance au groupe et le fait qu'il doive se rendre utile pour le bien de la communauté⁴⁰¹. Le christianisme, puisant dans le judaïsme, brisa d'une certaine façon cette idée dominante, dans la pensée antique, d'appartenance et de soumission à un groupe ethnique ou étatique ; en responsabilisant le croyant dans sa relation avec le divin, le rendant seul responsable de son salut, il visait à la transcendance de l'homme en tant qu'individu autonome et libre de toute dépendance au groupe originel. Mais il ne s'agissait pas pour autant d'une véritable libération de l'individu par rapport au groupe étant donné qu'on assista plus en réalité à un transfert de groupe de référence ; on est passé en effet d'un groupe de référence ethnique, étatique à celui d'un groupe religieux. De plus, on peut souligner le fait que le christianisme s'opposera plus tard au développement de l'individualisme dans la mesure où il sera « accusé [entre autres] de saper la hiérarchie familiale (patriarcale) et l'harmonie sociale »⁴⁰². Il faudra véritablement attendre la Réforme pour donner un nouveau coup d'accélération à ce mouvement de « libération » de l'homme de toute forme de soumission à un groupe, une autorité bien définie :

« L'intériorisation de l'homme en sujet spirituellement autonome, voire autosuffisant, pratiquant le libre examen des écritures, sans recourir à quelque autorité ou intermédiaire que ce soit et à l'aide de sa seule raison, l'individu pensé par Luther mais surtout par Calvin, plus porteur de modernité, concrétise les virtualités émancipatrices du christianisme en menant sa logique à son terme. Il assume dans la solitude de l'intimité à soi la pleine responsabilité de son salut personnel devant Dieu »⁴⁰³.

Mais force est de constater, à la lumière des différents débats philosophico-politiques qui ont suivi cette révolution culturelle et culturelle, et qui se poursuivent encore aujourd'hui, que la question du choix entre l'individualisme et l'holisme n'est pas aussi simple qu'elle n'y paraît tant les conséquences d'un choix plutôt qu'un autre se feraient nécessairement au détriment des intérêts de l'une des deux parties en présence.

L'une des premières questions que soulève ce débat se retrouve dans le fameux adage : « La liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres ». Les individualistes se présentent comme les défenseurs des principes de liberté et de propriété propre à chaque individu, droits qu'ils considèrent comme innés, sacrés et donc inviolables. Pour eux, chaque homme est en droit d'agir en fonction de son bon plaisir, de ses intérêts propres. Cependant, les divergences d'intérêts découlant de ces droits défendus par les individualistes provoqueront nécessairement des conflits entre les hommes, et causeront *de facto* misère et insécurité. « L'homme est un loup pour l'homme » comme l'affirme le philosophe anglais Thomas Hobbes (1588 – 1679) pour qui la société apparaît donc comme un état de fait nécessaire, la seule organisation humaine capable de préserver la vie humaine, garantir la paix entre les hommes, et protéger les biens de chacun. Des philosophes comme Spinoza (1632 – 1677) ou Locke (1632 – 1704), sans (re)nier le caractère inaliénable, inviolable de la liberté humaine et son droit de disposer de lui-même et de ses biens à sa guise, concèdent cependant la possibilité de conflits interindividuels liés à l'expression de cette

⁴⁰⁰ Alain Laurent, *op. cit.*, p. 16 – 19.

⁴⁰¹ Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même* (170 – 180).

⁴⁰² Alain Laurent, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 26.

liberté et de ce droit. Mais cette possibilité n'est cependant pas synonyme d'incompatibilité pour les deux hommes qui considèrent que les notions d'individu et de société ne sont pas antinomiques, que l'on peut au contraire passer de l'une à l'autre sans contradiction. La société apparaît utile et nécessaire lorsque l'homme se retrouve dans un contexte hostile qui le met, lui et ses biens, en danger. C'est uniquement dans ce cadre-ci que l'homme peut et doit dès lors abandonner une partie de ses responsabilités, de ses libertés au profit de la collectivité. Cependant, ce choix, qui, comme nous pouvons le constater, repose sur la raison, ne peut et ne doit résulter que d'un choix libre de la part de l'individu, et il ne doit en aucun cas aboutir à un abandon total de la liberté individuelle. Mais pour d'autres penseurs, comme le philosophe anglais John Stuart Mill (1806 – 1873), cette délégation de responsabilités apparaît comme liberticide, annihilant l'originalité et la diversité humaine en faisant entrer l'individu dans un moule arbitraire de conformisme. La société constitue pour lui non seulement une restriction des droits de l'homme, un frein à la jouissance pleinement et entière de la liberté propre à chaque individu, mais aussi une entrave au progrès humain⁴⁰⁴. L'individualité est, dans la pensée de Mill, identifiée au développement, mais aussi considéré comme un rempart contre le despotisme contre lequel il faille lutter :

« Aujourd'hui, le simple exemple de la non-conformité, le simple refus de plier le genou devant la coutume est en soi un véritable service. Justement parce que la tyrannie de l'opinion est telle qu'elle fait de l'excentricité une honte, il est souhaitable, pour ouvrir une brèche dans cette tyrannie, que les gens soient excentriques. L'excentricité et la force de caractère vont toujours de pair, et le niveau d'excentricité d'une société se mesure généralement à son niveau de génie, de vigueur intellectuelle et de courage moral. Que si peu de gens osent maintenant être excentriques, voilà qui révèle le principal danger de notre époque »⁴⁰⁵.

Il apparaît donc nécessaire pour Mill de rééquilibrer les rapports entre les deux entités à la faveur de l'individu au nom de son droit souverain de vivre comme il lui convient dès lors qu'il n'entrave pas cette même liberté chez autrui, mais aussi pour permettre de relancer la créativité humaine qui se retrouve étouffée dans le conformisme.

Défense de la liberté individuelle ? Défense de l'intérêt commun ? Il apparaît bien difficile de prendre position dans la mesure où, comme nous l'avons souligné, le choix de l'un ou de l'autre n'est pas sans conséquence sur l'autre partie en présence.

On constate à travers l'historique dressé par Alain Laurent une récurrence, une redondance des arguments évoqués par les tenants des deux camps, des arguments que l'on peut difficilement considérer comme irrecevables, indéfendables dans la mesure où ils visent tous le bien-être de l'homme :

- Comme nous venons de le voir, il apparaît nécessaire pour les individualistes de défendre l'homme en tant qu'être autonome, indépendant, libre dans ses choix à disposer de lui-même et de ses biens comme bon lui semble. Toute position autre sur la question ne serait que déni d'une liberté naturelle, intrinsèque à l'être humain, voire liberticide.

⁴⁰⁴ John Mill Stuart, *De la liberté*, Chap. III, *De l'individualité considérée comme un des éléments du bien-être*.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

- En ce qui concerne les tenants de l'holisme, l'individualisme est synonyme d'atomisation du tissu social et familial, d'égoïsme, de repli sur soi, d'hédonisme asocial ou incivique. Les exemples et citations sont trop nombreux pour être tous cités, mais on peut cependant mentionner les propos de Joseph de Maistre (1753 – 1821) qui résume bien la position des anti-individualistes ; l'individualisme est « dangereux dans l'ordre moral et politique », car il « ne peut exister rien de grand » dans cette philosophie « car tout ce qu'il y a de grand repose sur une croyance et le choc des opinions particulières livrées à elles-mêmes ne produit que le scepticisme qui détruit tout »⁴⁰⁶.

Comme nous venons de le mentionner, c'est véritablement ce même désir de justice, de défense du bien-être de l'homme, de protection de l'homme dans son intégrité et ses biens qui animent les parties en opposition. La seule et unique différence réside dans la priorisation de la référence de base pour atteindre cet objectif. Mais comment et pourquoi l'individualisme apparaîtrait dans la pensée kattanienne comme étant l'une des raisons internes qui expliquent en partie ce mal-être auquel nous avons fait référence au début de ce chapitre alors même que nous venons de montrer que les tenants de ce même individualisme affirment défendre le bien-être de l'homme, sa liberté et ses biens ?

Il y a tout d'abord, comme nous l'avons mentionné plus haut, cette idée que la notion de groupe se meurt peu à peu, une mort du groupe, de l'idée sociale qui s'explique par le caractère narcissique, égoïste que l'on attribue à la philosophie individualiste. Pour Naïm Kattan, tout comme chez les holistes, c'est le repli sur soi qu'opère l'individu qui privilégie son « Je » en rejetant l'Autre, mais aussi le monde dans lequel il vit qui est à l'origine de ce narcissisme, cet égoïsme. L'écrivain irako-canadien va plus loin encore en affirmant que le choix de l'individualisme laisse également transparaître un certain manque de courage de la part de l'homme qui refuse d'assumer ses responsabilités vis-à-vis des autres, du monde, de prendre pleinement part à la vie en acceptant les bons, mais aussi les mauvais côtés, et ceci au nom de l'expression de sa propre liberté :

« Au lieu de s'engager dans le monde, d'accepter ses contingences, de les assumer avant de les vaincre, le héros de Susan Sontag, en bon existentialiste, veut définir son identité par l'affirmation de la liberté. Or, son existence n'est pas faite d'engagement. Les seuls actes auxquels il croit sont les rêves. Il refuse d'affronter la société et choisit de l'effacer, de l'éliminer du champ de sa conscience. Cela aboutit à la stérilité, à l'absence, à l'*onanisme de l'esprit*. Hippolyte s'installe dans la mort en s'y identifiant »⁴⁰⁷.

Dans son analyse du personnage d'Hippolyte dans le roman de Susan Sontag⁴⁰⁸ *Le Bienfaiteur* (1965), Naïm Kattan rapproche le concept d'individualisme adopté par ce dernier à celui de la mort, tout d'abord parce qu'il peut déboucher, de par sa logique si celle-ci est poussée à son paroxysme, sur une atteinte à la vie de l'Autre. La pensée kattanienne, à l'image de celle de Hobbes, part du principe que l'homme, dans l'exercice plein et entier de sa liberté pourra, dans certains cas, aller à

⁴⁰⁶ Joseph De Maistre, *Des origines de la souveraineté*, 1794 – 1796.

⁴⁰⁷ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – Les États-Unis*, p. 127.

⁴⁰⁸ Susan Sontag (1933 – 2004) : romancière américaine à la renommée mondiale, elle connaît le succès dès la parution de son essai *Notes on camp* (1964) qui devient la référence sur cette forme de sensibilité contemporaine qui apparaît dans la culture des années 1960. Elle rencontre également un énorme succès pour ses essais *Contre l'interprétation* (1966), *Sur la photographie* (1977), *Devant la douleur des autres* (2003) et pour des romans tels que *L'Amant du volcan* (1992) ou *En Amérique* (1999). Auteure engagée, elle a beaucoup écrit sur les médias et la culture, mais aussi sur la maladie, et en particulier le sida, les droits de l'homme et le communisme.

l'encontre de celle de l'Autre étant donné les différences d'intérêts des uns et des autres. De plus, toute forme de compassion, de pitié envers autrui peut s'avérer être impossible, contradictoire si l'on s'en tient à la philosophie *stricto sensu* de l'individualisme ; se préoccuper du bien-être de cet Autre, c'est déjà potentiellement mettre un frein à sa propre liberté. Par conséquent, si un Autre devient un obstacle pour l'homme individualiste à l'extrême, celui qui met son « Je » au-dessus de tout le reste, ce dernier se verra dans l'obligation de se débarrasser de cet obstacle, conformément à la logique individualiste qui l'anime. Tout ce qui se trouve en dehors du « Je » devra, et sera automatiquement nié, détruit, annihilé. L'individualisme, c'est donc l'égoïsme et la confrontation dans laquelle se trouve toujours une violence sous-jacente prête à s'exprimer.

De plus, la philosophie du « Je » n'est en rien créatrice de vie, ni, d'une façon générale, créatrice de rien ; la stérilité à laquelle fait référence Naïm Kattan en parlant du personnage d'Hippolyte sous-entend une incompatibilité entre l'individualisme et le développement humain. Il semble quasiment indéniable que c'est dans la confrontation pacifique avec autrui que peut se développer le génie humain. Les exemples ne manquent d'ailleurs pas pour illustrer ce propos ; en rejetant le monde arabo-musulman dans son combat avec ce dernier, l'Europe moyenâgeuse s'est aussitôt enfermée dans un obscurantisme intellectuel qui s'est traduit dans les faits par un retard non seulement en termes de savoirs, mais aussi en termes de technologies. Alors que ce même Orient, en intégrant, au fur et à mesure de ses conquêtes, des cultures, des civilisations différentes, enrichissait son patrimoine intellectuel comme l'a décrit Sigrid Hunke dans son ouvrage *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident*. A cette époque, l'Orient était indéniable plus avancé dans de nombreux domaines que son pendant occidental.

Dans la pensée kattanienne, tout comme chez les tenants de l'holisme, l'individualisme poussé à son paroxysme sonne le glas de la cohésion humaine et sociale. Dès lors que la suprématie du « Je » prend le pas sur toute autre conception, et notamment sur l'idée du « Nous », comment construire, ou tout simplement, maintenir une idée de groupe ? Il s'agit là d'une conception à laquelle ne peut adhérer Naïm Kattan dans la mesure où, comme nous le verrons plus tard dans le chapitre *La dualité chez Kattan*, il se veut le chantre du dialogue, jouant plus un rôle de rassembleur, de pont entre des mondes que tout semble opposer. L'Histoire de l'Humanité a montré que la mise en avant d'un particularisme quelconque, fondement-même du nationalisme et qui nous semble être la première étape de l'individualisme, débouche de façon quasi-certaine à terme sur la séparation. En témoigne la naissance des nombreux États en Europe au cours du siècle dernier qui résulte de cette volonté des peuples de mettre en avant leur particularisme au détriment d'une certaine solidarité qui dépasse le cadre du groupe qui pourrait leur apporter bien plus. C'est précisément cette idée que l'on retrouve dans la Torah :

« Être à deux vaut mieux que d'être chacun seul ; car c'est tirer un meilleur profit de son travail. Si l'un d'eux tombe, son compagnon pourra le relever ; mais si un homme isolé tombe, il n'y a personne d'autre pour le remettre debout. De même, si deux sont couchés ensemble, ils ressentent de la chaleur ; mais celui qui est seul, comment se réchauffera-t-il ? Et si un agresseur vient les attaquer, ils seront deux pour lui tenir tête ; mais un triple lien est encore moins facile à rompre »⁴⁰⁹.

Crise de la cohésion sociale de par le rejet de cet Autre avec lequel on refuse de communiquer, avec lequel on refuse de s'engager, de partager par peur de concéder une part de notre liberté, l'individualisme influe aussi directement de façon négative sur notre identité, et nous

⁴⁰⁹ *Ecclésiaste*, IV, 9.

met en crise avec nous-mêmes. Nous reviendrons de façon plus approfondie sur cette thématique de l'identité au cours de ce chapitre, mais Naïm Kattan, comme un grand nombre de penseurs et intellectuels – philosophes, sociologues, psychologues –, part du principe que l'identité d'une personne ne peut se construire sans la présence de l'Autre. Chaque être humain a besoin de cet Autre pour apprendre à se (re)connaître lui-même, et c'est dans une confrontation avec autrui, confrontation qui n'est pas nécessairement violente, que l'individu peut conforter, confirmer son identité, voire l'enrichir :

« L'identité libre est une alternance entre le recours à l'autre et la redécouverte de soi. Elle est acceptation de l'altérité. Elle voue l'individu à l'incertitude, à la constante création de sens, à la perpétuelle fondation de sa personne. Cette identité-là est l'antipouvoir, la négation de la domination »⁴¹⁰.

Or, si l'on part du principe essentiel de l'individualisme qui consiste en la négation de cet Autre, comment l'identité de l'homme peut-elle dès lors se construire ? S'il n'y a pas de confrontation avec autrui, il ne peut pas y avoir non plus de confirmation de l'identité de l'individu, et s'il n'y a pas de confrontation-confirmation, le doute, l'instabilité, le mal-être s'installent. De plus, comme nous pouvons le constater dans la citation de Naïm Kattan, même si cette relation avec autrui n'apparaît pas rassurante de par la perpétuelle remise en question que l'individu subit, elle apparaît malgré tout comme une libération. En effet, la confrontation avec l'Autre permet à l'individu de ne pas s'enfermer dans une sacro-sainte identité prédéfinie par un groupe d'appartenance que l'on ne pourrait remettre en question, et qui constituerait d'une certaine façon une espèce de diktat identitaire : « Dès que l'identité est définie par une collectivité – communauté, groupe, peuple -, son sens est despotiquement imposé »⁴¹¹.

II) Une société superficielle et matérialiste.

La crise en termes humains que traversent les sociétés modernes, ce mal-être de plus en plus présent s'expliquent aussi selon Naïm Kattan par le consumérisme ambiant et dominant. Ce qui semble aujourd'hui décrire le mieux ces sociétés modernes pour l'intellectuel irako-canadien se résume en un seul mot : consommation. Tout est consommable, le matériel comme l'immatériel, le concret comme l'abstrait. Même l'être humain est devenu un objet de consommation comme en témoigne notre relation avec les autres. On peut prendre comme exemple le cas du divorce pour illustrer ce propos ; en effet, aujourd'hui, on ne cherche plus à conserver ce que l'on a mis parfois des années à construire, et au premier accroc, on se rend chez le juge pour y mettre un terme. D'après le *World Fertility Report* de 2003⁴¹², le taux de divorce n'a cessé d'augmenter dans la plupart des pays, qu'ils soient développés ou en voie de développement depuis les années 70. Dans certains pays comme en France, on a même facilité les procédures, rendant ainsi le divorce simple comme bonjour. De plus, avec un accès au sexe qui a été grandement facilité ces dernières années avec l'apparition d'une multitude d'applications, de sites proposant des rencontres entre adultes consentants, mariés ou non, pour des rencontres furtives, pour une heure, une nuit, une semaine,

⁴¹⁰ Naïm Kattan, *Le Désir et le pouvoir*, p. 192 – 193.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 193.

⁴¹² Rapport élaboré par la Division de la population du Département des affaires économiques et sociales du Secrétariat de l'Organisation des Nations Unies.

un mois, mais rarement pour une vie, la tentation de changer de partenaires est plus grande. Si on ajoute à cela la thématique du masque que nous avons développée plus haut, qui consiste à montrer aux autres ce que nous ne sommes pas pour leur plaire, cela explique aussi pourquoi le désir de séparation grandit chez les personnes.

Le philosophe français Alain Finkielkraut rejoint la position kattanienne sur cette question de l'esprit consumériste des sociétés modernes, point de vue qu'il exprime dans son essai *L'Identité malheureuse* dans lequel il met lui aussi en exergue la tendance au consumérisme dans notre société où tout s'achète, tout se vend. La consommation est devenue le maître-mot, une philosophie, un état d'esprit qui façonne, dirige nos modes de pensée, nos actes quotidiens. Il nous semble d'ailleurs difficile d'en réchapper tant nous sommes harcelés de toutes parts par la publicité. La surmédiation et la peopolisation de certaines personnalités du monde du spectacle, de la politique ou du sport contribuent également à alimenter ce phénomène de consommation à l'extrême ; ces personnalités sont devenues des modèles de réussite que nous cherchons à tout prix à imiter, que ce soit dans leur mode de vie ou au niveau vestimentaire par exemple. Nous sommes d'ailleurs nous-mêmes pour la plupart, consciemment ou non, les porte-parole de ce phénomène ; soucieux de notre image et du regard que nous portent les autres, nous sommes entrés dans une logique de démonstration constante de notre pouvoir d'achat, notre capacité à consommer. Aujourd'hui, nous ne nous définissons non plus par nos actes, par nos valeurs ou bien notre Histoire (et même notre histoire), mais par les objets que nous possédons. Nous sommes ce que nous possédons, et nous n'existons uniquement que par ce que nous possédons. Cette situation dans laquelle nous nous trouvons actuellement peut se résumer par la déclaration du publicitaire français Jacques Séguéla (né en 1934) qui affirma lors d'une émission à la télévision française le 13 février 2009 : « Si, à 50 ans, on n'a pas une Rolex, on a quand même raté sa vie ».

Règne de l'apparence où tout n'est qu'artifice, tromperie, nous n'assumons plus ce que nous sommes, préférant revêtir des costumes, des masques sous lesquels nous étouffons peu à peu. La société de consommation nous fait entrer dans un moule de conformisme qui règne en maître aujourd'hui. La culture tend en effet à se niveler, s'uniformiser à tel point qu'elle en devient même un outil de propagande, de domination qui efface, annihile tout particularisme, toute forme de créativité selon l'intellectuelle irako-canadienne qui rappelle la position de Mill à laquelle nous avons fait référence précédemment : « Dans une société de plus en plus laïcisée, la culture a fini par déterminer les règles du comportement social, ouvrant la voie au règne du bon goût, de la mode et de leur exploitation commerciale »⁴¹³. Le conformisme s'attaque aux particularismes, et par extension, à l'individu, l'individualisme, mais face à cela, nous préférons adopter une attitude de soumission, de passivité en minimisant ses effets négatifs sur notre personne sauf que lorsque l'on retourne à la réalité, celle-ci s'avère être très violente : « Ils sont heureux de leur passivité, contents de se ressembler, jusqu'au moment où le modèle conforme devient trop anonyme : c'est alors l'angoisse et l'aliénation »⁴¹⁴.

Un tel constat semble remettre en question notre approche pour expliquer les raisons de la crise humaine décrite dans la pensée kattanienne dans la mesure où conformisme et individualisme apparaissent en opposition. Mais à plus y regarder, il n'y a pas véritablement d'incompatibilité entre les deux phénomènes. Il s'agit plutôt, dans le cas qui nous préoccupe ici, d'une relation de complémentarité : en effet, le conformisme efface tous les particularismes pour valoriser, mettre

⁴¹³ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 126.

⁴¹⁴ Naïm Kattan, *Le Désir et le pouvoir*, p. 44.

en avant un modèle bien précis. Une fois que ce modèle choisi prend le dessus sur tous les autres modèles, qu'il s'est bien implanté dans les mentalités, les us et coutumes du groupe, intervient dès lors le phénomène d'individualisme qui renforce, confirme ce conformisme et rejette à son tour les particularismes extérieurs au modèle édicté. L'*American way of life* qui est devenu depuis de nombreuses années le mode de vie prisé, voire adopté par de nombreux Européens illustre bien les conséquences de cette alliance conformisme-individualisme qui tend à effacer progressivement les modes de vie originaux et originels ; qui ne possède pas aujourd'hui dans sa garde-robe un jean et/ou une paire de baskets ? Que dire de notre addiction aux fast-foods et à la malbouffe vantée par la société américaine et de l'influence de la langue anglaise de plus en plus forte ? Ceux qui, par esprit de contradiction ou tout simplement par refus de se voir imposer une forme d'assimilation totalitaire, dérogeraient à ce mouvement de masse seront aussitôt considérés comme étant ringards, rétrogrades. La différence fait peur, et on ne l'assume plus, on ne veut pas/plus la voir.

Règne de l'apparence dans tous les sens du terme, nos sociétés sont également régentées par le matériel. Il n'y a en effet pas/plus aujourd'hui de place dans ces sociétés consuméristes pour tout ce qui relève du spirituel ou de l'intellectuel. Il n'y a qu'à jeter un coup d'œil aux programmes que nous propose la télévision pour nous rendre compte que nous sommes entrés dans une ère de glorification du physique, de la bêtise, de la misère intellectuelle. La télé-réalité, qui a depuis les années 90 considérablement grignoté l'espace audio-visuel mondial, reflète une certaine glorification du vide intellectuel et ce culte de l'apparence qui a pris le dessus. On met en scène des jeunes gens, pour la plupart à la plastique parfaite, que l'on pose en modèle de réussite sociale, mais qui doivent plus leur succès à leurs attraits physiques qu'intellectuels. Ce délaissement de l'intellectuel, du spirituel au profit du matériel ne date pourtant pas d'hier. Déjà en 1927, l'écrivain français René Guénon⁴¹⁵ avait mis en exergue dans son ouvrage *La Crise du monde moderne*⁴¹⁶ des idées qui allaient dans ce sens, idées que l'on retrouve en filigrane dans la pensée kattanienne. L'auteur français montre dans son essai comment les sociétés occidentales sont entrées progressivement dans une période où seul le matériel revêt de l'importance, et tout ce qui a trait à l'intellectuel, le spirituel se révèle inutile. Contrairement à la matière, on ne peut dénombrer, quantifier, ni même toucher ce qui relève de l'abstrait. Or, dans une société où les gens tendent de plus en plus à se distinguer socialement par les biens matériels qu'ils possèdent, quel serait l'intérêt de donner de l'importance à une chose que l'on ne peut mesurer ?

En dénigrant, détruisant l'intellectuel et le spirituel, la philosophie matérialiste a réduit l'humain à l'état de machine ; ne serait-ce que dans le domaine du travail, les nouvelles techniques qui reposent sur la spécialisation ont engendré un phénomène de robotisation, de mécanisation du travail de l'homme à qui on ne demande plus de réfléchir mais d'exécuter machinalement, tel un chien de Pavlov, dans le seul but de gagner du temps, et donc de la productivité, et par extension de l'argent :

« En effet, la *spécialisation*, si vantée par certains sociologues sous le nom de *division du travail*, ne s'est pas imposée seulement aux savants, mais aussi aux techniciens et même aux ouvriers, et, pour ces derniers, tout travail intelligent est par là rendu impossible ; bien différents des artisans

⁴¹⁵ René Guénon (1886 – 1951) : auteur français dont les ouvrages ont surtout trait à la métaphysique, l'ésotérisme. Mais on y retrouve également une critique de la société de son époque. Auteur que l'on peut qualifier de traditionaliste, il reproche aux sociétés occidentales leurs déviances, considérant que seules les civilisations orientales sont demeurées authentiques. Il aura une influence sur de nombreux auteurs comme André Breton, Mircea Eliade ou encore Raymond Queneau.

⁴¹⁶ René Guénon, *La Crise du monde moderne*, Editions Kariboo, 1946, 87 pages.

d'autrefois, ils ne sont plus que les serviteurs des machines, ils font pour ainsi dire corps avec elles ; ils doivent répéter sans cesse, d'une façon toute mécanique, certains mouvements déterminés, toujours les mêmes, et toujours accomplis de la même façon, afin d'éviter la moindre perte de temps »⁴¹⁷.

Même si on peut affirmer que certains métiers sont encore préservés de ce phénomène de robotisation du travailleur décrit par René Guénon, il n'en demeure pas moins qu'il tend de plus en plus à se répandre à tel point qu'aujourd'hui le robot commence à remplacer l'ouvrier, et devient une menace pour l'emploi.

La philosophie matérialiste prend la forme, aux yeux de l'homme de lettres français, d'un cercle vicieux dans lequel l'homme s'est enfermé dans la mesure où, non seulement, la modernité crée des biens inutiles dont on pouvait auparavant se passer allègrement, mais ces mêmes biens en appellent toujours d'autres tout aussi inutiles que ceux qu'ils précédaient. Nous sommes constamment affamés en termes de nouveautés, de biens, et cette faim semble aujourd'hui insatiable. Il nous apparaît même d'ailleurs impossible de nous en passer. Nous plébiscitons ces biens qui « améliorent » notre vie, qui nous permettent de gagner du temps, de l'argent, mais comme nous l'avons déjà affirmé précédemment, en sommes-nous pour autant véritablement heureux ? Sur cette question rhétorique, Naïm Kattan rejoint l'intellectuel français pour qui la modernité n'est pas gage de bien-être. Bien au contraire, elle peut même s'avérer corruptrice comme il l'illustre dans sa nouvelle *L'Île Dorée* qui se trouve dans le recueil *La Reprise*⁴¹⁸ : le romancier raconte l'histoire de Daniel Peters qui a fait par hasard la découverte de l'île Dorée, une île dont il est tombé rapidement amoureux. Il fut, en effet, vite séduit par le mode de vie simple de ses habitants qui étaient séparés du monde mais qui, malgré cette « misère inconsciente » dans laquelle ils se trouvaient, apparaissaient comme riches d'un trésor dont ils n'avaient même pas conscience. Il en fit par la suite la promotion au niveau touristique, voulant partager ce trésor inconnu du monde, tout en essayant d'en tirer un certain profit financier. Mais après quelques années de promotion, l'île paradisiaque, vierge de toute civilisation moderne s'est transformée, malgré ses réticences et une certaine opposition, en lieu de villégiature à la mode, attirant plus des touristes de masse venus consommer du bon temps sur des plages quasi inconnues que des touristes recherchant un certain retour au source loin du confort des villes comme ce fut le cas au début de l'entreprise de Daniel. En plus d'avoir causé involontairement la chute de ce paradis perdu qui a succombé aux charmes de la société de consommation, ce dernier se sent en partie responsable de la corruption qui a touché une très grande majorité des habitants de l'île Dorée. Rongés par l'avidité, le profit, ils dénigrent leur île et ses bienfaits. Paradoxe de cette histoire, c'est en prenant conscience de leur richesse, qu'ils l'ont salie, dénigrée, délaissée. La modernité, source de corruption, avilie également d'une certaine façon l'homme en le ramenant à l'état animal, faisant ressortir une forme de bestialité comme l'affirmait déjà Albert Camus :

« Consommer n'est pas encore être conscient. Il faut que le désir de la conscience s'adresse à quelque chose qui soit autre que la nature sans conscience. La seule chose qui se distingue de cette nature est précisément la conscience de soi. Il faut donc que le désir porte sur un autre désir, que la conscience de soi s'assouvisse d'une autre conscience de soi. En langage simple, l'homme n'est pas reconnu et ne se reconnaît pas comme homme tant qu'il se borne à substituer animalelement »⁴¹⁹.

⁴¹⁷ René Guénon, *op. cit.*, p. 66.

⁴¹⁸ Naïm Kattan, *La Reprise*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1985, 233 pages.

⁴¹⁹ Albert Camus, *op. cit.*, p. 180.

Nous sommes entrés dans une ère qui délaisse, dénigre l'intellectuel et la spiritualité qui permettent au départ à l'homme de se placer au-dessus du règne animal, de s'élever, et qui, au contraire, attise l'esprit animal qui sommeille en chacun d'entre nous, l'incitent à laisser libre cours à son instinct bestial. La société de consommation et la modernité rabaissent donc l'homme, qui n'est dès lors stimulé aujourd'hui que par la seule satisfaction de ses besoins primaires, immédiats. Pour René Guénon, cette recherche éperdue en vue de satisfaire ces besoins peut déboucher sur une violence parfois extrême entre les individus. Combien de guerres ont eu lieu au nom d'une soi-disant défense d'un idéal, au nom d'une unité nationale en péril, mais qui en réalité étaient plus animées par la convoitise des richesses d'un pays ?

Chez René Guénon, tout comme chez Naïm Kattan et chez le philosophe français Alain Finkielkraut, l'Occident s'est enfermé dans une logique consumériste qui tend à effacer, dénigrer toutes les valeurs qui transcendent l'homme pour rabaïsser ce dernier à l'état animal, ce dernier n'étant stimulé que par la satisfaction de ses besoins primaires. Cet esprit consumériste s'accompagne d'un phénomène de conformisme, qui n'est pas sans nous rappeler la théorie du masque dans la pensée kattanienne sur laquelle nous avons travaillé dans le chapitre précédent, et qui apparaît aux yeux de l'écrivain de Montréal comme un danger non seulement pour l'identité, mais aussi et surtout pour le bien-être de chacun. En effet, le conformisme tend non seulement à détruire, annihiler toute aspiration intellectuelle et spirituelle, mais il écrase également violemment l'homme dans l'expression et l'affirmation pleine et entière de son identité sous peine de se voir exclus de son groupe d'appartenance, de sa société parce que sa différence gêne. Le conformisme crée dès lors un phénomène d'uniformisation de la pensée, de la parole, du comportement qui appauvrit l'être humain comme le sous-entend Alexis Nouss dans son essai intitulé *La Modernité*⁴²⁰.

A cette double problématique consumérisme-conformisme s'ajoute la prédominance d'une philosophie matérialiste, tout aussi violente que le consumérisme-conformisme, qui, elle aussi, ne laisse aucune place au spirituel ou à l'intellectuel. En plus d'être devenus des machines à consommer, nous perdons également d'une certaine façon peu à peu notre humanité au nom de cette philosophie qui nous pousse à créer toujours plus en vue de satisfaire (en vain) un appétit dévorant pour des biens qui sont censés nous apporter un bonheur, un bien-être perdu. Paradoxalement, conscients de l'inefficacité de ces deux philosophies, nous continuons malgré tout pour la plupart à nous accrocher tant bien que mal à elles en espérant malgré tout voir émerger de cette nébuleuse une nouvelle civilisation salvatrice.

III) La négligence du passé.

La société de consommation nous enferme donc dans un moule de conformisme qui annihile toutes velléités de démarcation, d'expression d'une quelconque différence sous peine de se voir exclus du groupe. En abordant ce phénomène, nous avons fait référence à l'influence de la culture américaine (*American way of life*) qui s'immisçait de plus en plus dans les cultures européennes, dans nos habitudes, nos us et coutumes. Cette influence culturelle ne se limite pas seulement aux seuls biens matériels ; en effet, on associe généralement ce mode de vie à tout ce qui a trait à la

⁴²⁰ Alexis Nouss, *La Modernité*, Editions Grancher, 1991, 218 pages.

mode, à l'Art ou bien parfois à la cuisine, mais à y regarder de plus près, on constate que son champ d'action ne s'arrête pas à ce type de biens. L'*American way of life* influe également sur nos pratiques culturelles. Nous avons déjà mentionné l'influence de la langue anglaise sur notre vocabulaire, mais on remarque aussi que l'Amérique exporte ses pratiques culturelles comme le « baby-shower » ou la célébration de la fête d'Halloween qui, il y a quelques années, n'avaient pas cours en Europe. En ce qui concerne la fête d'Halloween et son exportation en Europe, il est intéressant de noter que cette célébration effectuée en réalité un retour sur ses terres originelles dans la mesure où elle n'est pas une création purement américaine. En effet, ce sont les Irlandais qui, lors de leur immigration massive en 1845 à la suite de la Grande Famine, importèrent avec eux cette célébration sur le nouveau continent. Halloween n'est donc pas une fête américaine, mais irlandaise, celte. Cependant, nombreux sont ceux qui ignorent encore cet état de fait et qui attribuent l'origine de cette fête à la culture américaine.

Cette méconnaissance historique nous amène au troisième point que l'on retrouve dans la pensée kattanienne, qui vise à expliquer les origines de ce mal-être généralisé auquel nous faisons référence depuis le début de ce chapitre. En effet, il apparaît aux yeux de l'intellectuel irako-canadien qu'il y ait une rupture pour beaucoup d'entre nous avec notre passé. Cette rupture, qu'elle soit voulue ou non, a pour conséquence de mettre l'homme dans une situation d'ignorance vis-à-vis de lui-même, qui le mue en être errant sans repères stables dans ce monde, que l'individualisme, la société de consommation, le conformisme et le matérialisme ont rendu hostile, tel un navire à la dérive sans voile, sans moteur et sans phare pour le guider dans une mer déchaînée. Naïm Kattan n'est d'ailleurs pas le seul à en être arrivé à cette conclusion ; toujours dans *L'Identité malheureuse*, Alain Finkielkraut fait lui aussi le constat d'une société française qui, selon lui, rejette en bloc son passé. Un tel rejet qu'il explique en partie par le fait que les Français ne se reconnaissent plus, ne s'approprient plus leur Histoire, leur patrimoine, leurs valeurs. Pour le philosophe français, qui, étant donné certaines de ses prises de positions, apparaît comme un réactionnaire, nous sommes entrés dans une période de « dénationalisation » de la France, voire d'un mouvement de « haine de la maison natale »⁴²¹. Il y a également selon lui une mise en valeur de l'exotisme, au nom d'un certain esprit « romantique », qui devient aujourd'hui la norme au détriment de « l'original »⁴²². Revendiquer son identité française, assumer fièrement ses origines françaises en France serait aujourd'hui devenu une attitude « ringarde », « réactionnaire », à la limite du condamnable. La France se perd, se dilue ainsi au niveau culturel, identitaire dans un « grand-tout » multiculturel qui accepte en son sein tous celles et ceux qui le désirent. Ces mêmes individus qui n'acceptent cependant pas ou plus la France telle qu'elle est, mais qui se l'approprient en la modelant à leur convenance sans le moindre respect pour ceux qui étaient là avant eux et qui ont fait de la France ce qu'elle est : « La France n'occupe plus le tableau. Elle devient le cadre. Elle n'est plus un singulier collectif, le substrat d'une aventure ou d'un destin, mais un réceptacle d'histoires multiples »⁴²³.

Affirmer que Naïm Kattan considère la négligence du passé par l'homme moderne comme une erreur qui entraînerait l'homme dans un état de mal-être vis-à-vis de lui et des autres apparaît cependant contradictoire avec tout ce que nous avons pu affirmer dans le chapitre précédent, chapitre dans lequel nous avons qualifié l'homme de lettres irako-canadien d'auteur du présent, de par l'importance qu'il accorde à cette dimension temporelle dans sa pensée. Cependant, l'Histoire, les traditions, et d'une manière générale, le passé revêtent eux aussi un caractère essentiel dans la

⁴²¹ Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 104.

⁴²² *Ibid.*, p. 113.

⁴²³ *Ibid.*, p. 107 – 108.

philosophie kattanienne pour différentes raisons, et tout d'abord de par leur caractère vital pour l'homme dans sa recherche du bonheur, de la plénitude. En effet, quand le passé n'est pas subi, quand il n'est pas vécu sous une forme nostalgique, il peut se transformer en une force permettant à l'individu d'avancer comme l'affirme également le sociologue israélien Shmuel Noah Eisenstadt (1923 – 2010) dans son essai *The Absorption of the Immigrants*⁴²⁴. L'auteur prend l'exemple des personnes exilées, pour qui le lien avec le passé est encore plus fort du fait de leur déracinement géographique, pour montrer la force qu'il peut lui procurer ; en puisant sa force dans l'unité familiale, et par extension, dans les traditions, les racines, l'homme renforce son ego qui lui permettra d'accepter plus facilement son nouvel environnement, sans se dissoudre et se perdre lui-même. L'amour et le respect du passé lui permettront également de combattre la possible frustration née de la déception de la réalité attendue mais non venue, de son intégration refusée. De plus, le passé possède aussi cette force de supporter un présent difficile notamment en permettant à l'homme de se ressourcer en cas de besoin, et ainsi de lui permettre de poursuivre son chemin, d'aller de l'avant. Un bénéfice qui ne s'applique pas uniquement aux personnes exilées comme le montre Naïm Kattan dans ses écrits avec, par exemple, le personnage de Léonie dans la nouvelle *Le Sommeil*⁴²⁵ qui parvient à retrouver le sommeil, la sérénité qu'elle avait perdue depuis des mois grâce aux différents souvenirs (photos, lettres, faire-parts ...) qu'elle a emmagasinés dans une valise.

Le passé, s'il n'est pas négligé, est aussi une source d'amélioration pour l'homme, car il lui permet d'éviter de renouveler certaines erreurs comme le pense, entre autres, le philosophe allemand Karl Marx (1818 – 1883) : « Celui qui ne connaît pas l'histoire est condamné à la revivre »⁴²⁶. Le passé est une source d'enrichissement pour l'homme, il lui permet de se bonifier grâce à l'expérience qu'il acquiert chaque jour, mais uniquement, et uniquement si ce dernier apprend de ses différentes expériences. Dès lors, il peut avancer, progresser dans tous les sens du terme. C'est aussi cette idée que l'on retrouve dans la pensée kattanienne lorsque l'intellectuel irako-canadien affirme que « dès qu'il est vécu au présent, le passé est source de vitalité et tout héritage survit dans son renouvellement »⁴²⁷. Sous cette perspective, le passé ne peut plus être considéré comme un poids mort, un boulet que l'homme traîne derrière et qui le freine dans son évolution. Le passé demeure constamment présent, vivant et contribue au perfectionnement de l'homme. Le rapport que nous entretenons avec le passé et la question de son importance (ou non) dans notre quête de bonheur, de bien-être nous amène également à nous interroger sur le concept de modernité, et tout d'abord à nous demander ce qu'est la modernité ? Quels sont les critères qui nous permettent de définir, de qualifier tel ou tel de moderne ?

La modernité apparaît comme un concept que l'on peut difficilement définir, ou même cerner dans la mesure où ce qui est moderne aujourd'hui ne le sera plus demain. Ceci n'est pas sans nous rappeler la position d'Hannah Arendt⁴²⁸ sur le sujet qu'Alexis Nouss cite dans son essai *La*

⁴²⁴ Eisenstadt N. Shmuel, *The Absorption of the Immigrants*, 1954.

⁴²⁵ Naïm Kattan, « Le Sommeil » in *Le Rivage*, p. 103 – 114.

⁴²⁶ Karl Marx, *Manifeste du parti communiste*, 1847.

⁴²⁷ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 120.

⁴²⁸ Hannah Arendt (1906 – 1975) : philosophe, politologue et journaliste américaine d'origine allemande, surtout connue pour ses travaux sur l'activité politique, le totalitarisme, la modernité et la philosophie de l'histoire. Son ouvrage retraçant le procès du responsable nazi Adolf Eichmann (*Eichmann à Jérusalem – 1963*) fut l'objet d'une controverse mondiale dans la mesure où elle y remit en question l'action des Conseils juifs dans la déportation et qu'elle inventa le concept de « Banalité du mal » qui fut interprété, à tort selon elle, comme une tentative de déresponsabilisation des dirigeants nazis quant à leurs crimes au cours de la seconde guerre mondiale.

Modernité :

« Or l'Histoire est un récit qui a plusieurs commencements mais pas de fin. La fin, dans l'acceptation rigoureuse de ce terme, ne peut être que la disparition de l'homme de la surface du globe. Car ce que l'historien appelle fin – fin d'une période, d'une tradition ou de toute une civilisation – constitue un nouveau commencement pour ceux qui vivent »⁴²⁹.

La difficulté de définir le concept de modernité repose aussi sur le fait que, comme l'a affirmé le philosophe allemand Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), cette dernière ne fait qu'exploiter, privilégier l'éphémère et le momentané, en plus d'être régi par trois concepts subjectifs qu'il nomme les trois « M » : Moment (*Moment*), Opinions (*Meinungen*) et Modes (*Moden*)⁴³⁰. Alexis Nouss soutient lui aussi cette subjectivité relative au concept de modernité, qui renforce *de facto* ce côté « instable », en montrant que même les historiens n'arrivent pas à s'accorder sur la naissance de l'époque moderne⁴³¹.

Autre point sur lequel on peut s'interroger en ce qui concerne le concept de modernité, c'est l'apport qu'elle peut procurer à l'homme. Les tenants de la philosophie moderniste estiment que le bonheur se trouve seulement dans la nouveauté, dans le renouvellement. Ils considèrent, comme nous l'avons évoqué précédemment, que l'attachement au passé apparaissait comme un frein au progrès, et par extension, au bonheur. Mais le progrès est-il véritablement source de bien-être, source de bonheur ?

« Et on s'aperçoit que le progrès technologique n'est pas purement bénéfique, ni neutre. Il entraîne des conséquences imprévisibles et bouleverse les structures sociales. Les traditions revêtent alors une valeur de conservation de soi, de sauvegarde de l'origine [...] Régression ? La sécurité des coutumes et des structures surannées n'est pas automatiquement remplacée par les bienfaits de la libération et du progrès »⁴³².

Pour Naïm Kattan, le progrès technologique entraîne nécessairement un chamboulement qui provoque aussitôt une déstabilisation de la société, qui la fragilise en remettant en question, en détruisant ce sur quoi elle repose. Or, l'homme n'est pas toujours en mesure de supporter ce changement, surtout s'il ne possède pas une base solide (le passé) sur laquelle il peut se reposer. De plus, le rejet du passé et son remplacement par un « tout autre chose de nouveau » ne sont pas uniquement synonymes de déstabilisation, il instaure également, dans la très grande majorité des cas, un certain désordre. Dire que faire table rase de ce qui était signifie que l'on reparte de zéro, est une tautologie. Mais ce qu'il est intéressant de mettre en avant dans ce cas-ci, c'est qu'au moment où l'on décide de partir dans cette optique qui est de ne pas/plus tenir compte de ce qui était si ce n'est que pour l'oublier, le faire disparaître complètement, on voit souvent surgir des forces n'allant pas nécessairement dans le même sens et qui cherchent à s'imposer dans cet espace vide qui vient de se créer. Une concurrence qui entraîne à coup sûr désordre et violence. On peut prendre comme exemples les différentes révoltes et révolutions qu'a connues le monde arabe ces dernières années pour constater que de cette volonté populaire de faire table rase du passé est né le chaos, les exemples libyens et tunisiens en étant de bons exemples. Ceci ne signifie pas que le changement est foncièrement mauvais, faut-il juste se poser la question de savoir si l'homme est

⁴²⁹ Cité par Alexis Nouss in *La Modernité*, p. 73.

⁴³⁰ Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, 1873 – 1876.

⁴³¹ Alexis Nouss, *Y a-t-il une date de naissance historique de la modernité ?* in *La Modernité*, p. 30 – 36.

⁴³² Naïm Kattan, *La Réconciliation à la rencontre de l'autre*, p. 55.

suffisamment prêt pour l'accueillir. En admettant que la tradition, le passé possède un petit quelque chose de mauvais, de gênant, doit-on pour autant la rejeter en bloc pour les remplacer par autre chose qui sera tout aussi négatif, voire pire ? : « Est-il possible de faire table rase d'une tradition aussi corrompue fut-elle, sans se projeter dans le néant et sans introduire une nouvelle corruption ? »⁴³³.

On peut naturellement se poser la question de savoir comment Naïm Kattan en est arrivé à affirmer que la modernité apparaît comme étant pire qu'une tradition aussi mauvaise soit-elle ? En effet, comme nous venons juste de l'affirmer, le changement peut ne pas être toujours négatif. Nous avons cité en exemple les récentes révolutions qui ont eu lieu dans certains pays arabes, qui ont débouché sur un chaos toujours en cours, mais on ne peut nier cependant les bienfaits engendrés à la suite d'autres révolutions comme avec la révolution française ; cette dernière, inspirée et guidée par l'esprit des Lumières, a transformé de fond en comble la société française en améliorant indéniablement la condition humaine (Déclaration des droits de l'Homme qui garantissent l'égalité en droits des hommes, émancipation des Juifs de France, abolition de l'esclavage, amélioration du statut de la femme avec le droit de vote par exemple ...).

Bien évidemment, il n'y a pas de rejet ou de critique de la part de Naïm Kattan de ce type d'avancées sociétales, surtout au regard de son penchant pour l'universalisme, pour le cosmopolitisme, point sur lequel nous reviendrons par la suite. Lorsque l'intellectuel irako-canadien sous-entend, notamment dans son essai *Le Désir et le pouvoir*, que la modernité apparaît comme pouvant être mauvaise, c'est au regard de ce que l'homme moderne fait de ces progrès sociétaux ou technologiques : « La technologie a modifié le rapport entre pouvoir et désir »⁴³⁴. Dans son essai, Naïm Kattan analyse, comme l'indique le titre, le rapport, le lien entre le désir et le pouvoir et montre comment l'homme en arrive à « pervertir » le progrès, et par extension la modernité, et crée ainsi un certain « désordre », « déséquilibre » ; par exemple, l'amélioration de la condition féminine dans certaines sociétés a progressivement permis aux femmes de se libérer de la domination masculine, de devenir indépendantes. Mais cette libération a eu pour conséquence de fortement transformer le rapport entre les hommes et les femmes. Certains en arrivent en effet à considérer ne plus avoir besoin de l'autre dans leurs vies, ce dernier étant même parfois remplacé par des ustensiles en plastique ou en recourant à un monde virtuel :

« La mécanisation technologique du plaisir, sa réduction à des gadgets en plastique, interdit tout érotisme et réduit le désir à des égratignures épidermiques et à un imaginaire poussif. La pornographie ferme la porte à l'altérité. Même quand elle n'invite pas au plaisir solitaire, le partenaire, portrait imaginaire mécanisé, n'est qu'un objet à peine plus animé qu'un produit en plastique »⁴³⁵.

Chacun mène désormais sa vie comme bon lui semble. L'homme ou la femme, tant au niveau de sa présence que dans son rôle, perd de sa valeur pour devenir un objet qui, à tout moment, peut être envoyé aux oubliettes.

Autre exemple mis en avant par Naïm Kattan dans cet essai pour montrer la « perversion » qui peut découler de la modernité, c'est notre rapport avec le sexe ; les avancées dans le domaine médical ont en effet permis de déculpabiliser, de libérer les hommes et les femmes au niveau de leurs mœurs

⁴³³ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 19.

⁴³⁴ Naïm Kattan, *Le Désir et le pouvoir*, p. 20.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 21.

sexuelles. On soigne plus facilement certaines maladies sexuellement transmissibles, ce qui ouvre dès lors le champ des possibles, et on en vient à consommer le sexe avec beaucoup moins de remords, de scrupules. Ce constat nous ramène aussitôt aux deux points que nous avons étudiés précédemment et qui sont causes de notre solitude et de notre mal-être ; la vie ne se vit plus, elle se consomme, de préférence dans l'excès, et l'individualisme qui se trouve renforcé étant donné que l'Autre n'apparaît plus comme étant nécessaire.

Ce que Naïm Kattan semble aussi reprocher à la modernité, et que l'on retrouve également dans l'un des ouvrages d'Alexis Nouss, c'est ce sentiment de course effrénée, répétitive tout en étant stérile, dans le sens où elle ne débouche sur rien de concret, de durable :

« Mais le nouveau ne peut échapper à l'assimilation sociale et mécanique qui le reproduit et le transforme en déjà-vu. D'où la course incessante, similaire à celle de la drogue, pour du toujours nouveau, course vaine »⁴³⁶.

La modernité, à l'image de la philosophie matérialiste dont elle est d'une certaine façon très proche, enferme l'homme dans un cercle vicieux qui s'autoalimente sans véritablement nous donner la solution pour parvenir au bonheur.

L'écrivain irako-canadien n'est cependant pas pour autant un conservateur pur et dur dans le sens où pour lui, modernité et tradition ne sont pas des notions incompatibles. Ce n'est pas la remise en question de l'ordre établi qui le gêne, mais le rejet inconditionnel, sans remords, voire méprisant, des traditions et du passé. L'homme doit s'efforcer de chercher un certain équilibre entre ce passé qui n'est pas toujours négatif – contrairement aux affirmations des partisans de la modernité – et dans lequel il pourra puiser, sur lequel il pourra s'appuyer pour faire ses choix, et un présent où la modernité et le progrès, si ceux-ci prennent en considération ce passé, lui permettront de s'élever, d'accéder au bonheur et au bien-être. Une position que l'on retrouve également chez Alexis Nouss :

« Être moderne, c'est être à la fois de son temps et participer de l'évolution générale de la culture et des connaissances, trouver le message adéquat à l'époque tout en profitant des acquis des périodes précédentes »⁴³⁷.

Pour Naïm Kattan, les efforts des modernistes pour effacer le passé sont vains et sont, de toute façon, voués à l'échec. Il apparaît en effet impossible aux yeux de l'auteur de pouvoir nier nos origines, et ceci quels que soient les subterfuges que nous adoptons, quels que soient les masques que nous décidons de porter. Que l'on y soit contraint ou que ce choix soit pleinement choisi et assumé, nos origines, notre passé sont marqués au fer rouge au plus profond de nous-mêmes, il existe un lien insécable entre l'homme et son identité, ses origines :

« L'origine définit un point de départ qu'on ne peut oblitérer. Le recours volontaire et conscient à l'oubli n'élimine pas la réalité d'une naissance. Dès qu'on fait état de celle-ci, on peut poursuivre une voie, même si on ne la choisit pas librement et consciemment »⁴³⁸.

Il apparaît donc de bon ton, ou du moins, il paraît plus utile, préférable, profitable d'accepter ce que l'on est. Cette acceptation apparaît même libératoire pour l'homme, elle lui permet d'avancer

⁴³⁶ Alexis Nouss, *La Modernité*, p. 97 – 98.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁴³⁸ Naïm Kattan, *Carrefours d'une vie*, p. 40.

comme l'illustre l'auteur avec le personnage d'Esther dans la nouvelle *Mon nom est Esther*⁴³⁹. Esther, jeune femme juive, est promise en mariage à une relation de la famille qui habite et travaille à Amsterdam. Prenant le bateau pour le rejoindre, elle est victime d'un naufrage dont elle sera la seule survivante. Elle se retrouve dès lors seule, désorientée, mais trouve refuge chez une femme de Biarritz qui l'héberge et s'occupe d'elle. C'est à ce moment que les ennuis commencent pour la jeune fille, ennuis qui marquent un tournant dans sa vie ; elle commet, sans le savoir, « l'irréparable » en mangeant du porc. Refusant de retourner chez elle ou chez son prétendant à cause de cette « souillure » qui la discrédite aux yeux des siens et de sa religion, de ses traditions, elle décide de disparaître au sens propre comme au sens figuré. Elle changera en effet à de nombreuses reprises d'identité, allant jusqu'à se faire passer pour un homme, errant de ville en ville, changeant de métier comme d'identité. Un périple qui l'emmènera jusqu'au Nouveau Monde fraîchement découvert. Mais la vérité finit par éclater, et elle est contrainte d'avouer quelle est sa véritable identité qu'elle ne souhaite d'ailleurs plus taire. Étant donné que ce nouveau continent était interdit aux « huguenots et aux Juifs », elle est rapatriée en France, et c'est à ce moment qu'elle prend la décision de rentrer chez elle, chez ses parents, et de redevenir l'Esther qu'elle a toujours été.

On ne peut fuir indéfiniment ce que l'on est sous peine de souffrir, de faire souffrir aussi d'une certaine façon les autres, et ce rejet de soi, de son origine, de sa culture ou de son passé peut aussi conduire au désastre. On retrouve cette position chez de nombreux écrivains, et surtout ceux qui l'ont vécu personnellement ou bien à travers l'expérience de proches. On peut citer en exemple les auteurs juifs israéliens d'origine irakienne chez qui on retrouve une similitude dans leur approche de ce phénomène et celle de Naïm Kattan et qu'ils ont dépeint dans leurs ouvrages. Que ce soit chez Sami Michael ou bien chez Eli Amir⁴⁴⁰, pour ne citer qu'eux, les personnages qui font le choix d'abandonner, de rejeter massivement et inconditionnellement leurs origines, leurs traditions ont tous connus une fin plus ou moins tragiques :

- Pour Madeleine dans *Shavim ve-shavim yoter (Égaux et plus égaux encore)*⁴⁴¹, l'arrivée en Israël apparaît comme une délivrance pour la jeune fille, une occasion de se défaire du poids de la religion et des traditions. Elle se jettera à corps perdu dans le sexe faisant fi de toutes les valeurs que sa famille, son groupe d'appartenance lui auront inculquées précédemment. Mais les promesses de la société israélienne ne seront pas au rendez-vous, et elle ne trouvera pas le bonheur et la liberté escomptés. La jeune fille finira par se prostituer, et entraînera même sa mère dans son malheur ; toutes les deux seront tuées par le proxénète de Madeleine.
- Le personnage de Nilly dans *Tarnegol Kaparot (Le Coq d'expiation)*⁴⁴² adoptera la même attitude en usant des mêmes recours que Madeleine. Même si la fin est moins tragique pour cette dernière, elle n'en souffrira pas moins pour autant (elle tombera enceinte sans pour autant être mariée, une situation qui provoquera la colère de sa

⁴³⁹ Naïm Kattan, « Mon Nom est Esther » in *La Reprise*, p. 223 – 233.

⁴⁴⁰ Eli Amir (né en 1937 à Bagdad) : exilé avec l'ensemble de sa famille en 1950, il est l'auteur de nombreux livres dont *Tarnegol Kaparot* (1984), *Mafriakh Ha-Yonim* (1992), *Ahavat Shaul* (1998), et *Yasmine* (2005), et fut récompensé par de nombreux prix littéraires dont le Prix du Premier Ministre en 2002.

⁴⁴¹ Sami Michael, *Shavim ve-shavim yoter*, Tel Aviv, Boostan, 1974, 254 pages.

⁴⁴² Eli Amir, *Tarnegol kaparot*, Sifriyat ofakim, n° 113, Tel Aviv: Am Oved, 1983, 203 pages.

famille et un rejet par cette dernière de la jeune fille).

Les auteurs de ces deux romans montrent comment les valeurs et les traditions des Juifs irakiens ont volé en éclats face au « modernisme » proposé par la société israélienne. Une société qui n'a finalement pas tenu ses promesses, refusant à ces nouveaux arrivants le bonheur et les libertés qu'ils espéraient tant. Pour tous, la situation est difficile, car ils ne sont absolument pas acceptés par les Israéliens ashkénazes majoritaires qui dominent la société à tous les niveaux⁴⁴³. Mais on constate que pour ceux qui tentent de mettre en pratique cet équilibre prôné par Naïm Kattan, l'intégration est plus aisée, sans pour autant être plus facilitée ; dans son roman, Sami Michael dresse le portrait du personnage de David, juif irakien, qui s'éprend d'une jeune ashkénaze répondant au nom de Margalit. Contrairement à Madeleine, le jeune homme ne rejette, ni ne renie son origine, et ceci même lorsqu'il quitte le camp de transit pour s'installer avec la jeune fille. Il cherche à s'intégrer en acceptant les standards ashkénazes, mais encore une fois, sans récuser ses origines. Son intégration n'en sera pas pour autant facilitée, et face aux difficultés, David adoptera une colère constructive qui l'aidera à faire partie intégrante de cette société fermée (il obtiendra un diplôme universitaire, trouvera un travail de comptable, et se mariera – même ce mariage débouchera finalement sur un divorce). C'est sa nature destructive qui l'empêchera de préserver cette harmonie qu'il avait réussie à créer entre son passé et son présent, et c'est à cause de celle-ci qu'il perdra tout par la suite.

Pour tous ceux qui se sont coupés de leur passé, qui n'ont pas réussi à faire le lien entre ce dernier et leur nouvel environnement, il n'est uniquement question que de souffrance ou de malheurs. Il est vrai que, comme nous pouvons le voir avec le personnage de David, ceux qui font le choix contraire, d'accepter et de respecter leur passé, le bonheur et le bien-être n'est pas garanti pour sûr, mais on constate qu'elle peut y contribuer. Rappelons-le, le malheur qui s'abat sur le personnage de David est essentiellement dû par son tempérament destructeur.

Pour expliquer cette double crise du vivre ensemble et du vivre avec soi-même qui touchent les sociétés modernes, on constate qu'il existe, comme nous l'avons affirmé en introduction de ce chapitre, une certaine tendance chez l'homme à rejeter la faute sur l'Autre, qu'il soit d'ici ou d'ailleurs, blâmant son intrusion dans son environnement public et privé. Attitude naturelle, car

⁴⁴³ Cette domination de la société israélienne par la composante ashkénaze s'explique du fait que l'État d'Israël a vu le jour suite aux efforts des Juifs d'Europe. Ultra majoritaire dans ce nouveau pays, ils ont naturellement pris les rênes du pouvoir. L'arrivée de Juifs orientaux dès les années 50 a chamboulé la composante démographique et culturelle du pays. Même si l'arrivée de ces Juifs permettait de participer activement à la croissance démographique du pays recherchée par les autorités, celle-ci ne fut pas « appréciée » de tous. En effet, ces nouveaux Juifs, de par leurs origines orientales, étaient considérés comme des êtres « primitifs et inférieurs » qu'il fallait impérativement « civiliser » comme en témoigne la déclaration d'Abba Eban (1915 – 2002), ministre israélien des Affaires Étrangères de 1966 à 1974 : « So far from regarding our immigrants from Oriental countries as a bridge toward our integration with the Arab-speaking world, our object should be to infuse them with an Occidental spirit, rather than allow them to drag us into an unnatural Orientalism ». Les tensions entre les deux communautés atteignent leur paroxysme en 1971 avec la révolte de la jeunesse séfarade qui, s'inspirant du mouvement afro-américain des *Black Panthers*, réclament des droits pour les « nouveaux séfarades ». Même si les Orientaux sont mieux acceptés, que leur culture est moins dénigrée, qu'ils commencent à occuper des postes à responsabilité comme Amir Peretz (ministre de la défense entre 2006 et 2008), Gadi Eizenkot (chef des armées depuis 2015), ou bien Aryeh Deri (actuel ministre de l'Intérieur), les tensions restent présentes comme en témoigne la manifestation de milliers de Juifs ashkénazes orthodoxes en 2010 qui faisait suite à l'interdiction de discrimination entre enfants ashkénazes et séfarades dans une école religieuse prononcée par la Cour suprême d'Israël.

quand un individu pointe du doigt la lune, c'est justement la lune que l'on regarde, et non celui qui pointe le doigt. Dans ses ouvrages, Naïm Kattan cherche à montrer qu'il faut nous défaire de cette tendance certes naturelle, mais peut-être un peu simpliste, facile, car selon lui, la réponse à ce mal-être se trouve avant toute chose en nous dans notre rapport avec les autres, avec la société, et avec nous-mêmes.

L'homme de lettres irako-canadien pointe tout d'abord l'esprit individualiste qui s'est imposé dans nos sociétés, une philosophie qui tend à renfermer l'homme sur lui-même au nom de la préservation des libertés humaines fondamentales mais qui, de par la logique qu'elle défend, promeut, met fin à toute idée de cohésion, d'entraide, de solidarité entre les hommes. Il y a ensuite cette relation que nous avons avec la vie que nous avons plus tendance à consommer (avec frénésie) qu'à vivre, une attitude qui tend plus à nous rabaisser à l'état animal. Une course à la consommation de la vie qui se combine à un conformisme violent qui exclut toute expression pleine et entière de la personnalité de chacun d'entre nous, nous forçant à nous cacher derrière une fausse image, derrière un masque sous peine de se voir considérer comme un paria. Enfin, l'auteur pointe du doigt cette propension à rejeter le passé que nombreux d'entre nous considérons comme un poids mort nous empêchant d'avancer, un frein à notre épanouissement personnel. Dans la philosophie kattanienne, le passé apparaît tout autre ; repère nécessaire pour permettre à l'individu de savoir d'où il vient, mais aussi de pouvoir se diriger dans un monde qui ne laisse aucun répit à l'homme, le passé est aussi une force dans laquelle on peut se ressourcer ou sur laquelle on peut se reposer face à la difficulté, une force qui permet également à chacun d'entre nous de nous améliorer et de nous élever. Une position qui ne rejette en aucun cas le changement qui peut lui aussi permettre à l'homme de s'élever pour peu que ce changement prenne en compte le passé, le respect. Ce respect du passé empêchera toute « perversion » de cette modernité et ne pourra qu'être acceptable.

L'analyse des raisons de ce mal-être nous a également permis de relever en filigrane un problème qui découle justement de cette problématique du mal-être que nous venons d'étudier et qui y contribue aussi fortement : il s'agit de la question de l'identité, de sa construction, de sa conservation.

IV) La crise identitaire et la difficile construction d'une identité.

1. Qu'est-ce qu'une identité et comment la construit-on ?

La notion d'appartenance à une société ou une nation est un sujet qui a depuis toujours été sujet à controverse. Aujourd'hui, cette question continue de faire couler beaucoup d'encre, de susciter de nombreux débats passionnés dans certains pays comme en France. Depuis quelques décennies, on revient sans cesse, au cours d'échanges parfois tendus tant cette question apparaît comme étant un sujet brûlant, sur cette idée d'appartenance, cherchant à déterminer les critères de sélection pour attester de l'appartenance ou non d'un individu appartient ou non à la maison France. De nombreux critères sont mis en avant (droit du sang, droit du sol, adhésion aux valeurs de la République ...), et on remarque ici, de par la multiplicité de ces critères, l'absence de consensus de la part des débatteurs (politiques, penseurs, membres de la société civile) sur cette question. D'où la permanence du débat.

Cependant, cette problématique de l'appartenance que l'on retrouve en France, qui n'est pas un cas isolé, dépasse le simple cadre d'une volonté d'ouverture et/ou d'acceptation de l'Autre. Au regard des arguments déployés par certains débatteurs français et autres, on constate qu'elle est en réalité fortement liée à la notion d'identité ; certains tendent en effet à conditionner l'acceptation dans la

nation France à l'existence d'une similitude, de points de convergence entre l'identité française et celles des postulants. D'où cette question : Qu'est-ce que l'identité française, et, de manière générale, une identité ? Quelles sont les limites, les critères pour déterminer de la similitude entre deux identités ? Étymologiquement, le terme « identité » vient du mot latin « *identitas* » qui est un dérivé du terme « *idem* » (le même). Avoir la même identité signifie donc que nous sommes le même qu'un autre, son double. Un état de fait qui apparaît cependant être en réalité irréalisable dans la mesure où il n'existe pas dans l'espèce humaine d'individus qui seraient des copies parfaites. Même les jumeaux, qui en apparence se ressemblent comme deux gouttes d'eau, ne sont pas parfaitement identiques comme l'affirme Jean-François Bach⁴⁴⁴, dans un article paru dans le Figaro en date du 6 mars 2011⁴⁴⁵ : le professeur en biologie et en immunologie montre que les constantes biologiques diffèrent entre deux sujets jumeaux (empreintes digitales, système immunitaire), mais il affirme également que le comportement entre ces deux individus peut différer en fonction de leur expérience personnelle. Ce qui nous ramène à cette question et ce débat sur l'identité : que peuvent-être les critères qui permettent d'affirmer que deux individus soient identiques ?

Nous avons pu voir précédemment au cours de cette thèse, dans le deuxième chapitre intitulé *Importance de la parole et des mots dans la pensée kattanienne*, que les mots, et de manière générale, que la langue dans tout ce qu'elle peut englober (lexique employé et niveau de langue, accent, prononciation, parler régional ...) sont des marqueurs identitaires permettant à un individu de se distinguer vis-à-vis des autres, de signifier son appartenance à un groupe. Cependant, comme nous avons pu le comprendre aussi à travers l'étude des raisons du mal-être grandissant dans les sociétés occidentales, l'identité dépasse de loin le seul cadre linguistique. En effet, il existe de nombreuses caractéristiques, physiques ou abstraits, qui nous permettent de nous distinguer les uns des autres, de définir notre appartenance à un groupe donné, en d'autres termes, de définir et affirmer notre identité. Dans son ouvrage intitulé *Économie et société*⁴⁴⁶, l'économiste et sociologue allemand Max Weber (1864 – 1920) classe ces différentes caractéristiques en quatre groupes :

- L'existence physique matérielle (couleur de la peau, sexe, âge ...),
- L'espèce biologique (origine ethnique),
- L'appartenance culturelle ou communautaire (langue, coutumes, religion, ...),
- La personnalité individuelle.

La richesse des critères discriminants et les multiples combinaisons qui peuvent en découler semblent confirmer notre affirmation sur l'impossibilité d'une similitude parfaite entre deux individus tant il existe un nombre relativement important d'identités possibles. Et par extension, l'homogénéité parfaite d'un groupe est un concept utopique, irréalisable, comme le sous-entend Martine Abdallah-Pretceille dans son article *La Pédagogie interculturelle : entre multiculturalisme et universalisme* :

« Au sein de chaque groupe voire au sein de chaque individu, on constate une pluralisation de plus en plus forte. L'hétérogénéité est devenue le dénominateur commun de tous les groupes, que ceux-ci

⁴⁴⁴ Jean-François Bach (né en 1940) : professeur français en médecine, biologie et immunologie, il est également secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences.

⁴⁴⁵ <http://sante.lefigaro.fr/actualite/2011/03/06/10777-deux-vrais-jumeaux-sont-ils-identiques>.

⁴⁴⁶ Max Weber, *Économie et Société*, 1922.

soient nationaux, sociaux, religieux ou ethniques »⁴⁴⁷.

Ceci ne signifie pas qu'il y a une identité propre à chaque personne, unique dans le sens où elle serait complètement séparée des autres. Il existe en effet des similitudes, des points communs, des points de convergence entre toutes ces identités ; par exemple, les protestants de France, voire d'Europe auront les mêmes références religieuses, les mêmes croyances et pratiques culturelles, mais leurs influences géographiques, culturelles, sociales ou même linguistiques pourront créer des désaccords entre les différentes communautés, à l'intérieur-même d'un pays, comme sur la question du mariage gay⁴⁴⁸. Ces divergences au sein même d'un groupe constitué possédant sa propre identité soulèvent donc la problématique dans la recherche d'une conceptualisation, d'une définition de cette notion d'identité. A cela s'ajoute une autre difficulté dans cette recherche de détermination que l'on voit déjà poindre avec l'exemple que nous venons de donner qui est d'ordre subjectif. En effet, ne serait-ce qu'en prenant en considération le fait qu'il existe une multitude de définitions, d'approches qui diffèrent en fonction des branches d'études abordant ce sujet, on peut prendre la mesure du caractère subjectif qui entre en ligne de compte. La question de l'identité sera traitée différemment en fonction des domaines de recherches, d'investigations ; par exemple, tandis que la psychologie se cantonnera essentiellement au « Moi » sous toutes ses formes, la sociologie abordera de son côté la notion d'identité sous le prisme du rapport entre le collectif et l'individuel. Richesses en termes de critères, richesses quant aux approches en fonction des domaines qui peuvent même être incompatible comme l'affirme Alex Mucchielli⁴⁴⁹ dans son essai sur le sujet⁴⁵⁰, l'identité est donc une notion difficilement définissable, problématique dans tous les sens du terme⁴⁵¹.

Cette difficulté de conceptualisation du phénomène identitaire n'a cependant pas été un frein pour certains intellectuels dans leur tentative d'en dessiner les contours. Plusieurs ont été établies, mais celle qui retient le plus notre attention est celle proposée par Jacques Lacan⁴⁵² : lors d'une conférence en 1958, le psychiatre français décrivit au cours d'une intervention qu'il a intitulée *La Signification du phallus*⁴⁵³, son approche du concept d'identité et du phénomène d'identification, position, description que l'on retrouve aujourd'hui chez de nombreux penseurs, et ceci quelles que soient leurs spécialités ; selon lui, l'identité se fonde et ne peut exister qu'en présence de l'Autre, ce dernier apparaissant comme le pendant nécessaire voire obligatoire, le prisme par lequel doit

⁴⁴⁷ Martine Abdallah-Pretceille, *La pédagogie interculturelle : entre multiculturalisme et universalisme*, LINGUARUM ARENA - VOL. 2, 2011, p. 91 – 101.

⁴⁴⁸ Les Églises protestantes de France et des pays nordiques ont autorisé les mariages religieux aux personnes homosexuelles (la dernière en date étant l'Église protestante de Norvège en 2016), mais des divergences persistent comme dans l'Hexagone que ce soit parmi les fidèles ou bien même dans les hautes instances de l'Église protestante française.

⁴⁴⁹ Alex Mucchielli (né en 1943) : professeur à l'université Paul Valéry de Montpellier, il travaille dans le domaine de la communication et de la gestion des relations humaines. Il sera à l'origine de la mise en place d'un nouveau type d'enseignement : l'apprentissage par mise en situation, concept qui trouvera une résonance toute particulière avec l'essor des *Serious Games* et leur démocratisation en termes d'utilisation dans les entreprises.

⁴⁵⁰ Alex Mucchielli, *L'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, 123 pages.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁵² Jacques Lacan (1901 – 1981) : psychiatre et psychanalyste français, il a repris et interprété l'ensemble des concepts freudiens, mettant à jour une cohérence dégagée de la biologie et orientée vers le langage, en y ajoutant sa propre conceptualisation et certaines recherches intellectuelles de son époque comme le structuralisme et la linguistique. Figure contestée, il donna naissance à un courant psychanalytique qui porte son nom : le lacanisme.

⁴⁵³ Intervention que l'on peut retrouver dans l'ouvrage de Jacques Lacan, *Les Écrits*, Paris, Editions Le Seuil, 1966.

impérativement passer un individu non seulement dans sa prise de conscience de lui-même, mais aussi dans sa définition en tant qu'individu à part entière. Chez Jacques Lacan, la prise de conscience du « Je », sa création ne peut se faire que par la prise de conscience, la création d'un Autre. C'est par l'Autre que je me définis, que je m'identifie, et c'est d'ailleurs pour cela que dans la pensée lacanienne cet Autre est posé comme étant le premier, le sujet et non l'inverse. Sans l'Autre, il ne peut y avoir de « Je ». L'influence de Jacques Lacan dans l'approche du phénomène identitaire est indéniable, et on constate que Naïm Kattan n'y a pas non plus échappé ; le rapport avec l'Autre que nous venons de décrire dans la philosophie lacanienne n'est en effet pas sans nous rappeler la relation « confrontation-confirimation » que l'on retrouve dans les ouvrages de l'homme de lettres irako-canadien, concept que nous avons abordé précédemment.

La construction d'une identité n'est cependant pas un acte passif qui passe nécessairement par la présence de l'Autre. Il y a également une part active de la part de l'individu-même dans ce phénomène, une part que l'on peut aussi qualifier d'essentielle :

« Chaque homme hérite de sa marque et par les actes de sa vie trace les contours de sa personne et donne à son nom le poids d'un destin. Ce sont les personnes qui constituent les familles et les tribus. Le peuple n'existe que dans la mesure où chacun porte son nom, celui de sa famille et de sa tribu »⁴⁵⁴.

Pour Naïm Kattan, l'identité n'est pas un concept mort, enfermé dans un cadre arbitraire, prédéfini et immuable. Au contraire, l'identité est vivante, assimilable à un don que l'on se voit offert à la naissance, un cadeau dont nous pouvons jouir comme bon nous semble, que nous faisons évoluer par la suite au cours de notre vie selon notre bon vouloir, nos aspirations. D'où cette position de la part de l'intellectuel irako-canadien qui considère que c'est l'individu qui fait la tribu, le groupe, et non l'inverse. Une position qui va à l'encontre de l'idéal des défenseurs de l'identité nationale, et des arguments qu'ils mettent en avant dans la mesure où, pour ces derniers, appartenir à une identité c'est décider consciemment – d'où le fait qu'il n'y ait pas ce caractère arbitraire présenté par Naïm Kattan dans le courant identitaire – de former un groupe uni, ou du moins qui se reconnaissent dans des valeurs communes. Ce mouvement identitaire remonte selon Alain Finkielkraut, à l'époque des Romantiques qui, à l'image des Révolutionnaires, avaient pour but de promouvoir la liberté de l'Homme et l'égalité entre individus. Pour les tenants de cette idéologie, l'accès à cette liberté et à cette égalité ne pouvait passer uniquement qu'en sortant du statut de minorité dans lequel s'étaient enfermés eux-mêmes les individus, « par leur propre faute »⁴⁵⁵.

Tenter d'enfermer des identités aussi diverses que multiples dans une seule et même identité en les faisant entrer dans un cadre défini qui annihilerait les différences apparaît cependant comme réducteur si on prend justement en considération cette richesse humaine à laquelle nous venons de faire référence, mais aussi à cause de ce dynamisme présent dans la construction identitaire décrite par Naïm Kattan. Contrairement à ce qu'affirment les défenseurs de l'identité nationale, on peut en effet prendre position et dire qu'il est tout à fait possible d'adhérer à une identité que l'on peut qualifier de « supérieure », et ceci sans pour autant entrer dans une certaine logique d'assimilation désintégrant. En effet, une identité dite « supérieure » est, comme l'explique Alain Finkielkraut, composée de sous-identités, de sous-groupes qui ont certes, décider de se regrouper pour former un « grand tout identitaire », mais qui peuvent malgré tout vivre en bonne harmonie les unes avec

⁴⁵⁴ Naïm Kattan, *Le Désir et le pouvoir*, p. 71 – 72.

⁴⁵⁵ Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 86 – 87.

les autres sans pour autant se dissoudre, sans perdre leurs particularismes ; les Bretons, les Alsaciens, les Corses sont tous Français et se considèrent en tant que tel, adhérant tous à des idéaux communs, aux valeurs de la République qui façonnent, caractérisent l'identité et l'esprit français. Mais il n'en demeure pas moins que cette adhésion n'a en rien effacé leurs identités régionales, n'affectent en rien leurs amours et leurs attachements à leurs traditions, leurs coutumes ou bien leurs parlers régionaux. On constate également à travers cet exemple que l'idée d'appartenance fait parfois fi de l'aspect géographique, qu'elle peut dans certains cas dépasser le cadre des frontières. L'Alliance entre l'Allemagne nazie, l'Italie fasciste et le Japon impérial pendant la Seconde Guerre mondiale est un exemple d'adhésion à une certaine idéologie, certaines « valeurs » communes (racistes et nationalistes) de pays qui n'avaient dans de nombreux domaines aucuns traits culturels, historiques, linguistiques ou religieux en commun. Il y a donc une distinction à faire entre l'identique et l'identification, distinction que l'on retrouve notamment chez Claude Dubar dans *La crise des identités, l'interprétation d'une mutation*⁴⁵⁶ :

« l'identité n'est pas ce qui reste nécessairement *identique* mais le résultat d'une *identification* contingente. C'est le résultat d'une double opération langagière : différenciation et généralisation. La première est celle qui vise à définir la différence, ce qui fait la singularité de quelque chose ou de quelqu'un par rapport à quelqu'un ou à quelque chose d'autre : l'identité c'est la différence. La seconde est celle qui cherche à définir le point commun à une classe d'éléments tous différents d'un même autre : l'identité c'est l'appartenance commune. Ces deux opérations sont à l'origine du *paradoxe* de l'identité : ce qu'il y a d'unique et de partagé »⁴⁵⁷.

Le concept d'identité apparaît comme étant difficilement conceptualisable tout d'abord à cause de la richesse humaine, de la diversité des personnes, chaque individu étant un monde à lui-seul. Même les individus qui, en apparence, se ressemblent « comme deux gouttes d'eau » diffèrent sur certains points tant physiques que psychologiques. On constate que, quel que soit le critère choisi, aucun d'entre eux n'apparaît assez imperméable, assez englobant ou consensuel pour permettre de regrouper au sein d'un même groupe des individus complètement identiques. A cette difficulté s'ajoute cette absence de consensus chez les intellectuels de tout bord qui se sont penchés sur le sujet en vue de parvenir à une définition dans la mesure où les critères utilisés diffèrent en effet en fonction des différents domaines d'étude. Le seul point de convergence qui ressort de ces différentes approches se trouve être l'importance de la présence de l'Autre dans la définition et la construction d'une identité. Une importance que nous avons déjà pu voir précédemment en évoquant la théorie de la « confrontation-confirimation » que l'on retrouve dans la pensée kattanienne.

Malgré ces difficultés, certains doctrinaires identitaires ont tenté de définir et mettre en avant une identité « supérieure » qui aurait vocation au rassemblement. Mais leur démarche semble inutile et inefficace pour les raisons que nous venons d'évoquer, voire violente, tyrannique de par sa tentative de d'absorber les disparités identitaires pour faire entrer les individus dans un cadre défini, rigide et arbitraire. En effet, l'identité, à l'image du langage, se joue des frontières qu'elles soient physiques, symboliques ou abstraites. De plus, comme l'affirme Naïm Kattan, l'identité est tout sauf un concept rigide ; au contraire, nous avons affaire à une abstraction vivante, malléable, changeante, et l'homme joue un rôle essentiel et actif dans la définition et la construction de son identité, mais aussi celle du groupe auquel il appartient.

⁴⁵⁶ Claude Dubar, *La Crise des identités, l'interprétation d'une mutation*, Éditions PUF, 2010, 256 pages.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 3.

Dès lors, comme le suggèrent Claude Dubar ou Nazir Hamad, au lieu de chercher une définition de l'identité sous le prisme de l'identique, ne serait-il pas plus aisé, d'aborder ce concept sous celui de l'identification ? Cette approche apparaît plus en adéquation avec le réel dans la mesure où elle prend en compte la richesse humaine et le caractère vivant de l'identité, mais aussi parce qu'elle est moins contraignante, moins tyrannique. Cette approche soulève néanmoins une autre problématique notable : celle de l'affirmation et de la conservation d'une identité. En effet, même si l'identification semble être la solution la mieux adaptée en vue de comprendre dans tous les sens du terme le phénomène de l'identité, l'absence de définition précise, de repères ancrés peut s'avérer être perturbant pour un individu, surtout si celui est fragile ou fragilisé par son environnement comme nous avons pu l'évoquer précédemment.

2. Difficulté de conservation d'une identité.

Ce qui se cache derrière le débat sur l'identité nationale qui agite ponctuellement la France depuis quelques décennies – surtout en périodes électorales – c'est cette peur qui assaille certaines personnes de voir leur identité, à laquelle ils sont fortement attachés par nostalgie ou pour d'autres raisons, se dissoudre, disparaître dans un « grand tout » dans lequel ils ne reconnaissent pas et/ou dans lequel ils ne se reconnaîtront plus. En effet, comme nous l'avons déjà affirmé, la mondialisation, les progrès techniques et technologiques ont réduit le monde à l'état de village, un état de fait qui ne permet plus de vivre en vase clos. Il n'est désormais plus rare de voir aujourd'hui plusieurs groupes, plusieurs communautés aux identités différentes coexister sur un même territoire, voire dans une même ville. Le problème peut se poser lorsque des groupes aux identités diverses décident, ou sont forcés par la « force des choses », de vivre sur un même territoire, et qu'aucun d'entre eux ne veuille faire un pas vers l'Autre en vivant retranchés sur eux-mêmes, voire, imposent son mode de vie aux autres. Cette attitude ne permet dès lors pas/plus de voir émerger un sentiment d'harmonie entre ces différentes communautés, et donc de voir se réaliser un vivre ensemble de part une mise en compétition des différentes identités.

Alain Finkielkraut, dans son essai *L'Identité malheureuse*, apparaît indirectement comme le porte-parole de ces personnes effrayées par la montée de ce multiculturalisme et de ce communautarisme que l'on a tendance, selon lui, à mettre en avant au détriment des « personnes d'origine française ». Comme nous avons pu le souligner précédemment, le philosophe français est souvent qualifié par ses contradicteurs de réactionnaire, voire, de tenir un discours à caractère raciste de par ses prises de positions. Cependant, en prenant un peu plus de recul, on constate que les arguments et les propos qu'il emploie s'apparentent plus à un plaidoyer en faveur de la défense de cette idée de l'identité française à laquelle il est fortement attaché et qui est remise en question, en partie, par l'arrivée sur le territoire national de populations aux origines diverses et variées dont les cultures sont aux antipodes de la culture française. Raciste dissimulé ? Alain Finkielkraut apparaît plus comme un conservateur, ce qui explique cette pointe de nostalgie que l'on ressent dans son discours, nostalgique d'une époque qui semble toucher à sa fin. Sa prise de position quant aux autres cultures et civilisations confirme notre affirmation ; en effet, on ne retrouve pas dans son essai le moindre propos discriminant vis-à-vis des autres cultures, et on peut même affirmer qu'il y a de la part du philosophe français un certain respect dans la mesure où il se pose même en défenseur de celles-ci en critiquant d'une certaine manière l'universalisme à la française issue des Lumières :

« Nous devons, dit-il, tirer les leçons du XXème siècle en faisant la place à l'altérité. Mais ne sommes-

nous pas nous-mêmes l'autre de l'Autre ? Et cet autre n'a-t-il pas le droit lui aussi d'être et de persévérer dans son être ? L'abandon de la grande ambition des Lumières, qui était de donner au monde entier notre visage, ne doit pas conduire à l'effacement de ce visage »⁴⁵⁸.

Il n'y a cependant pas que cette invasion qui engendre ce sentiment de peur liée à la perte d'identité chez certains de nos concitoyens. Comme nous avons vu au cours de ce chapitre, il existe d'autres facteurs qui mettent à mal l'identité des individus, sapent leurs fondements, et qui, par effet domino, engendre frustration et mal-être, et donc cette peur d'une dissolution du « moi ». Ne serait-ce que cet environnement de plus en plus agressif, de plus en plus violent au niveau psychologique qui attaque l'homme de toutes parts, qui l'étouffe dans l'expression de son être et qui tend à le faire entrer dans un moule. Nous nous retrouvons aujourd'hui dans une société qui nous oblige à taire une partie de ce que nous sommes véritablement sous peine de nous voir marginaliser, et ceci au sein-même de notre groupe d'appartenance. La mondialisation, le conformisme, le consumérisme, le matérialisme sont autant de maux qui maltraitent notre identité en la dénigrant, la rejetant, la reniant. Mais paradoxalement, comme nous l'avons également montré précédemment, nous acceptons ce système tyrannique et nous avons même une certaine propension à le plébisciter dans la mesure où il améliore notre vie. On voit néanmoins poindre un peu partout à travers le monde un mouvement protestataire face à cette tyrannie identitaire, un mouvement qui se veut et se déclare antisystème, et qui prône un certain retour aux sources. Ce retour est d'ailleurs considéré comme nécessaire, voire salutaire pour l'homme et l'humanité :

« L'identité est un nouvel appel à la cohérence, une quête de sens [...] Or l'identité ne concerne pas que les peuples, les cultures et les groupes. Elle s'adresse à l'individu et, dans l'ère de la technologie, tous ceux qui étouffent sous le poids vide du confort et de l'insignifiant s'accrochent à elle comme à un ultime recours au sens »⁴⁵⁹.

Cependant, ce mouvement identitaire apparaît tout aussi violent que l'est le phénomène d'uniformisation qui prédomine actuellement dans le sens où, parfois, on assiste à un véritable virage à 180 degrés, passant d'un extrême à un autre ; alors que la mondialisation et tous ses avatars tendent à niveler les différentes identités sur un seul et même modèle, ce mouvement de retour aux sources tend lui aussi à exclure les individus qui ne correspondraient pas aux critères définis par le groupe. Les deux systèmes sont donc dès lors tout autant étant exclusifs.

Un autre élément qui rend difficile la conservation de notre identité, et qui est, d'une certaine façon, lié à ce phénomène uniformisant, n'est autre que cette hypocrisie régnante entre les individus. Cette hypocrisie, qui trouve son origine en grande partie dans l'existence d'une pression présente à différents niveaux (social, professionnel, culturel, religieux ...), fait que notre « moi véritable » doit en permanence se cacher, se travestir. Cette hypocrisie atteint aujourd'hui un tel niveau que l'on en vient à renier le réel, lui refuser le droit d'exister dans le sens où n'osons même plus nommer les choses. Cette logique de négation de la vérité se traduit par une tendance à faire taire les choses comme l'affirme Naïm Kattan dans son essai *L'Écrivain migrant, essai sur des cités et des hommes*⁴⁶⁰ ; consciemment ou non, la réalité apparaît en effet pour beaucoup comme trop « brutale », une « brutalité » que l'on ne supporte plus, que l'on ne veut plus accepter⁴⁶¹, et

⁴⁵⁸ Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁵⁹ Naïm Kattan, *La Parole et le lieu*, p. 192.

⁴⁶⁰ Naïm Kattan, *L'Écrivain migrant, essai sur des cités et des hommes*, Montréal, Éditions Hurtubise, 2001, 203 pages.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

pour faire face à cela et adoucir ce réel violent, on recourt de plus en plus à un vocabulaire diminué, à des subterfuges, des déviations lexicales pour essayer de cacher cette réalité en ne la nommant pas. Comme si certains mots, une fois prononcés, devenaient insultants. On ne parle désormais plus, par exemple, « d'aveugle » mais de « non-voyant » ou de « personne malvoyante », on ne dit plus « une personne d'origine arabe » mais « personne d'origine nord-africaine », ou encore, le terme « personne âgée » est remplacé par « personne du troisième âge ». Cette substitution de termes permet de ne pas nommer explicitement, crûment la chose désignée. En ne nommant pas la chose, on évite ainsi de prendre conscience de sa réalité, de nier son existence. Ce changement d'attitude vis-à-vis de l'Autre qui se traduit non seulement dans le comportement, les gestes, mais aussi la parole montre comment nous sommes passés de la théorie lacanienne sur la nécessité positive de l'Autre dans la construction et l'affirmation d'une identité à la théorie du masque présente dans la pensée kattanienne, mais également dans l'ouvrage de Daniel Cordonier, *Le Pouvoir du miroir* qui affirment et montrent que cet Autre devenu un déstabilisateur, un contestataire de notre « moi ».

La construction, l'affirmation d'une identité – et la conservation de celle-ci – s'avèrent donc être un véritable combat, une lutte de tous les jours, et ce combat apparaît encore plus difficile, voire plus dangereux pour les personnes qui sont dans une période de leur vie que l'on peut qualifier de « phase transitionnelle » tels les adolescents qui passent de l'enfance à l'âge adulte, ou bien les personnes exilées qui se voient contraints de changer d'environnement, comme l'affirme notamment Claude Dubar :

« Cette sortie de crise, parfois longue et souvent pénible, est aussi *transformation de soi*. Entre l'abandon de *l'ancienne identité*, c'est-à-dire le renoncement à une forme identitaire protectrice, celle qui résulte de la socialisation primaire, et la construction, longue et pénible, d'une *nouvelle identité*, à partir des expériences de la socialisation secondaire, en rupture avec la précédente, il existe un sas, un *no man's land du sens*, un vide, celui où, littéralement, *le je n'est plus rien*. C'est dans cet entre-deux que le sujet risque une chute, une dépression, un suicide, une crise aiguë qui ne pourra être surmontée qu'à la condition que les relations entre l'ancienne et la nouvelle identité (en fait deux configurations différentes de formes identitaires) soient clarifiées »⁴⁶².

Ces catégories de personnes sont en effet plus vulnérables que les autres dans la mesure où elles sont plus facilement influençables, plus malléables étant donné qu'elles ne possèdent pas/plus de repères stables, fixes sur lesquels se reposer. Quoi qu'il en soit, et ceci quel que soit notre niveau de malléabilité, une seule alternative semble s'offrir :

- Subir cette pression extérieure et accepter tant bien que mal la dissolution, au mieux, le travestissement de notre identité (une attitude qui implique également que ceci se fera au détriment de notre bien-être personnel, et même si l'individu s'accommode de cette soumission, elle finira tôt ou tard par déboucher sur un mal-être, une frustration qui aura des conséquences négatives sur l'individu-même et sur son entourage).
- Refuser en bloc cette tyrannie identitaire et décider de la combattre en assumant haut et fort ce que nous sommes (au risque de déboucher sur un potentiel rejet de la part des autres, mais aussi de rentrer dans une logique toute aussi violente en rejetant à notre tour tout ce qui ne rentre pas dans notre schéma identitaire).

⁴⁶² Claude Dubar, *op. cit.*, p. 171 – 172.

Quelle que soit la solution choisie, on constate que la souffrance et la violence seront au rendez-vous. D'où cet appel de la part de Naïm Kattan, et d'autres intellectuels de tous bords, à nous accrocher à notre identité, à en être fier, et ceci quelles que soient les difficultés que nous trouverons sur notre chemin car, dans tous les cas, et en l'état actuel des choses, elles seront présentes. Il existe cependant une autre possibilité moins violente face à cette double problématique environnement-relation avec l'Autre qui consiste en premier lieu à reprendre en main notre vie, et, par extension, modifier les règles du jeu pour imposer les nôtres. Comme l'affirme Daniel Cordonier, nous avons en effet trop tendance aujourd'hui à subir les choses en nous posant en victimes d'un système totalitaire qui écrase tout sur son passage. A l'image de ce qu'affirme Naïm Kattan dans différents ouvrages, l'auteur suisse part du principe que ce n'est pas la société qui façonne l'individu, mais plutôt l'inverse. L'individu joue un rôle actif dans l'édification, mais aussi dans la modification de son « moi ». En acceptant ce principe, cette logique de soumission perdra de sa splendeur, et nous serons *de facto* plus enclin à vouloir changer les choses, à reprendre notre vie en main. L'auteur nous rappelle d'ailleurs que nous sommes véritablement en mesure de le faire, contrairement à cette idée largement répandue qui consiste à dire qu'il faut appartenir à la race des « Puissants » pour pouvoir changer les choses. Pour y arriver, il nous incite donc à oser remettre en question cette logique, ce système en place, notamment en prenant ce qu'il appelle des « bifurcations », c'est-à-dire opter pour des chemins différents de ceux qui sont tout tracés par la société et les Autres, mais aussi, refuser de nous enfermer dans des schémas de pensées et d'actions « préétablis » qui font que nous sommes prévisibles et qui nous rendent aussitôt plus facilement contrôlables⁴⁶³.

Ce changement d'attitude et ce nouveau regard sur notre relation avec le monde peuvent également s'appliquer dans notre relation avec cet Autre perturbateur et contradictoire. En effet, comme nous l'avons déjà indiqué, l'expression de notre « moi » est pénalisée à cause de notre peur de cet Autre que nous considérons comme une menace, une peur qui nous pousse à porter un masque, à travestir notre identité, notre personnalité. Mais dès lors que nous cessons de le considérer comme une menace, l'usage du masque s'en trouvera inutile. Rappelons à nouveau que nous ne pouvons pas échapper à autrui, à moins de vivre en ermite, mais on peut également ajouter que sa présence est nécessaire, car il nous permet de nous construire, de nous affirmer/confirmé dans notre « moi ». En plus d'être nécessaire, cette relation est naturelle dans le sens où dès notre naissance, nous sommes soumis aux influences extérieures, et en premier lieu, celles de nos parents, de nos frères et sœurs, puis par la suite avec les autres membres de la famille en la personne de nos grands-parents, nos oncles et tantes, cousins et cousines. Ils nous transmettent des valeurs, une histoire commune, des coutumes que nous faisons nôtres – ou non en fonction de nos aspirations personnelles –, ils nous aident à grandir, à nous trouver et à nous façonner identitairement parlant, influençant directement ou indirectement nos choix de vie. Par la suite, nous nous émancipons, et nous faisons la rencontre d'autres Autres qui joueront eux aussi un rôle tout aussi important dans l'édification et l'évolution de notre « moi » (professeurs, camarades d'école, patrons, collègues de travail, conjoint ...). Dès lors que cette relation s'avère nécessaire et naturelle pourquoi aller à son encontre ? Pourquoi adopter une position de négation face à une telle évidence qui ne fait que nous handicaper, nous empêche d'avancer sereinement, à visage découvert ? En acceptant cet Autre dans son l'un de ses rôles initiaux et essentiels, et en cessant de le considérer comme une menace, mais plutôt comme une force positive au niveau identitaire, nous n'aurons plus besoin de lutter pour nous affirmer tel que nous sommes.

⁴⁶³ Daniel Cordonier, *op. cit.*, p. 139 – 143.

La conservation d'une identité, à l'image de sa construction, s'avère donc être une lutte de tous les jours. Une lutte qui s'explique par l'existence d'un monde devenu hostile à tout ce qui est différent, mais aussi à cause de cette ambiance de méfiance vis-à-vis d'autrui qui prédomine aujourd'hui dans de nombreuses sociétés. L'Autre est en effet devenu une menace pour notre intégrité identitaire, pour notre bien-être intérieur, un contradicteur qui refuse lui aussi notre différence, car elle lui est gênante. Tout ceci empêche l'individu de pouvoir vivre sereinement, de pouvoir exprimer son « moi » librement sous peine de se voir exclu du groupe, de la société à laquelle il appartient. Face à cette violence identitaire, on constate que, de plus en plus, des personnes adoptent elles aussi une attitude de rejet agressif vis-à-vis de ce diktat des apparences et de négation de la différence.

Pour autant, une autre voie est possible ; comme l'affirme Naïm Kattan, « La puissance du mot peut contrecarrer la cruauté des gestes »⁴⁶⁴. Il n'apparaît pas nécessaire, selon l'intellectuel irakocanadien, mais aussi pour d'autres penseurs, d'user de la force et de la violence en réponse à cette agression. Il s'agirait plutôt de reconsidérer l'importance que nous accordons aux autres et à l'Autre. En effet, nous devons tout d'abord nous rappeler que c'est l'homme qui fait le monde et non l'inverse, et qu'il est aussi le maître de son propre destin. C'est donc à lui seul et par lui seul qu'il peut/pourra (re)prendre sa vie en main, qu'il pourra décider pour lui-même. De plus, comme le rappelle Daniel Cordonnier, chaque individu a en sa possession les moyens de le faire, nul besoin d'appartenir au monde des « Puissants » pour changer le monde. Ensuite, en ce qui concerne notre relation avec l'Autre, le dialogue prôné par Naïm Kattan permettra de reconsidérer autrui comme étant un partenaire plutôt qu'une menace. Ce dialogue sera facilité dès lors que nous aurons compris que l'Autre est une évidence, que l'on ne peut y échapper, et qu'en plus de cela, il est une évidence nécessaire dans la mesure où c'est par lui que le « moi » est possible. Mais c'est aussi grâce à autrui que le « moi », que l'identité peut retrouver son caractère vivant, malléable, ce qu'elle est par essence comme nous l'avons affirmé précédemment. Une fois ces reconsidérations acceptées et appliquées, nous serons en mesure de mettre fin au règne de terreur des apparences, mais aussi à l'usage du masque derrière lequel l'individu étouffe.

Ce débat sur l'affirmation et la conservation d'une identité soulève une autre problématique ; en effet, nous avons affirmé au cours de cette partie que cette controverse suscitée par cette question identitaire est caractérisée par une certaine violence, qu'elle soit présente dans les propos tenus, dans l'idéologie prônée, mais aussi parfois dans les actes. Tant de vies maltraitées, gâchées ou perdues dans une volonté d'imposer une vision des choses, de décréter ce qui est bien ou non, civilisé ou sauvage. Mais si la notion d'identité n'existait pas, ou, du moins, si nous ne lui accordions pas autant d'importance, cela ne faciliterait-il pas les relations humaines ?

⁴⁶⁴ Naïm Kattan, *L'Écrivain migrant, essai sur des cités et des hommes*, p. 84.

3. De l'utilité de l'identité.

« Nous n'est pas le pluriel de Je ».
Emmanuel Levinas in *Entre Nous – Essais sur
le penser-à-l'autre.*

Certains intellectuels de tous bords s'interrogent en effet sur la nécessité d'accorder ou non une telle importance au concept d'identité pour diverses raisons, mais tout d'abord à cause de cette problématique que nous avons soulevée sur l'impossibilité de conceptualisation du phénomène identitaire au vu de la très grande richesse humaine. Mais des voix semblent également se lever surtout pour ce que nous avons évoqué à la fin de la partie précédente à cause des conséquences désastreuses qui peuvent découler d'une philosophie mettant en avant une identité particulière, un groupe aux dépens d'autres. En effet, les crimes commis sous l'Inquisition au nom de la défense du christianisme, la quasi-extinction des populations indiennes du continent américain tant au nord qu'au sud, l'exploitation humaine, la ségrégation mais aussi les meurtres de populations noires surtout dans les États du sud des États-Unis, ou bien encore les différents génocides (arménien, juif, rwandais) sont autant de preuves des répercussions funestes, mortifères engendrées par une idéologie fondée sur la propension à penser qu'une race est supérieure à une autre, ou bien la nécessité de protéger la pureté, le caractère originel d'une identité, de la mettre en avant par rapport aux autres au nom de la civilisation, de la vérité. Nous sommes loin d'une « simple » marginalisation d'un groupe ou de quelques individus, d'une volonté basée sur des préjugés de prendre ses distances par rapport à ces groupes d'individus en raison de leur différence ou de leur refus de rentrer dans le cadre défini par une majorité. Poussée à son paroxysme, une telle philosophie ne peut aboutir, à court ou moyen terme, qu'à des actes criminels, inhumains de la part des tenants et des partisans de ce genre d'idéologie.

Malgré la proximité temporelle avec le dernier conflit mondial qui a coûté la vie à plus de 55 millions de personnes, civils et militaires, dont 9 millions dans des camps d'extermination sous prétexte qu'ils ne correspondaient pas aux critères établis et mis en avant par le pouvoir en place, on constate qu'il existe aujourd'hui dans de nombreux pays des mouvements politico-culturels qui continuent de prôner une idéologie raciste basée sur le sentiment d'une supériorité d'une race sur une autre, d'une nécessité de séparer les groupes humains en vue de conserver la population, la terre, la culture pure de tout élément étranger et corrupteur. Certains partisans de ces partis, groupes ou mouvement affirment que ces atrocités commises ne peuvent se reproduire aujourd'hui, sous prétexte qu'elles appartiennent au passé, qu'il s'agit là d'une attitude d'un autre temps, d'un autre monde, et que l'homme européen, occidental s'est assagi, qu'il ne peut retomber dans de tels travers. Cependant, les exemples rwandais et yougoslave nous rappellent que la distance temporelle et géographique ne sont pas des gages garantissant le fait que nous soyons à l'abri de telles horreurs. Néanmoins, nous continuons dans cette logique de différenciation fondée sur la distinction ethnique, religieuse, culturelle, sociale ...

Cette propension et cette volonté présentes chez l'homme de se distinguer vis-à-vis de l'Autre apparaît cependant, au dire de Maddalena De Carlo dans son essai *L'Interculturel*⁴⁶⁵ comme une attitude tout à fait « naturelle », « normale », voire « universelle ». En se référant aux textes de

⁴⁶⁵ Maddalena De Carlo, *L'Interculturel*, Paris, Clé International, 1998, 119 pages.

l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss⁴⁶⁶, elle explique que pour comprendre le monde dans lequel évolue l'être humain, ce dernier a besoin de simplifier une réalité qui lui apparaît comme étant complexe de par sa diversité en fonction de ses buts, ses besoins ou valeurs en vue de pouvoir la gérer⁴⁶⁷. Tous sans exception, nous continuons, consciemment ou non, de nous positionner par rapport aux autres, séparant le « Je » du « Tu ». Une pratique qui s'applique également encore aujourd'hui à l'échelle nationale, voire internationales, par le biais d'études sociologiques, de recensements par exemple qui se basent sur des critères distinctifs tels l'origine ethnique, la religion, les catégories socio-professionnelles, l'appartenance politique en vue de dresser le portrait humain d'une société. Ces études sont autant menées par des organismes publics que par des organismes privés, et cette pratique s'avère être plutôt répandue et remonte parfois pour certaines nations à une époque assez ancienne⁴⁶⁸. Bien évidemment, cette pratique n'est en aucune mesure identique ou comparable avec la logique nazie, car elle n'a pas de finalité mortifère. L'homme est donc analysé sous toutes ses coutures, sous différents prismes dans le but de le classer. Symbole de cette logique de mesure, de classification, la sociologie, et de manière générale, les sciences sociales, sont devenues les outils de cette philosophie. Même si elles ont pour but de décrire le plus fidèlement une société et son fonctionnement en vue de rendre compte, d'expliquer ou de comprendre un phénomène, et ainsi, apporter une solution si besoin est, elles possèdent, comme nous venons de le dire, cette logique de classification de l'être humain qui peut, paradoxalement, lui être préjudiciable, voire néfaste. D'où une certaine remise en cause par certains intellectuels :

« Mais cette science-là, qui observe, qui analyse, qui compare, est aussi une science qui classe et qui catégorise, les espèces humaines comme les malades mentaux. Et c'est dans ce glissement que les sciences humaines se chargent de menace pour l'être humain au service du contrôle social et deviennent outil de domination »⁴⁶⁹.

En plus d'être un frein, un handicap dans la construction, l'affirmation et l'épanouissement d'une identité, cette logique de segmentation de l'individu présente dans les sciences humaines peut entraîner aussi, si elles sont utilisées à des fins négatives, une séparation et une opposition entre les individus. La sociologie, tout comme les sciences humaines, ne sont en effet pas à l'abri d'une potentielle dérive de par leur aspect subjectif comme l'affirme Charles Wright Mills dans son essai *L'Imagination sociologique* : « tous les sociologues prennent des options morales et politiques, ou s'y réfèrent implicitement »⁴⁷⁰.

Autre fait qui pousse certains intellectuels à remettre en question l'importance du concept d'identité, c'est cette impossibilité naturelle de compartimenter l'homme, l'isoler des autres et ceci quels que soient les moyens utilisés. Symbole de cette séparation recherchée par les identitaires, les frontières, que ces derniers mettent en avant comme étant les garantes d'une préservation du

⁴⁶⁶ Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009) : anthropologue et ethnologue français père de l'anthropologie structurale qui a fortement influencé les sciences humaines. Connue mondialement aussi pour son livre *Tristes tropiques* (1955), il est entré de son vivant en 2008 dans la prestigieuse collection de *La Pléiade*.

⁴⁶⁷ Maddalena De Carlo, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁶⁸ Aux États-Unis, les premiers recensement raciaux datent de 1790, au Canada, depuis 1987, et au Royaume-Uni, ce genre de pratique existe depuis 1991. En France, le recueil de données sur des critères ethniques ou religieux est interdit et punissable par la loi. Le système de recensement français repose sur la distinction entre les individus de nationalités française (par filiation, naturalisation, mariage ...) et ceux qui n'ont pas la nationalité française.

⁴⁶⁹ Alexis Nouss, *La Modernité*, p. 122.

⁴⁷⁰ Charles Wright Mills, *L'Imagination sociologique*, Paris, François Maspero, 1977, p. 79.

pays face aux invasions de toutes natures, semblent avoir perdu d'une certaine façon leur efficacité, et *de facto*, leur mission première. Un fait encore plus vrai aujourd'hui avec le phénomène de globalisation associé aux progrès techniques et technologiques qui a indéniablement contribué à l'accélération des mouvements migratoires. Pour ces mêmes identitaires, un territoire donné ne peut appartenir qu'à un seul peuple. Mais la mondialisation a, quant à elle, contribué à la mise à mal de cette idéologie dans la mesure où il existe aujourd'hui un nombre incommensurable de personnes que l'on pourrait qualifier d'apatrides dans la mesure où elles ne sont pas forcément à « l'endroit où ils devraient être ». Les enfants d'immigrés, mais aussi les enfants de couples mixtes ou bien les enfants adoptés sont l'illustration de cette catégorie de personnes « apatrides ». Toutes ces personnes appartiennent, de par leurs histoires personnelles, mais aussi, pour certaines, de par l'histoire de leur pays, à deux mondes différents. Que faire de ces personnes qui, pour la plupart, n'ont très souvent plus de liens directs avec la terre de leurs ancêtres si ce n'est un lien culturel ou linguistique qui s'effrite souvent avec le temps et la distance ? Quid de leur définition identitaire ? Sont-elles d'ici ou de là-bas ? Est-ce que leur « là-bas » les accepterait quand le « ici » ne veut plus d'eux ?

Il semble donc aujourd'hui impossible de vivre « chacun chez soi » en fonction d'une appartenance culturelle, culturelle ou linguistique, et encore moins en totale autarcie dans ce monde où tous les pays sont désormais interdépendants les uns vis-à-vis des autres. De plus, l'Histoire de l'Humanité a montré à de nombreuses reprises, et dans de nombreux domaines, que les frontières se sont révélées inefficaces dans leur rôle de protection d'un pays face aux différentes invasions de toutes sortes, ont démontré leur porosité contre les influences extérieures, ne serait-ce qu'au niveau linguistique ou bien dans la propagation des idées, des savoirs ou des modes de vie. On peut citer à nouveau cet exemple de l'influence de la langue anglaise, ou bien l'*American way of life*. Autre exemple qui symbolise cette porosité des frontières face aux idées, l'expansion du communisme au début du siècle dernier : à la suite de la Première Guerre mondiale et de la révolution bolchevique en 1917, les Alliés, avec à leurs têtes les États-Unis, décident de constituer un ensemble de pays (Finlande, États baltes, Pologne...) autour de la Russie pour former un « cordon sanitaire » isolant le pays communiste. L'Histoire a montré que cette tentative d'endiguement fut inopérante, le courant communiste se répandant par la suite comme une traînée de poudre (Chine, Viêtnam, Cuba, Corée du Nord, Éthiopie ...).

Sans aller jusqu'à s'interroger et polémiquer sur le bien-fondé des frontières, ne pouvons-nous pas nous interroger sur le concept d'identité en se posant la question de savoir si ce dernier n'apparaît pas comme un concept réducteur, voire liberticide de par son déterminisme comme le sous-entend Naïm Kattan dans son essai *Le Père*⁴⁷¹ en abordant les débats suscités par les travaux de Sigmund Freud :

« La tentation est grande de faire subir à Freud sa propre méthode et de chercher par la psychanalyse à découvrir ses motivations cachées, les fondements de ses choix et aboutir à donner comme origine de la psychanalyse freudienne les propres névroses du fondateur. Ce serait méconnaître la grandeur de l'homme en dépit ou peut-être en raison de ses névroses reconnues ou cachées et ce serait surtout coller à chaque homme, à chacun de ses actes et de ses choix, une motivation qui porte la marque

⁴⁷¹ Naïm Kattan, *Le Père*, Canada, Editions Hurtubise, 1990, 154 pages.

de l'origine. Ce serait sceller tout destin avant qu'il ne se déploie, ce serait le déterminer sans laisser une ouverture sur le hasard, la volonté, autrement dit interdire toute notion de liberté »⁴⁷².

En effet, définir et promouvoir une identité comme étant le modèle de référence, le modèle à suivre, revient, comme nous avons pu le voir précédemment, à enfermer l'individu dans un cadre bien défini. De plus, on peut affirmer que, quel que soit le modèle promu, ce dernier revêt aussitôt une certaine forme de despotisme. Despotisme pour l'individu qui doit, si l'idéologie identitaire est forte, impérativement se fondre dans le moule, mais despotisme pour les autres qui n'appartiennent pas, par refus ou incapacité, à ce modèle avec les conséquences qui en découlent auxquelles nous avons déjà fait référence. Pour les identitaires, l'identité du groupe doit rester pure de toute influence étrangère sous peine de se voir pervertir et/ou de disparaître à terme. Une telle position pose dès lors le problème du caractère vivant de l'identité ; chaque être vivant a besoin d'éléments extérieurs pour pouvoir se nourrir, grandir, se développer, et il en est de même pour les cultures, les civilisations comme l'affirme Naïm Kattan pour qui, cette relation avec les autres est vital, tant dans le renouvellement que dans l'enrichissement. En ce sens, l'exilé apparaît aux yeux de l'intellectuel irako-canadien, comme une nécessité⁴⁷³. Une civilisation ou une culture qui décide de se re(n)fermer sur elle-même dans un souci de conservation auto-protectrice, qui décide de ne pas évoluer en se mesurant à d'autres cultures en vue de préserver « sa pureté originelle » est vouée à plus ou moins court terme à une mort certaine. Ce qui ne sous-entend pas qu'elle doit pour autant s'abandonner au point de se dissoudre dans cette/ces autre(s) culture(s) car le résultat serait le même. D'où le fait que l'écrivain de Montréal qualifie également cette position « d'équilibre instable »⁴⁷⁴.

Mais le concept d'identité n'est pas pour autant superflu, ou complètement inutile comme nous avons déjà pu le voir précédemment en mettant en avant l'importance du passé. Ce passé, qui est fortement lié au concept d'identité dans la mesure où il nous permet de savoir qui nous sommes, d'où nous venons, est un élément nécessaire, voire vital en vue d'accéder à un bien-être, une plénitude qui nous échappe aujourd'hui, tant et si peu qu'on ne le néglige pas. Il nous apporte un certain équilibre dans un environnement parfois violent. Le passé, et par extension, l'identité, c'est l'équilibre de l'individu, sa survie. Se nier, rejeter ses valeurs, ses origines, c'est à terme se perdre comme la jeune Nilly dans le roman d'Eli Amir *Tarnegol Kaparot*, ou bien Madeleine dans *Shavim ve-shavim yoter* de Sami Michael⁴⁷⁵.

L'autre avantage lié à cette notion d'identité, que nous avons également développé au cours de cette thèse, se retrouve également dans la cohésion, la solidarité qu'elle crée entre individus appartenant au même groupe, avantage souligné par les partisans de l'identité. En effet, revendiquer une identité, c'est affirmer son appartenance à un groupe donné, affirmer un lien avec d'autres individus avec lesquels nous avons des ressemblances, des similitudes. Ceci évite donc à l'individu de se sentir seul. Bien évidemment, la contrepartie d'une telle idée sous-entend que cela entraîne *de facto* une notion de tri entre les hommes, et par extension, d'exclusion de certains d'entre eux. Mais pour bon nombre d'identitaires, cette sélection et ce tri, qui se doivent cependant d'être respectueuse de la différence pour certains comme Alain Finkielkraut, s'avèrent doublement nécessaire dans la mesure où la synthèse de cultures diverses amènerait à la disparition de celles-

⁴⁷² *Ibid.*, p. 74 – 75.

⁴⁷³ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 50.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁷⁵ Voir la partie *La négligence du passé*.

ci, mais aussi parce que toutes les cultures, toutes les identités ne se valent pas. Même si cette opinion repose sur la subjectivité, elle n'en est pas moins absurde justement de par cette subjectivité :

« Il n'est nullement coupable de placer une manière de vivre ou de penser au-dessus de toutes les autres et d'éprouver peu d'attraction envers tels ou tels dont le genre de vie, respectable en lui-même, s'éloigne par trop de celui auquel on est traditionnellement attaché. Et Lévi-Strauss de conclure : Cette incommunicabilité relative n'autorise pas à opprimer leurs représentants, mais, maintenue dans ces limites, elle n'a rien de révoltant. Elle peut même représenter le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent, et trouvent dans leur propre fonds les ressources nécessaires à leur renouvellement [...] Si rien ne se perpétue, aucun commencement n'est possible. Et si tout se mélange, non plus. L'ancien et le moderne risquent de sombrer ensemble dans l'océan de l'indifférenciation. Le monde humain et terrestre a besoin de frontières »⁴⁷⁶.

Comme nous l'avons affirmé précédemment, il n'y a pas chez Alain Finkielkraut de revendications de type nationaliste au sens extrémiste. Derrière cette défense de la hiérarchisation des cultures se cache plus une forme de refus de voir s'imposer un certain modèle culturel cosmopolite, syncrétique que l'intellectuel rejette et qui causerait la disparition de cultures, de civilisations, des modèles de société pluriséculaires. Aboutir à une telle logique reviendrait justement, selon le philosophe français, à remettre au goût du jour une politique extrême, fasciste qui n'aurait que la violence comme réponse politique. D'où cette nécessité des frontières humaines (réelle ou virtuelle), et leur maintien, dans le but de préserver ces différences culturelles, des différences nécessaires pour le renouvellement et la créativité des civilisations. Et c'est entre autres ce que reprochent les partisans de l'identité nationale en France et en Europe aujourd'hui aux élites gouvernantes : cette volonté de vouloir inclure, intégrer à tout prix en son sein l'Autre, l'Étranger, et ceci quelle que soit sa provenance, quelle que soit sa culture d'origine. Cette volonté politique, qui fait son apparition en réponse aux horreurs commises durant la Seconde Guerre mondiale dont l'origine était justement cette haine de l'Autre du fait de sa différence, a pour but d'éviter que celles-ci ne se reproduisent. L'intégration de cultures différentes apparaît pour ces gouvernements comme la clé de voûte de la paix sociale, d'un meilleur savoir vivre ensemble. Mais la trop grande ouverture et surtout l'obsession du repentir promues par les différentes autorités européennes représentent pour les identitaires un danger pour l'identité-même du continent dans la mesure où elles se font aux dépens des identités nationales, et aussi sans l'approbation et l'adhésion des peuples. Au dire d'Alain Finkielkraut, nous sommes entrés dans une ère « post-identitaire » dans le sens où, consciemment ou non, les États européens tendent, de par leurs politiques d'intégration, de faire taire, faire disparaître toute notion d'identité en fondant un monde nouveau, une civilisation nouvelle qui oublierait ses origines, ses racines⁴⁷⁷. Présentée ainsi, cette attitude décrite par l'intellectuel français s'apparente à une forme de « tyrannie identitaire » tant pour l'accueillant que pour l'accueilli, et qui est, de surcroît, contre-naturelle, voire dépréciative. En effet, en ce qui concerne l'accueilli, quel que soit l'objectif recherché – intégrer ou assimiler – on touche à son essence même en cherchant à la modifier et en cherchant à la rendre semblable avec ce qu'elle n'est pas à l'origine. Voire, on sous-entend que cette essence est « défectueuse »⁴⁷⁸. Une telle attitude

⁴⁷⁶ Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 132.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁷⁸ Intégrer : verbe qui vient du latin *integrare* signifiant « réparer », « remettre en état ».

Assimiler : verbe qui vient du latin *assimilare* signifiant « rendre semblable ».

d'intégration ou d'assimilation ne mesure pas les conséquences néfastes sur un individu ; si intégrer signifie que l'accueilli doit s'adapter à son nouvel environnement en effectuant des changements au niveau de son être, de son identité originelle, il apparaît inconvenable de parler d'intégration dans le sens où on assiste plutôt à une désintégration identitaire, un reniement de soi car en forçant cet accueilli à effectuer les changements nécessaires en vue de s'insérer dans son nouvel environnement, il n'est plus celui qu'il était au départ. Il en est de même aussi pour l'accueillant dans la mesure où il lui est demandé de faire un effort d'accueil en cherchant à comprendre ce nouvel individu, à l'aider à s'intégrer en s'adaptant à lui. Alain Finkielkraut fait état de cette désintégration identitaire subie par l'accueillant en prenant l'exemple des fêtes de fin d'années dont on cherche à faire taire aujourd'hui le nom⁴⁷⁹. Paradoxalement, comme nous pouvons le voir avec cet exemple, ce sont les « gardiens du temple » qui se chargent de cette désintégration, agissements que le philosophe français qualifie, en reprenant la pensée du philosophe anglais Roger Scruton⁴⁸⁰, de « haine de la maison natale » ou « *oikophobia* ». On en arrive même à des situations « tragi-comiques » dans la mesure où c'est parfois l'accueilli qui, sous divers prétextes comme celui du racisme, refuse de s'intégrer en revendiquant haut et fort ses origines, et impose son identité comme étant représentative du pays d'accueil : « Pour la première fois dans l'histoire de l'immigration, l'accueilli refuse à l'accueillant, quel qu'il soit, la faculté d'incarner le pays d'accueil »⁴⁸¹. L'accueillant se retrouve, se sent dès lors étranger, exilé dans son propre pays, car tout est remis en cause, l'ordre des choses est revu et corrigé par le nouvel arrivant, l'originel étant devenu une tare tandis que l'original lui a subtilisé sa place de référent⁴⁸².

En plus de vouloir dissoudre les identités nationales dans un « grand tout » cosmopolite qui apparaît aux yeux des identitaires comme utopique, cette position occulte, toujours selon ces mêmes identitaires, le problème de coexistence sur un même territoire entre ces différentes cultures. Sans aller jusqu'à cette problématique de synthétisation, de syncrétisme des cultures, nous venons de faire référence au fait que l'accueilli en arrive parfois à se substituer à l'accueillant, une attitude qui tend à soutenir l'idée que l'intégration voulue et promue par une grande partie des élites ne fonctionne pas comme elle le devrait certains individus de cultures étrangères refusant de voir leur identité se dissoudre dans leur nouvel environnement. Renfermés sur elles-mêmes, des pans de communautés s'isolent du reste de la société, refusant de se reconnaître et ne se reconnaissant pas dans un pays qui les a accueillis, ou qui a accueilli leurs ancêtres. Cette posture de recroquevillement sur soi-même, qui peut également traduire une attitude d'autoprotection de la part des accueillis, mais qui amplifie aussi ce sentiment d'étrangeté auquel nous avons déjà fait référence de plus en plus fort chez les autochtones, porte aujourd'hui un nom : le communautarisme. Ce phénomène qui semble prendre de l'ampleur en France depuis quelques décennies peut même devenir, au dire d'Alain Finkielkraut, un danger menaçant la cohésion sociale du pays et le vivre ensemble ; en effet, refuser de faire sien la culture et les valeurs d'un pays qui vous accueille en vivant entre soi, c'est refuser de faire acte de fidélité envers ledit pays, un acte qui peut, potentiellement, amener à une trahison dudit pays d'accueil de la part des nouveaux

⁴⁷⁹ Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 104 – 105.

⁴⁸⁰ Roger Scruton (né en 1944) : philosophe anglais, ses travaux portent essentiellement sur la défense du conservatisme, la religion la politique et la culture. En dehors de sa carrière de philosophe et d'écrivain, Scruton a participé à la création d'universités clandestines et de réseaux éducatifs dans l'Europe centrale sous contrôle soviétique pendant la Guerre froide. Il fut récompensé pour ses efforts dans ce domaine.

⁴⁸¹ Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 123 et 166.

arrivants. Tout ceci tend à prouver l'impossibilité d'un vivre ensemble et pousse Alain Finkielkraut et d'autres partisans de l'identité nationale à affirmer que le modèle français et son modèle d'intégration sont aujourd'hui être en crise⁴⁸³, que nous sommes plus entrés dans une logique de vivre à distance qui n'est pas garante, voire hostile à toute unité, toute cohésion sociale⁴⁸⁴.

Si comme le philosophe français Emmanuel Levinas nous partons du principe que le « Nous » n'est pas le pluriel du « Je », nous sommes en droit de nous interroger sur l'intérêt de telles polémiques relatives à la question de l'identité nationale, et de manière générale, de la notion d'identité. Au nom de quoi devrions-nous nous torturer dans une quête d'un idéal identitaire qui, en plus d'être difficilement définissable du fait de cette richesse en termes d'identités, semble apporter plus de malheur que de bien-être à l'être humain ? Comme nous avons pu le voir, il s'agit pourtant d'un mécanisme humain tout à fait naturel qui permet à l'homme de l'aider dans sa compréhension du réel. Mais selon certains intellectuels comme Alexis Nouss ou bien la sociologue et anthropologue française Nicole Lapierre⁴⁸⁵, nous devrions mettre un terme à cette attitude de « classification » des individus en fonction de ce qu'ils sont, car l'identité est un « périlleux mirage »⁴⁸⁶ qui peut déboucher à terme sur une haine de l'Autre et de sa différence, mais aussi parce qu'elle est un frein à l'épanouissement, au bonheur personnel et à l'enrichissement culturel.

On peut accepter cependant cette attitude naturelle si celle-ci garde une posture respectueuse de la différence ; l'appréciation de telle ou telle civilisation ou culture repose en effet sur une grande part de subjectivité, et ne peut donc être imposée, mais on ne peut néanmoins nier leur caractère légitime en termes d'existence. De plus, la protection des différents modèles de civilisation, et par extension, de ces différentes identités, permet de contribuer à la lutte de ce mouvement globalisant qui tend tyranniquement à faire entrer l'homme dans un moule de conformisme en lui faisant oublier ce qu'il est originellement. C'est aussi pour cela que selon Alain Finkielkraut et tous les partisans de la défense de l'identité nationale, les cultures, les identités doivent garder leurs distances physiques, ne pas se mélanger. Forcer les différentes communautés d'hommes à vivre ensemble et se mêler les unes aux autres au point de voir émerger un syncrétisme culturel, et ceci malgré les antagonismes culturels existants, est, avant tout, impossible et « utopique » dans la mesure où il existe des fossés que l'on peut difficilement combler. De plus, cette cohabitation, promue par certaines élites, crée des situations « ubuesques », voire « dangereuses » (*oikophobie*, marginalisation de l'accueillant par l'accueilli, mise en danger de la cohésion sociale et de l'unité du pays). La défense du concept d'identité (nationale) apparaît donc comme cruciale dans la protection et la sauvegarde d'une civilisation, d'un mode de vie et d'un modèle social. Enfin, l'identité s'avère plus que nécessaire, utile car, en plus d'aider l'homme dans son cheminement personnel dans ce monde où on cherche à faire disparaître les repères, elle est créatrice de solidarité entre les hommes qui s'associent plus naturellement avec ce qui leur ressemble. Cependant, pour Naïm Kattan, la différence identitaire et la cohabitation entre différentes cultures ne sont pas

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁸⁵ Nicole Lapierre (née en 1947) : lauréate du prix Médicis essai pour *Sauve qui peut* en 2015, elle entre au CNRS en 1977 où elle étudie le phénomène de vieillissement sous la direction de Edgar Morin et Roland Barthes. Au début des années 80, elle s'oriente vers les questions d'identités et de transmissions intergénérationnelles en abordant des thèmes tels que la mémoire juive après le génocide, le croisement entre mémoire juive et noire ou la figure de l'étranger. Depuis 1990, elle est codirectrice de la revue *Communications* avec Edgar Morin, et dirige également une collection d'ouvrages en sciences humaines intitulée *Un Ordre d'idées* (Editions Stock).

⁴⁸⁶ Nicole Lapierre, *Pensons ailleurs*, Paris, Editions Stock, 2004, 306 pages.

sources de problèmes dès lors qu'il existe un véritable respect mutuel, mais aussi à partir du moment où l'on est honnête avec soi-même et les autres, et que l'on s'accepte soi-même, fièrement, tel que nous sommes comme il en a fait l'expérience : « Et, dès le départ, j'ai dit qui j'étais. J'ai gardé mon nom et, ainsi, les choses étaient parfaitement claires. Ils n'avaient pas peur de moi, ils ne me suspectaient de rien »⁴⁸⁷. Une fois les suspicions disparues et l'instauration d'un climat de confiance, la différence n'apparaît plus comme étant problématique. La voie vers l'Autre est ouverte, assurée, et le vivre ensemble source d'enrichissement pour tous devient possible.

b) L'exil et la notion de passage dans la pensée kattanienne.

« L'homme contemporain est un nomade sans ancêtres,
sans postérité et sans pays.
Malgré la fiction consolante de la nationalité,
nous sommes tous des personnes déplacées »⁴⁸⁸.

La problématique de l'identité est donc fortement liée à la confrontation d'un individu avec un Autre qui ne fait pas partie de son groupe d'appartenance. Or, cette confrontation, qu'elle soit directe ou indirecte, est aujourd'hui de plus en plus fréquente de par la modernisation et la démocratisation des moyens de communications et d'informations, mais aussi de par l'accélération des mouvements migratoires légaux ou illégaux, qui font que l'Autre, l'Étranger fait désormais partie du paysage. Cette présence plus visible de cet Autre, qui génère ces débats sur l'identité nationale auxquels nous avons fait référence dans ce chapitre, montre que les thématiques d'identité et d'exil semblent désormais de nos jours indissociables. Une association que l'on retrouve également dans la pensée kattanienne à travers l'approche de la relation entre la terre et l'identité comme nous le verrons par la suite. Mais force est de constater que l'exil lui aussi fait partie des thèmes importants de la littérature kattanienne. Une importance qui peut s'expliquer en grande partie de par l'expérience personnelle de la condition d'exilé qu'en a fait Naïm Kattan qui est passé de l'Orient à « l'extrême Occident », et de par l'Histoire contemporaine des Juifs irakiens ; en effet, comme nous avons pu déjà le mentionner au cours de cette thèse, l'intellectuel irako-canadien a quasiment toujours connu l'exil, et ceci à un âge relativement jeune. Contrairement à sa famille et aux membres de la communauté juive d'Irak, son choix de vivre en déraciné fait suite à une décision mûrement réfléchie, et c'est aussi par choix qu'il a décidé de se maintenir dans cette situation malgré les difficultés qui lui sont inhérentes ; il aurait pu effectivement décider d'émigrer en Israël à la fin de ses études en France et rejoindre sa famille, retournant par la même occasion sur la terre de ses ancêtres, la terre historique du peuple juif. Au contraire, il décida de s'installer définitivement au Canada pour devenir un citoyen canadien à part entière, et a passé une grande partie de sa vie à voyager à travers le monde. Citoyenneté dont il est aujourd'hui fier, ce qui ne l'a pas conduit pour autant à se renier, ni renier ses origines juives et irakiennes. C'est donc en parfait connaisseur que l'homme de lettres irako-canadien aborde ce thème à travers ses écrits. Mais comme pour des thèmes que nous avons déjà abordés (la relation au temps ou à la parole), cette importance de l'exil dans la littérature kattanienne s'explique aussi à travers le prisme de l'histoire du peuple juif et celui du judaïsme.

⁴⁸⁷ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁸⁸ Introduction du roman *Reading the Time* (1968) de Kildare Dobbs.

I) La notion d'exil et de passage à travers l'Histoire du peuple juif et du judaïsme.

« Enfant d'Aram, mon père était errant »⁴⁸⁹.

Avant d'aborder en profondeur cette thématique de l'exil à travers le prisme de l'Histoire du peuple juif et du judaïsme, il est intéressant de mettre en avant une remarque d'ordre étymologique ; en effet, en hébreu, le terme *ivri*, qui a pour traduction française le mot « hébreu », a la même racine, le même trilitère que le verbe '*avar* qui donne le sens de « passage ». Les Hébreux seraient donc, par extension et en jouant sur ces deux notions, le peuple du passage, le peuple qui passe. Mais ce lien entre le peuple juif et cette idée de mouvement ne s'arrête pas à un simple parallèle linguistique. En effet, en lisant la Torah et les différents récits historiques sur le peuple des Hébreux, toute l'Histoire des Juifs repose sur cette idée de mouvement, d'errance, d'exil voulu ou non. A commencer par le mythe fondateur juif que l'on retrouve en la personne du patriarche Abraham. Avram⁴⁹⁰ quitta sa Mésopotamie natale pour venir s'installer sur les terres du futur royaume d'Israël après en avoir reçu l'ordre de Dieu. Ce Dieu n'avait pas uniquement ordonné à Avram de partir, Il lui a aussi donné cette terre. Une fois arrivé sur cette terre promise, Avram y commença une vie pastorale, errant avec ses troupeaux et y construisit des autels à la gloire de Dieu dans les régions montagneuses au centre du pays. Progressivement, la famille d'Avram, devenu entre-temps Abraham, acquit des terres comme la grotte de Makpéla⁴⁹¹, près d'Hébron, grotte dans laquelle il sera enterré, ainsi que son épouse Sara. Ses descendants (Isaac, Jacob, Joseph) conservèrent ce mode de vie pastoral, d'errance jusqu'au départ et l'installation de Joseph et de l'ensemble de son peuple en Égypte. Un départ causé par la famine qui sévissait dans le pays de Canaan. La vie sur le territoire égyptien se transforma rapidement en asservissement pour le peuple juif qui devra attendre quelques siècles avant de prendre le chemin du retour, sous le commandement de Moïse, victorieux dans son bras de fer avec Pharaon. Mais ce retour ne sera pas aussi simple dans la mesure où les Juifs erreront dans le désert durant quarante ans selon les textes de la Torah⁴⁹². Arrivés au pays de Canaan, les Hébreux (re)prirent possession de la terre promise à Abraham par la force pour y fonder le royaume d'Israël. Mais l'expérience de l'exil et de l'errance ne prit pas fin pour autant ; comme nous l'avons déjà mentionné dans cette thèse, une grande partie de peuple d'Israël sera contraint à la déportation et à la vie en exil à Babylone⁴⁹³. Environ cinq siècles après l'autorisation accordée au peuple juif de retourner sur leurs terres, débuta une période d'occupation par l'empire romain qui sera elle aussi ponctuée de vagues de déportation massive de populations juives. Une politique de déportation qui démarra dès le début de l'occupation en -63. Une autre vague d'expulsion massive toucha les populations juives d'Israël environ un siècle après ce premier épisode : en 66 une révolte contre l'occupant romain éclata à nouveau en Israël, et ce n'est qu'en 70, après plusieurs mois de siège, que Titus (39 – 81) reprit la ville de Jérusalem qui fut rasée. Son temple fut quant à lui incendié et détruit. En représailles, le fils de l'empereur

⁴⁸⁹ Deutéronome, XXVI, 5.

⁴⁹⁰ Avram : nom originel du patriarche Abraham. Son nom changera suite à l'alliance qu'il fera avec Dieu. Il en sera de même pour son épouse dont le nom sera changé en Sarah à la place de Sarai.

⁴⁹¹ Grotte de Makpéla : aussi appelée Tombeau des Patriarches dans laquelle sont enterrés aussi le fils d'Abraham, Isaac, et son épouse Rébecca, et leur fils, Jacob, lui aussi accompagné de son épouse Léa.

⁴⁹² Nombres, XIV, 34.

⁴⁹³ Voir la partie intitulée *De l'enfance irakienne vers le grand froid canadien* dans le premier chapitre.

Vespasien (9 – 79) décida également de déporter massivement les Juifs qui furent vendus comme esclave. Le dernier épisode d'expulsion massive que connu le peuple juif sous l'occupation romaine aura lieu en 135, une déportation qui fait suite à la révolte de Bar Kokhba ; le soulèvement des Juifs fit suite à des mesures prises par l'empereur Hadrien (76 – 138), et notamment la décision de construire un temple dédié à Jupiter Capitolin en lieu et place de l'ancien temple juif détruit lors de la précédente révolte, ainsi que la décision d'interdire la circoncision au début des années 130. Durant deux ans, la Judée redevint indépendante, et les troupes romaines essuyèrent de nombreuses pertes et défaites face à la résistance juive. Mais en 135, la ville de Jérusalem fut reprise. Hadrien décida de faire raser la ville, et en interdit l'accès, ainsi qu'une grande partie de la Judée, à tous les Juifs. Il décida également de déporter de nombreux Juifs de la région qui fut renommée Syrie-Palestine. Débuta dès lors pour les Juifs une longue période de séparation de leurs terres, de la terre promise par Dieu à son peuple.

Cette nouvelle période de l'Histoire du peuple juif fut elle aussi ponctuée de nombreux nouveaux épisodes d'expulsions ou d'interdictions de présence pour beaucoup de communautés juives à travers le monde : en Angleterre (1290), en Espagne et en Sicile (1492), au Portugal (1496), à Rome (1569, 1593), en Allemagne (1348, 1510, 1551), en Autriche (1421, 1698), en Lituanie (1445, 1495), en Pologne (1159, 1494), au Brésil (1654), ou encore en France où les édits d'expulsions des Juifs furent nombreux (553, 633, 1182, 1254, 1322, 1394). Leur situation s'améliora en Europe, surtout au XIX^{ème} siècle, avec l'obtention de leur émancipation dans de nombreux pays. Le premier à leur octroyer ce droit d'émancipation fut la France en 1791. Mais cette amélioration pris du temps à se généraliser (la Russie et la Roumanie n'accordèrent ce droit que tardivement – respectivement 1917 et 1923), et n'empêcha pas la montée de l'antisémitisme. La création de l'État d'Israël entraîna une nouvelle vague d'expulsions ou de départs en masse des pays arabes hostiles à la création du jeune État : Irak (1948 – 1951), Égypte (1956), Libye (1949 – 1951), Liban (1962 – 1980), Algérie (1962) ...

On constate que la création de l'État d'Israël ne mit cependant pas fin à l'existence des différentes diasporas juives à travers le monde puisqu'on compte encore aujourd'hui de fortes communautés juives dans de nombreux pays à travers le monde⁴⁹⁴, et ceci malgré les différentes opérations de rapatriement de communautés comme au Yémen (1949) ou en Éthiopie (années 80 et 90), ou les exhortations de différents hommes politiques israéliens adressées aux communautés diasporiques pour un retour au pays. Cette situation ne permet pas de dire que les Juifs en ont véritablement fini avec l'exil.

L'exil fait donc véritablement partie de l'Histoire du peuple juif, un lien particulier qu'il a cherché à conserver d'une certaine façon dans sa tradition, dans sa pensée. En effet, on peut avant toute chose rappeler que certains épisodes de déportations que nous venons d'évoquer sont mentionnés, décrits plus ou moins longuement dans la Torah⁴⁹⁵. L'inscription dans le marbre de ces événements tragiques auxquels a dû faire face le peuple d'Israël semble s'apparenter à première vue à une sorte de métaphysique, de culte de l'exil. Un culte renforcé par la présence de nombreux

⁴⁹⁴ En 2013, le North America Jewish Data Bank a publié des statistiques sur les communautés juives vivant en dehors d'Israël : États-Unis : 5 275 000, France : 470 000, Canada : 375 000, Argentine : 181 000, Brésil : 107 000 ... Environ 57% des Juifs vivaient en 2013 en dehors de l'État d'Israël. Ce chiffre monte à 67% en fonction des critères pris pour juger de la judéité d'une personne.

⁴⁹⁵ En ce qui concerne la période égyptienne et l'exode dans le désert, on peut se référer au Livre de *l'Exode*. Pour ce qui est de l'exil à Babylone, on peut se référer, entres autres, à *2 Rois*, *2 Chroniques*, aux livres des *Lamentations*, *Esdras*, *Néhémie*, *Jérémie* ou *Ézéchiel*.

personnages dans les Saintes Écritures qui, par leur histoire, rappellent, symbolisent cette situation d'exil, de fuite, d'errance, qu'elle fut choisie ou non, qu'elle fut brève ou non :

- Comme nous l'avons dit, Abraham apparaît comme celui qui représente incontestablement le plus la figure du migrant, de l'exilé dans la religion et la pensée juive. Un personnage qui occupe aussi une place non-négligeable dans la pensée kattanienne, en tout cas sur cette question de l'exil ; Naïm Kattan, qui le qualifie de « père des migrants »⁴⁹⁶, écrira d'ailleurs une nouvelle dans son essai *Le Père*, en imaginant un retour d'Abraham en Irak. Dans cette nouvelle, le grand patriarche juif ne se reconnaîtra pas/plus, et ne reconnaîtra pas non plus son pays natal, une situation qui est, selon Kattan, le cas de beaucoup de migrants.
- Jacob rappelle quant à lui doublement l'exil ; tout d'abord par l'adoption, comme son aïeul, d'une vie pastorale nomade, mais aussi et surtout en raison de sa fuite du clan familial. En effet, Jacob fuira chez son oncle Laban à Haran pour échapper au courroux de son frère Esaü qui voulait le tuer suite à la perte du droit d'aînesse qui lui revenait de droit et qu'il perdit suite à une ruse de sa propre mère⁴⁹⁷. Jacob rentrera chez lui après un exil de vingt ans, et se réconciliera avec son frère⁴⁹⁸. Cet épisode biblique trouve aussi sa place dans la littérature kattanienne notamment à travers le roman *Le Gardien de mon frère*.
- Joseph et Moïse représentent respectivement le début et la fin de la première grande période d'exil du peuple juif en Égypte.
- On peut également citer les personnages d'Adam et Ève qui furent, selon les textes saints, les premiers à connaître l'exil en se faisant chasser du Jardin d'Éden après avoir désobéi à Dieu⁴⁹⁹.
- On peut enfin citer le prophète Jonas qui avait reçu pour mission de la part de Dieu de se rendre à Ninive afin d'y prêcher la sainte parole, et inviter les habitants au repentir. Mais ce dernier prit peur et décida de s'exiler volontairement en prenant la fuite pour échapper à sa mission. Il sera avalé par une baleine, et c'est dans le ventre de la baleine qu'il se repentira de son geste. La baleine le recracha et Jonas finit par accomplir sa mission divine⁵⁰⁰.

Cette redondance de situation mettant en scène des personnages exilés dans le judaïsme renforce ce sentiment du culte de l'exil, ou du moins, tend à montrer que l'exil revêt un caractère tout particulier dans la tradition juive. Une présence relativement importante qui peut aussi être comprise comme un rappel fait au peuple hébreu pour que celui-ci n'oublie pas toutes les souffrances liées à la situation exilique dans laquelle il a été plongé plusieurs fois. Ce rappel peut être vu comme une leçon d'humanisme ; en effet, le peuple juif a connu les affres de l'exil, et il en connaît *de facto* les difficultés. C'est pour cette raison que Naïm Kattan estime que les Juifs se doivent d'être respectueux des autres êtres humains, et en particulier, des étrangers : « Il faut aimer l'étranger parce qu'on a été étranger en Égypte, il faut soumettre l'étranger à la même loi que le Juif, le membre de la communauté »⁵⁰¹. Mais il ne s'agit pas là pour autant d'un culte de souffrance ou d'une volonté de rappeler sans cesse aux croyants la présence de cette épée de Damoclès qui pèse

⁴⁹⁶ Naïm Kattan, *Idoles et images*, p. 17.

⁴⁹⁷ *Genèse*, XXVII.

⁴⁹⁸ *Genèse*, XXXIII.

⁴⁹⁹ *Genèse*, III.

⁵⁰⁰ *Jonas*.

⁵⁰¹ Naïm Kattan, *La Réconciliation à la rencontre de l'autre*, p. 109.

au-dessus de leurs têtes en cas d'entorse avec le divin. Il est vrai en effet que dans la tradition juive, l'exil survient sur injonction divine en réaction au non-respect des lois prescrites par Dieu par le peuple de l'Alliance, et apparaît aux premiers abords donc comme étant une punition. Cependant, l'exil ne doit pas être vécu, considéré nécessairement comme un événement purement négatif émanant de la colère divine ; en se référant à certains personnages bibliques que nous venons de citer, l'exil apparaît parfois nécessaire pour la transmission du message divin ; Abraham se verra contraint de partir, prouvant ainsi sa soumission à Dieu, pour pouvoir recevoir la parole divine, tout comme la fuite de Jonas, et surtout son séjour dans le ventre de la baleine, lui aura permis de raffermir sa foi et de répondre favorablement à l'appel de Dieu. Un constat que l'on retrouve d'ailleurs dans d'autres religions comme le souligne Naïm Kattan en prenant l'exemple du prophète Mohammed en y ajoutant également que l'exil est souvent synonyme de renouveau⁵⁰². Une idée de renouveau que l'on retrouve aussi à travers l'affirmation de Philippe Haddad qui montre que la condition d'exilé permet de mettre en lumière chez certaines personnes des ressources personnelles insoupçonnées, ressources qui n'auraient peut-être jamais vu le jour sans une telle confrontation face à la difficulté, et ainsi d'en faire d'une certaine façon des personnes nouvelles :

« La Torah donne ici une grande leçon de vie ; par les efforts d'adaptation requis par le changement, les facultés intellectuelles, émotionnelles, psychologiques sont mises en branle, elles stimulent l'invention et accentuent l'originalité ; hors de ce cadre nouveau, ces facultés seraient sans doute restées virtuelles. En fait l'obstacle engendre le dépassement de soi »⁵⁰³.

L'exil possède cet avantage de permettre à l'homme de s'élever en le repoussant dans ses retranchements, situation qui l'oblige à se surpasser pour (sur)vivre. Une élévation qui apparaît double au regard de l'analyse faite par les Sages de la Torah : « Le Saint, béni soit-Il, ne confère de grandeur à l'homme qu'après l'avoir éprouvé dans les petites choses de la vie »⁵⁰⁴. L'exil est considéré également comme une mise à l'épreuve du peuple juif par Dieu qui, s'il réussit ce test, sortira grandi de cette épreuve, et se verra comblé des grâces de Dieu.

La religion juive tend également à relativiser l'aspect négatif de cet état de fait, ne serait-ce que par le rapport qu'elle entretient avec l'espace. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la dimension spatiale n'est pas considérée comme une priorité dans la pensée juive. La priorisation de la temporalité sur le spatial s'explique aussi dans la pensée juive du fait que la terre ne peut et ne pourra jamais être possédée. La terre est une possession divine comme l'affirme, entre autres, le verset suivant : « De David. Psaume. A l'Éternel appartient la terre et ce qu'elle renferme, le globe et ceux qui l'habitent »⁵⁰⁵. Naïm Kattan revient sur cette idée présente dans la Torah de propriété divine en ce qui concerne la terre en affirmant que la terre est un don de Dieu à l'ensemble de ses créatures, une affirmation qui rejette entre autres toute idée d'un statut d'étranger pour l'homme⁵⁰⁶. Seul le temps importe, et c'est dans le temps que l'homme doit chercher la survie. Pas dans l'espace. Le croyant juif se doit donc d'une certaine façon d'accepter cette condition, même

⁵⁰² Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 62.

⁵⁰³ Philippe Haddad, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁰⁴ *Exode Rabba* 2.

Ce midrash fait référence aux difficultés et aux turpitudes auxquelles ont dû faire face le peuple juif durant leur séjour en Égypte, et les difficiles conditions dans lesquelles s'est déroulée leur trajectoire depuis la sortie du pays jusqu'à l'arrivée dans le pays de Canaan.

⁵⁰⁵ *Psaumes*, XXIV, 1.

⁵⁰⁶ Naïm Kattan, *Idoles et images*, p. 46.

si elle lui apparaît difficile par moments, que la nostalgie devient trop lourde à supporter. Le croyant est néanmoins invité à ne pas oublier la promesse divine d'un rassemblement sur la terre sacrée d'Israël de l'ensemble des communautés juives dispersées à travers le monde que le prophète Ézéchiël énonce dans son livre :

« Ainsi parle le Seigneur Dieu : Voici, je vais prendre les enfants d'Israël d'entre les nations où ils sont allés, je les rassemblerai de toutes parts et je les conduirai sur leur territoire. Je les constituerai en nation unie dans le pays, sur les montagnes d'Israël ; un seul roi sera le roi d'eux tous : ils ne formeront plus une nation double et ils ne seront plus, plus jamais, fractionnés en deux royaumes »⁵⁰⁷.

Le peuple juif est donc appelé à ne jamais perdre espoir en un retour sur la terre promise à Abraham. C'est tout le sens de cet adage qui prend la forme d'une promesse que les croyants se lancent mutuellement lors de la clôture des célébrations de la fête de Pessah : « L'an prochain à Jérusalem ». L'exil est, et se doit donc d'être vécu par les Juifs comme un état passager, un état dont ils doivent s'accommoder en perpétuant la vie, en continuant de vivre le plus naturellement possible, ce que firent les Juifs déportés à Babylone⁵⁰⁸. C'est d'ailleurs cette attitude qui sera favorisée, encouragée par certains prophètes comme Ézéchiël qui réorganisa la vie religieuse de la communauté juive à Babylone, et qui lui fit comprendre qu'il fallait vivre « dans le temps, non pas hors de l'espace, mais indépendamment de tout espace »⁵⁰⁹. On pense également au prophète Jérémie que Naïm Kattan cite également dans son ouvrage *Idoles et images* en faisant référence au verset biblique suivant :

« Ainsi parle l'Éternel-Cebaot, Dieu d'Israël, à tous les exilés que j'ai déportés de Jérusalem à Babylone : Bâissez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits. Épousez des femmes et mettez au monde fils et filles ; donnez des femmes à vos fils, des maris à vos filles, afin qu'elles aient des enfants. Multipliez-vous là-bas et ne diminuez pas en nombre. Travaillez enfin à la prospérité de la ville où je vous ai relégués et implorez Dieu en sa faveur ; car sa prospérité est le gage de votre prospérité. »⁵¹⁰.

Le judaïsme, par la voix de ses prophètes, exhorte la communauté juive vivant en diaspora à se réorganiser face aux changements auxquels elle doit faire face avec la disparition du royaume d'Israël, à se prendre en main et à perpétuer la vie, une exhortation qui cache aussi une peur de l'assimilation et de l'aliénation.

On remarque également dans les versets que nous venons de citer l'incitation divine au respect et à la bonne entente avec les gouvernants et les populations autochtones. Comme le rappelle Naïm Kattan, le prophète Jérémie va même jusqu'à appeler la communauté juive en exil à prier en faveur du pays dans lequel elle se trouve. Une attitude *a priori* surprenante que l'intellectuel irako-canadien ne considère pas comme étant contradictoire avec le lien particulier qui uni le croyant juif avec la ville de Jérusalem, et qui relève aussi d'un certain pragmatisme :

« Le prophète Jérémie invite les Juifs qui vivent dans divers pays de prier pour le bien-être du pays où ils se trouvent, de demander à Dieu de leur accorder la prospérité car leur vie et leur bien-être en dépendent. Cela ne contredit pas l'invocation de Jérusalem et la promesse solennelle de ne pas

⁵⁰⁷ Ézéchiël, XXXVII, 21 – 22.

⁵⁰⁸ Naïm Kattan, *Idoles et images*, p. 19.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ Jérémie, XXIX, 4 – 7.

l'oublier »⁵¹¹.

La terre perd donc, d'une certaine façon, son caractère sacro-saint dans le judaïsme dans la mesure où, n'étant plus accessible de par la situation politique du peuple juif, elle est reléguée au second plan. La (sur)vie des Juifs, et surtout la survie de la pratique religieuse, deviennent dès lors prioritaires. Une attitude cautionnée par Naïm Kattan qui la généralise à l'ensemble des personnes vivant une situation d'exilés : « Les plus conscients de leur désespoir et les moins résignés ont mis le cap sur l'ailleurs. Partir, aller n'importe où, puisque, sur place, il n'y a que la mort »⁵¹². De plus, pour l'écrivain de Montréal, le véritable exil ne réside pas dans la séparation de la terre maternelle, mais plutôt dans l'éloignement de Dieu :

« L'exil n'est pas celui de l'éloignement d'un territoire, mais celui de se trouver, d'être ailleurs où la demeure de Dieu peut se trouver. L'oublier c'est se condamner à l'exil par rapport à la présence. Le réel s'inscrit dans le lieu où l'on mène une vie au quotidien parmi les autres qui peuvent être des personnes d'autres convictions »⁵¹³.

Bien évidemment, la terre d'origine, et dans ce cas-ci, la terre sacrée d'Israël ne doit pas être oubliée. Elle ne doit cependant pas devenir une obsession qui s'apparenterait à une forme d'adoration aveugle et qui empêcherait l'homme d'avancer, de vivre, et qui causerait, directement ou indirectement, la mort de celui-ci. La vie doit suivre son cours, et ceci quel que soit l'endroit où l'on se trouve. Dans sa volonté de ne jamais rompre son lien avec la terre sacrée d'Israël, le croyant juif tend à oublier que ce n'est pas la terre d'Israël qui lui a été offerte. Ou plus exactement, pas seulement. En effet, au moment de la Création, Dieu n'a pas offert à l'Homme uniquement une portion territoriale limitée. C'est l'ensemble de la terre, et tout ce qui s'y trouve qui lui a été donné, et c'est en tant que propriétaire temporaire qu'il se vit ordonné par le divin de jouir de la totalité de la Création dans le respect bien évidemment des prescriptions divines⁵¹⁴.

L'Histoire montre que le phénomène d'exil, bien plus souvent subi que choisi, est un état de fait qui semble coller à la peau du peuple juif tant il l'a connu à travers les siècles. Une particularité qui est fortement présente dans la tradition juive et qui occupe une place relativement importante dans la liturgie juive, que ce soit directement à travers le rappel des différents épisodes exiliques ou bien indirectement par le biais de la vie de certains personnages bibliques. Une telle place tendrait à faire penser qu'il existe dans le judaïsme une sorte de culte de l'exil, un culte de la souffrance dans cette volonté de ne pas oublier ces périodes difficiles pour le peuple juif, voire un rappel de la puissance divine qui peut autant être bienfaisante envers le croyant que vengeresse en cas de désobéissance, de rébellion. Cependant, comme le rappellent les Sages de la Torah, l'exil doit parfois être considéré comme un événement positif, et ceci pour plusieurs raisons ; tout d'abord, parce qu'il peut s'avérer être un passage nécessaire dans la transmission du message divin, une étape dans la réalisation des desseins divins. Étape nécessaire dans le domaine religieux, elle est également bénéfique à l'homme, voire doublement bénéfique dans la mesure où c'est au cours

⁵¹¹ Naïm Kattan, *Judaïsme : exil, déplacement* (article paru sur le site *covenant*), Volume 3, issue 1, août 2009. http://www.covenant.idc.ac.il/en/vol3/issue1/Naim_Kattan.html

⁵¹² Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 32.

⁵¹³ Naïm Kattan, *Judaïsme : exil, déplacement* (article paru sur le site *covenant*), Volume 3, issue 1, août 2009. http://www.covenant.idc.ac.il/en/vol3/issue1/Naim_Kattan.html

⁵¹⁴ *Genèse*, I, 27 – 28.

d'une telle épreuve, acculé face aux difficultés, que ce dernier peut trouver les moyens de se transcender, de révéler des forces insoupçonnées qui seraient certainement restées cachées dans un environnement plus favorable. De plus, comme le rappellent les Sages, si cet homme reste soumis, respectueux des prescriptions divines, celui sera comblé des bienfaits de Dieu. Enfin, derrière ce rappel des épisodes exiliques subis par le peuple juif se dissimule un message à caractère humaniste ; en faisant l'expérience de la souffrance, le Juif est appelé au respect de la vie et de l'être humain, qu'il soit d'ici ou d'ailleurs.

Mais ce que l'on peut retenir aussi de cette importance de l'exil dans la pensée et la tradition juive, et que Naïm Kattan met lui aussi en avant à travers ses ouvrages comme nous allons le voir par la suite, c'est cette recherche d'une forme de désacralisation de la terre, ce rejet de toute forme d'adoration de la terre de la part du fidèle qui (se) doit (de) privilégier la vie et la survivance du culte malgré cet éloignement de la terre promise. De plus, la dimension temporelle étant plus importante que la dimension spatiale dans la tradition juive, le croyant ne doit pas perdre de vue que la promesse divine d'un retour de l'ensemble du peuple juif sur la terre sacrée d'Israël se réalisera tôt ou tard, et ceci quelle que soit la situation dans laquelle il se trouve.

II) Les différentes formes d'exil et l'errance chez Naïm Kattan.

Comme nous l'avons mentionné en débutant l'étude de cette thématique, l'exil fait partie des principaux sujets présents dans la littérature kattanienne, un sujet que le romancier irako-canadien maîtrise bien puisqu'il y a été confronté très tôt dans sa vie. Même s'il a trouvé dans le Canada une nation à laquelle il est aujourd'hui fortement attaché, pour laquelle il a beaucoup donné, il n'en demeure pas moins un migrant, un exilé si l'on s'en tient à la définition *stricto sensu* de ce statut. C'est donc d'une certaine manière en connaisseur que Naïm Kattan traite cette problématique dans une grande partie de son œuvre, que ce soit à travers ses essais et articles, mais aussi et surtout par le biais de ses fictions. On retrouve en effet dans les romans et nouvelles de nombreux éléments faisant référence de façon explicite, mais aussi implicite, à cette thématique de l'exil. Ne serait-ce pour commencer par le titre de certains de ces ouvrages, les titres de certaines nouvelles, ou bien dans certains chapitres de ses essais : *La Traversée*⁵¹⁵, *Carrefour d'une vie*, *L'Écrivain migrant*, *Le Déménagement*⁵¹⁶, *Les Nomades et les errants*⁵¹⁷, *L'exil recommencé*⁵¹⁸. A cela s'ajoute la présence de nombreux personnages exilés eux-mêmes, à l'image de leur créateur, des personnages qui ont dû faire leurs valises et prendre la route parce qu'ils ont été contraints de le faire (espoir d'une vie meilleure, conflit familial ou bien à la suite d'une déception amoureuse). C'est le cas par exemple de René dans *L'Anniversaire*, Léo Schwartz dans *Le Long retour*, le fils de Ron dans la nouvelle *Châteaux en Espagne*, Pierre-Nathan dans *La Célébration* ou bien le père de Mounira dans *Le Réveil des distraits*. Les allusions à l'exil se retrouvent également dans la thématique du voyage, un thème récurrent dans les fictions de l'écrivain de Montréal ; comme nous avons déjà pu le mentionner dans le chapitre 2 en abordant la problématique de la parole dans la pensée kattanienne⁵¹⁹, on remarque que nombreux sont les personnages qui sont sur la route, voyageant à travers le monde (Brésil, Argentine, Chine, Israël, Espagne ...) comme Gabriel dans

⁵¹⁵ Naïm Kattan, *La Traversée*, Montréal, Editions Hurtubise, 1976, 152 pages.

⁵¹⁶ Naïm Kattan, « Le Déménagement » in *Le Sable de l'île*, p. 105 – 120.

⁵¹⁷ Naïm Kattan, « Les Nomades et les errants » in *La Mémoire et la promesse*, p. 13 – 17.

⁵¹⁸ Naïm Kattan, « L'Exil recommencé » in *La Mémoire et la promesse*, p. 61 – 71.

⁵¹⁹ Voir dans le chapitre 2 la sous-partie *La Tour de Babel*.

Le Gardien de mon frère, Edgar dans *Le Réveil des distraits* ou bien Ezra Aslan dans *La Fortune du passager*. Ils voyagent tellement que l'on peut sans problème les qualifier de globe-trotters. On note cependant que pour certains personnages, le voyage s'apparente plus à une fuite, voire une sorte d'errance dans la mesure où on ne ressent pas chez eux d'envie de revenir au pays. Une fuite qui s'explique par une vie qu'ils ne supportent plus, ou un présent trop lourd à supporter. C'est le cas pour Gabriel qui décidera de partir pour fuir les tensions au sein de sa famille, et en particulier avec son frère Raphaël. Tout comme Edgar fera de même en quittant le Canada pour sillonner l'Amérique du Sud (en particulier le Brésil) à la suite d'une déception sentimentale qui restera à jamais gravée dans son cœur. Mais la présence de l'exil dans la littérature kattanienne ne s'arrête pas à la simple évocation de ces personnages qui ont voulu, qui ont dû tout laisser derrière eux dans la perspective de jours meilleurs ou dans le but de fuir quelqu'un ou quelque chose, ou bien à travers cette thématique du voyage qui peut aussi se transformer pour certains en errance et/ou cacher une volonté de fuir.

En analysant de façon plus approfondie la psychologie de certains personnages, on trouve d'autres éléments qui rappellent, de façon sous-jacente, cette notion d'exil ; en se penchant sur l'étymologie du mot, on constate d'ailleurs que le phénomène d'exil ne se cantonne pas uniquement au simple fait d'être banni auquel nous pensons immédiatement à l'évocation de ce mot⁵²⁰. En effet, en vieux français, le terme a évolué pour décrire, en plus de cette notion de bannissement, un état de détresse, un malheur, un tourment⁵²¹. L'exil peut donc être autant un état physique, que psychologique, et en ce sens, les personnages que l'on peut qualifier d'exilés sont légion dans l'univers kattanienn ; comme nous avons pu le voir dans la sous-partie *Des personnages fragiles symptomatiques d'une société malade*⁵²², nombreux sont ceux que la vie a brisés et qui vivent dans une souffrance émotionnelle ou psychologique. Certains sont même parfois doublement exilés comme nous venons de le voir avec les personnages de Gabriel et d'Edgar. On peut également citer le personnage de Pierre-Nathan dans *La Célébration* qui a tout abandonné et fait ses bagages en vue de retrouver une sérénité, un équilibre psychologique perdu. Mais la fuite, qui constitue la principale solution adoptée par les personnages de Naïm Kattan, n'est cependant pas la seule solution adoptée pour échapper à un présent difficile à vivre, et n'est donc pas non plus la seule à évoquer le thème de l'exil dans les ouvrages de l'auteur. En effet, certains personnages, au lieu de partir à l'autre bout du monde, cherchent d'autres échappatoires, d'autres subterfuges pour apaiser ces maux qui les accablent, fuir cette réalité qui les fait souffrir, et la principale échappatoire que l'on retrouve très souvent dans la littérature kattanienne et que l'on peut citer n'est autre que l'amour et/ou le sexe.

Les relations amoureuses ou sexuelles apparaissent pour beaucoup de personnages de l'univers kattanienn – et on peut à nouveau citer les personnages de Gabriel, Edgar et Pierre-Nathan – comme une échappatoire, le/la partenaire devenant une façon de fuir une situation de détresse, trouver un remède à un mal-être à travers un réconfort physique :

« Pris de fièvre, nous acharnions à tirer de nos corps toutes les ressources d'intimité, et de plaisirs, nous nous racontions nos enfances, taisions soigneusement nos amours passées et prenions revanche

⁵²⁰ Exil : du latin *ex(s)ilium* qui signifie « bannissement » ou qui fait référence au « lieu d'exil ». Définition donnée par le CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales).

⁵²¹ Définition donnée par le dictionnaire Trésor de la langue française et le CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales).

⁵²² Voir dans le chapitre 3 *Naïm Kattan : l'écrivain psychologue du réel*.

de tout ce que nous avons raté, ignoré, nous obstinant à battre le rappel des explorations inachevées ou avortées »⁵²³.

Nous reviendrons de façon plus approfondie dans le chapitre suivant sur cette problématique de la consommation excessive du sexe comme réponse à un trouble psychologique, émotionnel d'ordre identitaire⁵²⁴, qui peut également découler, selon Colette Lhomme-Rigaud, d'un « traumatisme » lié à un exil forcé⁵²⁵, mais force est de constater à la lecture des différents ouvrages de Naïm Kattan que le sexe est la principale option choisie par les personnages fragilisés dans leur quête de sérénité. Mais cette recherche de réconfort dans les bras d'un(e) autre revêt plus en réalité les traits d'une fuite virtuelle, et, par extension, à un exil certes choisi, mais forcé, face à une réalité difficile à supporter. Dans le cas de Gabriel ou d'Edgar, l'exil apparaît sous une forme redondante à plus d'un titre puisqu'ils en cumulent différentes formes : souffrance émotionnelle ou psychologique, fuite physique et fuite virtuelle.

L'amour et le sexe n'évoquent cependant pas uniquement cette thématique de l'exil dans les ouvrages de Naïm Kattan de par l'évocation d'une souffrance ou de cette fuite, qu'elle soit réelle ou virtuelle. On retrouve aussi cette allusion à l'exil à travers cette allégorie présente dans la pensée kattaniennne qui associe l'amour et le sexe à la notion de voyage ; pour le romancier, chaque homme et chaque femme représentent des univers à part, uniques, et lorsque la rencontre se réalise entre deux individus, tous deux découvrent dès lors de nouveaux territoires, accèdent à des univers jusqu'ici inconnus, des mondes pouvant être aux antipodes du leurs. Une expérience que l'intellectuel irako-canadien a d'ailleurs lui-même vécue durant son séjour en France et en Europe en rencontrant des jeunes filles de différents horizons avec lesquelles il a eu des liaisons⁵²⁶. Un parallèle entre exil et découverte que l'on peut retrouver d'ailleurs en hébreu ; en effet, la racine du terme hébraïque *galout* que l'on peut traduire en français par « exil » a la même racine que le verbe *légalot* qui signifie quant à lui « découvrir »⁵²⁷. Le cœur, ou au minimum le corps de l'autre devient donc des territoires inconnus que l'on cherche à découvrir, comprendre, voire conquérir. Découverte d'un nouveau territoire, d'un nouveau monde, mais également découverte ou redécouverte de soi ; l'acte sexuel, la relation amoureuse peuvent en effet apparaître comme la possibilité pour un individu de se (re)découvrir. Comme nous avons pu le voir précédemment au cours de ce chapitre en abordant la problématique de l'individualisme, c'est à travers la confrontation avec un Autre que le « Je » peut prendre conscience de lui-même, savoir qui il est vraiment. Tel un exilé mis à l'épreuve dès lors qu'il est arraché à son environnement originel dans lequel il était noyé dans un flot d'anonymat, l'individu se singularise par rapport aux autres, et trouve grâce à eux un nouvel accès à lui-même. Mais bien souvent dans l'univers kattaniennne, cette échappatoire, ce voyage vers l'Autre qui permet de découvrir d'autres mondes, de se (re)découvrir, se révèle inefficace, voire accentue ce mal-être que l'on cherche à faire disparaître, et l'amour et/ou les relations sexuelles se transforment en errance qui « n'amène nulle part », devient comme un « périple sans destination » qui se vit au jour le jour, comme le constate Gabriel en analysant sa relation avec Édith dans *Le Gardien de mon frère*⁵²⁸. Le personnage kattaniennne se retrouve ainsi

⁵²³ Naïm Kattan, *Le Gardien de mon frère*, p. 12.

⁵²⁴ Voir la partie *Les hommes et les femmes dans l'univers kattaniennne*.

⁵²⁵ Colette Lhomme-Rigaud, *La Relation entre l'attachement à la terre-mère et les dépendances in Bilinguisme, interculturel et ethnologie, concevoir l'autre et l'autrui*, p. 42 – 43.

⁵²⁶ Jacques Allard, *op. cit.*, p. 10 – 32.

⁵²⁷ *Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Brown, Driver, Briggs, Clarendon Press.
The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament, Koehler and Baumgartner, Brill.

⁵²⁸ Naïm Kattan, *Le Gardien de mon frère*, p. 12.

enfermé dans un cercle exilique vicieux qui, par ses différents aspects, s'autoalimentent, se renforcent l'un l'autre. Cette situation ne lui laisse dès lors aucun espoir de retrouver cette sérénité tant recherchée.

L'autre échappatoire employée par les personnages des différents ouvrages de Naïm Kattan en réponse à cette souffrance psychologique et/ou émotionnelle qu'ils subissent et qui nous ramène à l'évocation de cette problématique de l'exil présente dans la littérature et la pensée de l'écrivain irako-canadien s'avère être les passions. Pas uniquement les passions amoureuses comme nous avons pu le voir – même si nous allons y faire référence à nouveau pour aborder ce point – mais les passions en général. C'est en effet à travers elles que les personnages en souffrance tentent de trouver un certain réconfort en s'y plongeant à corps perdu. Elles peuvent prendre diverses formes comme la musique pour Raphaël dans *Le Gardien de mon frère*, ou bien Farida dans la nouvelle du même nom, une passion dévolue pour les chats, le yoga, les mathématiques pour Flora dans la nouvelle *Le Gardien*⁵²⁹, ou bien encore le travail pour Julien dans la nouvelle *Une fin*⁵³⁰ ou toujours ce même Gabriel, le frère de Raphaël. Mais à l'image du sexe ou de l'amour, les passions ne permettent pas véritablement à ces personnages de trouver le bonheur, de combler ce manque dans leurs vies ou de trouver une solution aux problèmes qui les tourmentent. Pis, elles peuvent même accentuer elles aussi cette souffrance. Tout d'abord en créant chez ces individus passionnés une forme de dépendance comme on peut le voir chez les personnages de Gabriel et d'Edgar pour qui l'absence de femmes est difficile à supporter⁵³¹, ou bien encore pour Raphaël qui n'arrive pas à se passer de musique, de son violon :

« Le violon faisait désormais partie de son corps, était devenu une extension de ses bras, de ses doigts, et il ne se demandait même pas s'il avait plaisir à jouer. Le violon était plus qu'un besoin, une nécessité »⁵³².

Toute notion de plaisir fait place à une forme de mécanisation de l'acte qui symbolise cette passion, une mécanisation que l'on retrouve notamment chez les drogués. La volonté de l'individu devient passive, soumise aux pulsions du corps et qui entraîne un déséquilibre psychologie. L'individu passionné s'écarte dès lors de ses devoirs naturels, d'où le fait que les Stoïciens considéraient la passion comme étant une perversion de la raison⁵³³.

Les passions accentuent également la souffrance chez ces individus parce qu'elles finissent parfois à terme par les isoler, un isolement qui renforce *de facto* cette idée d'exil. Exil par rapport aux autres, au monde, à la vie. On peut prendre comme exemple les relations amoureuses qui symbolisent le mieux cette possibilité d'isolement dans lequel chaque individu passionné peut tomber : quand elles deviennent passionnelles, le partenaire devient l'objet de toutes les attentions, toutes les pensées. A tel point que l'on peut en arriver à oublier les autres, mais aussi soi-même. Une obsession de l'Autre telle que toute intrusion d'une tierce personne est considérée comme

⁵²⁹ Naïm Kattan, « Le Gardien » in *Le Sable de l'île*, p. 17 – 33.

⁵³⁰ Naïm Kattan, « Une Fin » in *Le Sable de l'île*, p. 35 – 51.

⁵³¹ Pour Gabriel, voir *Le Gardien de mon frère*, p. 14.

Quant à Edgar, voir *Le Réveil des distraits*, p. 91 et 96.

⁵³² Naïm Kattan, *Le Gardien de mon frère*, p. 38.

⁵³³ D'après Cicéron (106 av J.C. – 43 av J.C.), Zénon de Kition (334 av J.C. – 262 av J.C.), fondateur du stoïcisme, affirmait que « la passion est un ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contre nature » (*Tusculanes*).

parasite, position que l'on retrouve chez Rod et Mylène dans la nouvelle *L'Orphelin*⁵³⁴. Cette passivité dominatrice et déséquilibrante dans laquelle sont plongés les individus passionnés que nous évoquons ici en décrivant les personnages kattaniens et cette souffrance qui en découle nous ramène aussitôt à l'étymologie du mot « passion »⁵³⁵ dont le sens premier de « souffrance » a tendance aujourd'hui à être oubliée.

On retrouve une autre allusion indirecte à l'exil dans les ouvrages de Naïm Kattan dans la thématique de la parole, une thématique importante dans la pensée de l'auteur comme nous avons déjà pu le souligner précédemment. C'est surtout « la valse des langues » qui est intéressant ici dans la mesure où elle fait écho à cette notion d'exil et d'errance dans la pensée kattanienne. En effet, le fait que nombreux sont les personnages qui errent à travers le globe, ou l'on fait au cours de leur vie, implique dans bien des cas le recours à un moment donné à une autre langue que la leur. On ne ressent pas de façon explicite à travers les différents récits que propose Naïm Kattan à ses lecteurs ce changement, cette valse des langues, mais il apparaît évident que ces personnages voyageurs ont dû, à un moment ou un autre, employer une autre langue que leur langue maternelle dans leurs périple ; dans *Le Long retour*, Léo Schwartz a vécu 30 ans en Argentine, le père de Mounira dans *Le Réveil des distraits* a émigré d'Égypte pour se rendre et s'installer au Canada, tout comme les parents de René dans *L'Anniversaire* ont quitté la Syrie pour les mêmes raisons en s'installant au Brésil. L'installation et un séjour de longue durée dans un pays autre que le sien nécessite à un moment où un autre que ces personnages aient dû apprendre la langue – ou du moins quelques rudiments – de leur pays d'accueil, de transit. Or, comme nous l'avons affirmé, la parole est l'un des principaux marqueurs identitaires ; dès lors que nous ouvrons la bouche et qu'un son, un mot en sort, nous affirmons une identité, notre appartenance à une histoire, une culture. Et dès lors que l'on recourt à une autre langue, on fait appel à des éléments, des référents culturels qui peuvent être extérieurs à notre moi originel. On endosse d'une certaine façon une autre peau, une autre identité, qui implique que nous nous retrouvons aussitôt exilés de notre propre identité. Pour Naïm Kattan, il s'agit là d'une expérience, d'un exil encore plus difficile que de s'exiler physiquement⁵³⁶. Une position que l'on retrouve également chez Alain Finkielkraut qui explique en filigrane dans son essai *L'Identité malheureuse* dans le chapitre *Une chose belle, précieuse, fragile et périssable ...* en soulignant l'appauvrissement de la langue française, que le danger de la perte du langage entraîne, une déconnexion avec la réalité, avec les origines, avec ce qui nous a construit⁵³⁷.

L'exil est donc omniprésent dans la littérature kattanienne, que ce soit de façon explicite, ou bien sous des traits cachés à travers diverses thématiques qui nous ramènent inlassablement à cette problématique. Cette omniprésence du thème de l'exil dans les ouvrages de Naïm Kattan, qui en fait l'un des sujets centraux de la pensée de l'auteur, s'explique avant toute chose du fait que, tout comme le rapport avec la langue ou bien le temps, l'on retrouve une certaine influence, directe ou indirecte, de la pensée juive. L'exil qui est aussi, comme nous avons pu le voir précédemment, l'un des thèmes centraux du judaïsme. On constate à la lecture des différents ouvrages de l'intellectuel

⁵³⁴ Naïm Kattan, « L'Orphelin » in *Châteaux en Espagne*, p. 308.

⁵³⁵ Passion : du grec *pathos* qui traduit l'idée de souffrance, de supplice, voire de la passivité. Définition donnée par le CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales).

⁵³⁶ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 139.

⁵³⁷ Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 137 – 168.

irako-canadien qu'il y a chez lui aussi une certaine volonté de désacraliser l'importance que l'on peut donner à la terre. Comme nous avons pu le mentionner, pour Naïm Kattan, on ne peut pas prétendre à une sorte de titre de propriété par rapport à une terre donnée dans la mesure où l'Homme n'en est que le locataire, un locataire temporaire qui devra un jour le rendre à son propriétaire originel qui n'est autre que Dieu. Nous sommes par conséquent tous sans exception en transit, dans une situation d'exil étant donné notre statut d'être humain. L'influence de la pensée juive se retrouve également dans l'idée que le mouvement, que l'exil implique un renouveau :

« Il existe une autre issue à l'exil : la proclamation d'une nouvelle naissance. Celui qui quitte volontairement son pays pour échapper à des contraintes sociales ou des impasses économiques accepte l'état d'étranger comme une chance, une porte ouverte sur une nouvelle naissance »⁵³⁸.

L'importance de la thématique de l'exil et de l'errance dans la pensée kattanienne s'explique également par la volonté présente chez l'auteur d'aborder un phénomène qui tend, encore plus aujourd'hui, à susciter des polémiques, créer des tensions dans certains pays alors qu'il apparaît à ses yeux comme étant tout à fait naturel : « Pour chacun de nous, le monde est devenu un lieu où nous nous promenons. Tout le monde se déplace. C'est le temps du déplacement »⁵³⁹.

La sédentarité implique que nous ne bougions pas, que nous restions assis comme l'implique l'étymologie du mot⁵⁴⁰. Or, l'homme est en perpétuel déplacement, lorsqu'il se rend à son travail, au supermarché pour faire ses achats, chez des amis, un phénomène qui n'est absolument pas moderne étant donné qu'il en a toujours été ainsi. De ce fait, la sédentarité ne peut pas s'appliquer à l'être humain. Elle peut l'être pour des animaux comme les coraux ou les moules qui ne se déplacent absolument pas et demeurent fixés au même endroit toute leur vie, mais en aucun cas pour un individu. C'est pour cette raison que Naïm Kattan se plaît à dire que nous sommes tous des nomades. Peu importe la distance parcourue, le seul fait que nous changions de lieu pour une raison ou pour une autre, implique un mouvement qui contredit cette sédentarité au sens strict que l'on entend parfois en ce qui concerne l'activité d'un individu. En plus d'être naturel, ce mouvement s'avère nécessaire, vitale, ne serait-ce que pour des raisons médicales ; en effet, une activité physique limitée est nuisible pour l'homme, tant sur le plan physique (obésité, infarctus ...) que psychique (dépression, trouble du comportement alimentaire ...). Une importance du mouvement qui dépasse bien plus que le cadre sanitaire dans la mesure où il est bénéfique pour l'homme dans l'optique d'une meilleure compréhension de son environnement ; le mouvement permet en effet de prendre du recul par rapport à une situation, de se rendre compte de la véritable valeur d'une chose :

« Il me faut toujours une distance pour voir une ville par rapport à une autre. Et comme ça, on peut regarder encore mieux. Et c'est cela qui fait que le déplacement pour moi est une manière aussi de vivre et de voir »⁵⁴¹.

Ce qui fait la différence, entre autres, entre Dieu et les hommes, c'est cette capacité suprahumaine de la science de toute chose, une omniscience qui est liée à une deuxième caractéristique divine : l'omniprésence. C'est parce que Dieu est partout en tout lieu et en tout temps qu'il est omniscient, d'où cet appel et cette valorisation du mouvement de la part de l'homme de lettres irako-canadien

⁵³⁸ Naïm Kattan, *Carrefours d'une vie*, p. 219 – 220.

⁵³⁹ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 195.

⁵⁴⁰ Sédentaire : du latin *sedentarius*, dérivé de *sedeo* qui signifie « être assis ».

⁵⁴¹ Simone Douek, *op. cit.*, p. 70.

qui est l'un des moyens d'accès à la connaissance. Non seulement le déplacement, le mouvement permet de mieux comprendre les choses, d'en avoir une meilleure connaissance, mais il permet aussi d'avoir un œil critique non seulement sur elles, mais également sur soi-même comme l'affirme Edward Saïd :

« Plus on est capable de quitter sa patrie culturelle, plus on a de facilité à la juger, et le monde entier aussi bien, avec le détachement spirituel et la générosité nécessaires pour les voir tels qu'ils sont. Et plus on a de facilité, aussi, à se juger, soi et les autres cultures, avec la même combinaison d'intimité et de distance »⁵⁴².

La distance qui découle du déplacement peut donc être l'une des clés pour nous améliorer dans la mesure où elle nous permet de nous voir de l'extérieur, sous un prisme différent, celui des autres. Une amélioration possible pour peu que l'on accepte cette remise en question qui naît de cette distanciation et de ce nouvel angle de vision qui nous est offert, et qu'on décide d'en tenir compte.

On retrouve aussi à travers les différents ouvrages de Naïm Kattan cette idée que le lieu et l'immobilisme peuvent être synonyme d'enfermement, voire de mort, et qu'à l'inverse, le mouvement implique une idée de vie qui se veut donc rassurant comme le ressent Ezra Aslan à travers tous ses déplacements à travers le monde dans *La Fortune du passager* :

« Il n'avait même pas besoin d'une halte, car il craignait de se ressaisir, de se mettre à s'interroger. Il était là, sans autre exigence que de se nourrir et de se loger. Il irait à Rio et ce ne serait pas encore l'ailleurs puisque ne vivant que dans l'ailleurs, l'autre ville, le lieu fixe, était synonyme d'oubli et de mort »⁵⁴³.

et

« Quand, dans l'avion, il boucla sa ceinture, il sentit un bien-être parcourir son corps. Il allait boire et manger dans un calme intérieur, une stabilité qu'il n'éprouvait que dans le véritable mouvement. L'avenir ne l'effrayait pas »⁵⁴⁴.

Le mouvement permet également de se sentir vivant dans la mesure où il permet de briser la monotonie, la routine et créer un sentiment de sérénité. C'est d'ailleurs ce que ressent Didier dans la nouvelle *L'Aveu* :

« Tu m'as accusé d'être instable, Ariane. Tu te trompes. Je persévère jusqu'à l'entêtement, mais j'aime le changement. Dès que le décor devient familier, il me faut changer de place. Je cherche la nouveauté, la surprise [...] Moi, j'avais besoin du choc du réel, de la vibration, du concret »⁵⁴⁵.

Une attitude qui n'apparaît pourtant pas naturelle chez l'homme surtout quand celui-ci se sent menacé comme le souligne Naïm Kattan en faisant référence à la théorie de « la culture de garnison » que l'on retrouve chez Northrop Frye⁵⁴⁶ et que l'intellectuel irako-canadien aborde

⁵⁴² Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 433 – 434.

⁵⁴³ Naïm Kattan, *La Fortune du passager*, p. 100.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁵⁴⁵ Naïm Kattan, « L'Aveu » in *Châteaux en Espagne*, p. 59.

⁵⁴⁶ Northrop Frye (1912 – 1991) : critique littéraire canadien considéré comme l'un des plus grands théoriciens de la littérature du XXème siècle.

notamment dans son ouvrage sur les auteurs canadiens anglophones⁵⁴⁷. L'homme, dans un réflexe de sauvegarde, d'autoprotection, tend plus à se recroqueviller sur lui-même, se retrouver auprès des siens grâce à qui la menace s'estompera, plutôt que d'affronter le monde extérieur. Attitude pragmatique et compréhensible, mais qui ne procure pas véritablement de solutions, voire, pourra avoir des conséquences négatives sur cet individu en question, sur sa place et son rôle dans le monde, par rapport à la vie comme nous le verrons de façon plus approfondie par la suite. D'où ce rejet de la part de Naïm Kattan de l'enfermement sur soi-même, et, par conséquent, son invitation au voyage, à la découverte de l'Autre, du monde. Et en ce sens, le nomade, l'exilé, le migrant représentent pour le romancier irako-canadien des exemples à suivre, car ils invitent à l'échange, au partage entre les hommes, et aussi parce qu'ils « refuse[nt] le ghetto »⁵⁴⁸.

En ce qui concerne l'abandon d'une langue maternelle, même si, comme nous l'avons mentionné, Naïm Kattan considère cette obligation qui survient dans une situation d'exil comme étant plus difficile à vivre qu'un exil physique dans la mesure où il constitue une perte de soi, il relativise d'une certaine façon son point de vue en affirmant que le choix de la langue du pays d'accueil ou de transit peut aussi être considéré comme un refus de l'exil et de la nostalgie⁵⁴⁹. Cette acceptation rejoint l'idée de refus du ghetto qui caractérise le nomade dans la mesure où, en acceptant ce changement linguistique, on décide aussitôt d'aller vers l'autre, de prendre part à cette nouvelle vie qui nous est offerte, à la vie en général, et ne pas s'enfermer dans un isolement stérile. Même si le polyglottisme accentue certes ce sentiment d'exil, de déracinement du fait que l'individu jongle d'une langue à une autre, passant d'une culture à une autre, d'une identité à une autre, il peut s'avérer être une source de bénéfice pour l'individu concerné. La langue de l'Autre devient un nouveau terrain de jeu, un nouveau territoire à découvrir et à conquérir pour ces individus qui y trouveront leur compte en prenant, au cours de ces va-et-vient entre ces deux langues, le meilleur de ce qu'il y a à prendre dans chacune d'entre elles en fonction de leurs besoins. Ce changement de langue n'est donc pas nécessairement négatif, et surtout, il ne doit pas être vu uniquement sous le prisme de l'exil et de la perte de soi. Il peut effectivement s'avérer utile pour ce nouveau venu, la langue de l'Autre devenant un refuge, une soupape linguistique ; comme l'affirme Nazir Hamad, cette nouvelle langue permettra parfois à l'individu exilé d'exprimer une pensée, un sentiment que les langues originelles ne peuvent exprimer, pour une raison ou une autre. Elle devient dès lors libératrice face à une langue maternelle castratrice : « la langue étrangère va devenir l'outil de base qui permet à la fois le plaisir et le contournement de l'inhibition liée à la langue maternelle, sans pour autant la lever »⁵⁵⁰.

Si l'on devait faire un classement des principales thématiques de l'œuvre de Naïm Kattan en termes d'importance, il semble quasi-indéniable que l'exil occuperait le haut du classement de par la quasi-omniprésence de ce thème à travers les ouvrages de cet auteur. L'intellectuel irako-canadien aborde en effet ce sujet de façon explicite en annonçant la couleur déjà dans certains titres d'ouvrages, de nouvelles ou dans ses essais, ou bien à travers la description de certains personnages qui, tout comme lui, subissent ou ont subi cette situation difficile. Mais cette thématique transparaît également à travers divers éléments qui nous ramènent à la notion d'exil, d'errance comme le voyage, les passions, l'amour et le sexe, le langage. Ceci semble expliquer pourquoi Simone Douek

⁵⁴⁷ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – Le Canada anglais*, p. 32

⁵⁴⁸ Simone Douek, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁵⁰ Nazir Hamad, *op. cit.*, p. 99.

le qualifie « d'écrivain du passage » dans son recueil d'entretiens avec l'écrivain de Montréal. Encore une fois, on remarque à travers le traitement de cette thématique par l'auteur une influence incontestable de la pensée juive, ne serait-ce par le fait que Naïm Kattan ne présente pas nécessairement l'exil comme étant une tragédie en soi. La situation d'exilé, malgré son aspect difficile à supporter aux premiers abords, apparaît en effet comme un passage nécessaire, bénéfique pour l'homme pour ce qu'elle apporte à ce dernier ; jeté dans un environnement inhospitalier et examiné sous toutes ses coutures par ses nouveaux compatriotes, l'individu exilé sort de l'anonymat dans lequel il se trouvait lorsqu'ils étaient avec les siens. Pointé du doigt par les Autres de par sa différence, il sort d'une douce léthargie, et prend dès lors véritablement conscience de ce qu'il est, car seule la distance permet de prendre le recul nécessaire pour parvenir à cette prise de conscience. Mais cette (re)découverte de soi n'est pas la seule que l'on puisse considérer comme étant positive puisqu'en étant projeté dans un monde différent du sien, coupé des siens et de ses racines, le migrant, l'exilé est contraint par la force des choses de vivre avec ces Autres qui le jugent, le jaugent, sous peine d'être exclu de son nouvel environnement, mais aussi de la vie. Une cohabitation avec ces Autres qui sera néanmoins source d'enrichissement personnel dans la mesure où le nouvel arrivant apprendra d'eux, tout comme eux apprendront de lui. Enfin, l'influence de la pensée juive se retrouve aussi dans la pensée kattanienne dans cette volonté – consciente ou non – de désacraliser la terre. Une terre en particulier ne peut être, et n'est pas la propriété d'un seul et même groupe non seulement parce qu'elle est une propriété divine et que nous n'en sommes que les locataires temporaires, mais aussi parce que le mouvement, l'errance, l'exil sont des phénomènes tout à fait naturels, humains, voire nécessaires. D'où cet appel de la part de l'écrivain de Montréal de considérer ce phénomène tout autrement : « Et cette *itinérance*, ce changement, ce déplacement est plus qu'une errance, c'est une sorte de nomadisme qui est la vraie culture »⁵⁵¹. Ce message que tente de nous transmettre l'écrivain irako-canadien à travers ses écrits et le traitement qu'il fait de cette notion d'exil s'explique, entre autres, par le fait que, malgré les « évidences » qu'il met en avant, cette peur de la séparation avec la terre qui nous a vu naître, qui nous a vu grandir est difficilement irréfutable. Un rejet de la séparation qui met en évidence un lien particulier entre l'homme et cette dernière.

c) Le lien entre l'identité et le lieu.

« Tu me demandes quel est mon pays ?
Mon corps est mon pays ».
Adonis⁵⁵².

Ces deux vers du poème d'Adonis⁵⁵³ illustrent un phénomène d'association entre ces deux éléments, que sont le corps et la terre, que l'on retrouve assez souvent en littérature. Une association métaphorique utilisée généralement pour décrire le corps de l'être aimé(e), un corps qui devient un monde étranger que l'on découvre et que l'on cherche à conquérir, à faire sien. La terre symbole de l'amour passionnel, mais aussi de l'amour maternel ; dans de nombreuses mythologies ou religions, anciennes ou actuelles, la terre est souvent personnifiée sous les traits d'une femme

⁵⁵¹ Simone Douek, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁵² Adonis, *Mémoire du vent*, Editions Gallimard, 1991, 196 pages.

⁵⁵³ Adonis (né en 1930) : pseudonyme du poète, essayiste et critique syrien Ali Ahmed Saïd Esber, il reçut le prix Goethe en 2011.

nourricière et protectrice envers sa création, et en particulier envers l'humanité (Gaïa chez les Grecs, Mokokh chez les Slaves, Bhumidevi chez les Hindous, Coatlicue, chez les Aztèques ...). L'Art et certaines religions ont contribué d'une certaine façon à la création de cette image féminine, cette image maternelle de la terre qui reste encore aujourd'hui profondément ancrée dans l'esprit humain. Une image qui semble expliquer en partie ce fort attachement existant chez bon nombre de personnes vis-à-vis de la terre qui les a vus naître et grandir, de leur terre originelle. Un attachement tellement fort avec celle-ci que la séparation, quelle qu'en soit la raison, est vécue comme un déchirement. Corps et terre sont liés à tel point l'un à l'autre que bien souvent le dernier souhait des personnes déracinées, des exilés, est, comme le mentionne Nazir Hamad, d'être enterrées au pays, sur cette terre chérie, plutôt que dans le pays où elles ont parfois vécu des années. Un phénomène qui touche aussi étrangement une partie des jeunes issus de l'immigration qui n'ont pourtant pas de lien direct avec cette terre si ce n'est à travers l'image qu'ils en ont de par leurs parents et/ou grands-parents. Comme si le corps appartenait à la terre, que la boucle devait être bouclée, que l'alpha et l'oméga d'un homme se devaient d'être au même endroit, rappelant ainsi d'une certaine façon les Saintes Écritures : « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, - jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où tu as été tiré : car poussière tu fus, et poussière tu redeviendras ! »⁵⁵⁴.

Cette relation particulière entre le corporel et le terrestre peut également s'expliquer du fait, qu'en plus d'être l'alpha de l'individu, le lieu où tout a commencé – un événement que Naïm Kattan considère comme étant marqué au fer rouge dans notre ADN⁵⁵⁵ –, la terre apparaît comme étant une faiseuse d'hommes dans le sens où c'est elle qui les construit tant sur le plan corporel que comportemental, et donc, par extension, sur leur identité. En effet, la terre n'est pas uniquement pourvoyeuse de ressources diverses et variées permettant à l'homme de se sustenter, de se vêtir ou de construire un habitat. L'environnement dans lequel évolue un individu aura également une influence substantielle dans sa façon d'agir, dans ses relations avec les autres et le monde extérieur qui lui est proche, ce qui débouchera sur l'émergence et l'instauration d'us et coutumes, d'habitudes, la constitution de références culturelles qui différeront en fonction des milieux dans lesquels vivent les hommes ; le rapport avec l'eau ne sera pas le même pour une communauté qui en dispose à foison d'une autre qui se bat chaque jour pour en trouver, tout comme le rapport avec la chaleur ou le froid sera différent en fonction du lieu de vie. L'environnement joue donc un rôle essentiel dans la construction de l'être d'un individu, sur ce qu'il est. Ceci semble expliquer aussi ce sentiment d'amour envers cette terre chérie que nous avons décrit précédemment, un sentiment qui s'apparente aussi à une forme de reconnaissance pour tout ce qu'elle a apporté.

Mais ce lien entre le corporel et le terrestre n'est pas nécessairement directement physique comme nous avons pu le comprendre en prenant l'exemple de cette jeunesse descendante d'immigrés qui vit, à l'image de ses parents et/ou grands-parents, une relation passionnelle teintée de nostalgie avec une terre qu'elle idéalise, qu'elle fantasme alors même qu'elle ne l'a pas connue, ou très peu. Tout comme l'influence de la terre sur l'identité d'un individu peut dans certains cas être concurrencée, voire, être altérée ; même si le lieu de naissance, le lieu dans lequel un individu a grandi joue, comme nous venons de le dire, un rôle essentiel dans la formation de son « Je », il apparaît naturel que ce dernier soit aussi influencé par un autre lieu si celui-ci devient pour l'homme un lieu de séjour qui dépasse le cadre de passage(r), de temporaire. En effet, l'identité est une matière vivante, malléable, et par conséquence, de par le biais des nouvelles rencontres, des nouvelles expériences, et ceci, que l'individu le veuille ou non, le nouvel environnement influera

⁵⁵⁴ *Genèse*, III, 19.

⁵⁵⁵ Naïm Kattan, *Carrefours d'une vie*, p. 40.

lui aussi sur le « Je ». Une influence plus ou moins forte en fonction de la puissance du lien affectif vis-à-vis du lieu originel, de la durée de l'éloignement et de la distance par rapport à la terre originelle, au sens propre comme au sens figuré, mais une influence manifeste.

Sans parler des difficultés d'intégration et d'acceptation auxquelles il sera confronté, la séparation physique avec cette terre originelle est souvent vécue par le migrant comme un drame, comme un déracinement du fait justement de cet éloignement. Éloignement physique auquel s'ajoute un paramètre temps qui accentue cette dramaturgie dans la mesure où l'homme arraché à sa terre ne le maîtrise pas toujours. Il ne sait pas toujours avec certitude quand se terminera cette séparation ... si fin il y a. De cet éloignement physique naît aussi chez la personne déracinée une peur de la dissolution de son « Je » dans ce nouvel environnement, qu'elle soit complète ou partielle. Privés de repères et ne pouvant plus puiser directement aux sources de ce qui fait leur être, bon nombre de migrants, d'exilés refusent dès lors l'intégration de peur de voir se désintégrer leur identité originelle, et décident volontairement de vivre en vase clos, parmi les leurs en perpétuant le pays perdu que ce soit à travers la pratique de la langue maternelle, en conservant leurs traditions, ou bien en portant des tenues vestimentaires traditionnelles :

« Tout s'érige alors en menace et la seule manière de m'en protéger est de m'appuyer sur une interprétation restrictive de mon histoire, de ma culture, de mes traditions et sur la fidélité à mes ancêtres. Cette route qui mène à l'isolement et à l'étiollement, me condamnerait à m'extraire de la vie, du réel, à exister dans un univers de pureté imaginaire »⁵⁵⁶.

Cette perpétuation nostalgique de ce qui n'est plus, qui fait écho d'une certaine manière à cette fameuse théorie de « la culture de garnison » de Northrop Frye, apparaît pour ces hommes et ces femmes comme un refuge dans ce nouvel environnement inhospitalier qu'ils refusent d'accepter comme étant le leur, mais aussi une protection contre un « fourvoisement » de leur être. Cependant, en se recroquevillant sur eux-mêmes, en glorifiant un passé avec lequel ils n'ont plus de contact direct, et en rejetant tout ce qui n'appartient pas à leur monde originel, ils s'excluent *de facto*, comme nous l'avons déjà affirmé, de la vie en refusant d'y prendre part, se condamnent à l'anonymat. De plus, la vie que les migrants reproduisent dans leurs nouveaux pays est une image de leur mère-patrie à un moment donné, une image figée dans le temps. Or, toute société évolue dans le temps, les mentalités changent, les habitudes également, car la vie est mouvement. Ce qui fait que l'image de l'avant, que les déracinés ont gardée en mémoire, finit par s'écarter de la réalité, et on en revient à cette idée d'image fantasmée du pays que nous avons évoquée précédemment et que l'on retrouve très souvent chez les descendants de migrants. Dès lors, leur exil, leur séparation est double : géographique et temporelle.

Cette attitude tout à fait humaine tend cependant à faire oublier à ces hommes et ces femmes arrachés à leur terre natale que cette situation aux apparences difficiles ne marque pas nécessairement la fin du « Je » originel. Pour Naïm Kattan, et pour d'autres intellectuels, cette séparation s'apparente à une (re)naissance. L'intellectuel irako-canadien aime d'ailleurs à dire qu'il est né trois fois, des naissances qui correspondent aux trois villes dans lesquelles il a vécu/il vit et qui comptent encore aujourd'hui énormément à ses yeux : Bagdad, Paris, Montréal. Pour lui, chacun de ses lieux est important dans la mesure où ils représentent le commencement d'une vie, et ceci explique d'ailleurs pourquoi les trois romans autobiographiques qu'il a rédigés jusqu'à ce jour se déroulent précisément dans ces villes : *Adieu Babylone* (Bagdad), *Les Fruits arrachés*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 226.

(Paris) et *La Fiancée promise* (Montréal). Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il en oublie ses origines irakiennes. L'exil ne signifie donc pas chez Naïm Kattan la fin, mais plutôt l'inverse. Cette renaissance, qui s'apparente en réalité à une (re)découverte de soi, s'avère utile également dans la mesure où elle permet au migrant de prendre conscience de qui il est vraiment, car ce n'est qu'à travers la confrontation avec Autrui que peut se réaliser une telle prise de conscience de soi, une confirmation du « Je ». Si on ajoute à cela l'environnement différent, étranger, « hostile », la confirmation ne peut en être que plus forte encore. D'ailleurs, comme le fait dire Naïm Kattan au personnage d'Elie dans *L'Amour reconnu*, « la distance [est] nécessaire pour se rejoindre et se retrouver »⁵⁵⁷. Se retrouver soi, et les autres. Une assertion que l'on retrouve également chez Nazir Hamad pour qui ce « passage nécessaire »⁵⁵⁸ que constitue l'exil permet cette (re)découverte de soi, une (re)découverte qui passe par un changement de peau, de langue, de culture. Ce départ permet également à l'individu, comme l'affirme le psychanalyste franco-libanais, de sortir d'une certaine forme d'anonymat dans lequel il se trouve au sein de son environnement originel. L'exil apparaît donc comme un moyen de transcendance pour l'homme en plus de cette sortie de l'anonymat dans lequel il se trouve⁵⁵⁹. Il ne faut pas non plus oublier cet enrichissement pour le migrant, mais aussi pour l'accueillant, enrichissement que nous avons déjà évoqué précédemment⁵⁶⁰ et qui est possible uniquement dans une démarche de dialogue, d'échange au sens propre comme au sens figuré. Mais, encore une fois, ce mouvement vers l'Autre, ce dialogue et cet échange avec ce dernier engendrent une crainte chez le migrant, mais également chez l'accueillant, d'altération, de dissolution de l'être, du « Je ». Une peur que l'intellectuel irako-canadien, en tant qu'exilé et voyageur expérimenté, rejette dans la mesure où il s'agit pour lui d'une angoisse non fondée et surtout parce qu'elle empêche cette découverte de soi :

« C'est une réflexion aussi, pour quelqu'un qui, comme moi, a voyagé, a essayé de connaître les autres cultures, de dire qu'on ne se perd pas dans les cultures, on se retrouve. On ne se disperse pas dans l'échange on finit par s'y retrouver »⁵⁶¹.

De plus, selon Naïm Kattan, il n'y a pas dans cette démarche de contradiction ou d'infidélité à l'égard de la terre natale, et, par extension, aux origines, car l'homme est en mesure de vivre avec plusieurs couches identitaires sans pour autant se dissoudre, se désintégrer :

« Ainsi, le juif, chassé ou forcé de partir de sa terre natale, peut conserver son lien avec sa culture de naissance tout en se déclarant israélien, américain, britannique, français et, dans mon cas, canadien »⁵⁶².

Une cohabitation de cultures, un équilibre identitaire possible dès lors que deux conditions essentielles soient remplies :

- L'existence d'un trait d'union fédérateur puissant entre les différentes communautés vivant

⁵⁵⁷ Naïm Kattan, *L'Amour reconnu*, p. 142.

⁵⁵⁸ Nazir Hamad, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁶⁰ Voir dans le même chapitre la partie *De l'utilité de l'identité*.

⁵⁶¹ Jacques Allard, *op. cit.*, p. 10 – 32.

⁵⁶² Naïm Kattan, *Juif d'origine et de culture arabe*. (article paru sur le site *Covenant*), volume 1, issue 1, novembre 2006.

<http://www.covenant.idc.ac.il/en/vol1/issue1/kattan.html>

sur un même territoire comme le français pour la ville de Montréal que Naïm Kattan prend souvent en exemple⁵⁶³.

- L'acceptation et le respect de son passé. En effet, comme nous l'avons souligné dans la partie *La négligence du passé*, à partir du moment où un individu sait d'où il vient, qu'il accepte ses origines et en est fier, ce dernier devient plus fort, plus résistant face à toute forme d'assimilation/désintégration de son « Je ».

En arrivant à ce constat, on désacralise par la même occasion ce rapport particulier entre l'homme et sa terre natale, en minimisant, en relativisant l'influence qu'elle joue sur ce dernier ; l'environnement, quel qu'il soit, originel ou extérieur, influe sur le « Je », et ce n'est donc pas une seule terre, un seul environnement, aussi particulier soit-il, qui fait de nous ce que nous sommes – même si on ne peut nier son importance dans la mesure où il est l'élément initial, l'élément premier dans la construction identitaire d'un individu – mais la terre en général, qu'elle soit d'ici ou d'ailleurs :

« Toute identité est en mouvement. L'identité n'est jamais donnée au départ. On est né quelque part, il ne faut jamais oublier l'endroit où l'on est né, mais c'est le monde entier qui nous appartient, une fois qu'on a dit l'endroit où l'on est né. Si on trouve un abri, un refuge, un lieu et qu'on transforme ce lieu-là en habitation, en lieu, en foyer, ce lieu-là est choisi, et il a été choisi pour nous et nous l'avons choisi. Et c'est pour cela que je dis que le passage, du moment qu'il est confirmé par notre propre choix intérieur, peut être aussi une richesse parce qu'on peut y renaître. Moi, je renaiss chaque fois que je passe d'un pays à l'autre, car j'acquies la culture de l'autre pays et j'acquies la vie de l'autre pays »⁵⁶⁴.

A travers l'expérience des exilés et des migrants, on peut prendre conscience de ce lien affectif si particulier qui lie un individu à sa terre natale, un lien qui s'explique du fait que, telle une mère envers ses enfants, cette dernière offre aux hommes et aux femmes qui naissent et vivent chez elle tout le nécessaire pour vivre. Et cela ne se restreint pas uniquement aux biens matériels permettant à chacun d'entre eux de subvenir à leurs besoins vitaux ; la terre est aussi celle qui joue un rôle essentiel dans la formation et la construction identitaire d'un individu. Ceci explique cet amour, ainsi que cette reconnaissance, que l'on retrouve de façon plus explicite, plus exprimée chez ceux et celles que le destin a décidé de mettre à l'épreuve en les séparant l'un de l'autre. Face à cette situation d'éloignement, le migrant, qui passe d'un monde dans lequel il frôle l'anonymat à un monde dont il ne connaît pas les us et coutumes, les règles sociales, parfois la langue, se retrouve désemparé, déstabilisé. Une méconnaissance du nouveau milieu dans lequel il évolue à laquelle s'ajoute parfois une hostilité de la part des accueillants qui ne voient pas d'un bon œil la présence de cet élément étranger qui gêne de par sa différence. D'où cette volonté d'intégration de la part de ces mêmes accueillants, une intégration que le migrant considère plus comme étant une atteinte à son être originel, comme une désintégration de son « Je ». Aussitôt, le migrant opte pour une stratégie d'autoprotection, de repli sur lui-même et d'appui sur les membres de sa communauté présents comme lui sur cette nouvelle terre. Il s'emploie dès lors à faire revivre dans son nouvel environnement un passé rassurant, réconfortant qui n'est néanmoins plus, et qui ne peut plus être. Cette attitude de repli s'apparente plus à une position de retrait qui ne lui permettra pas de se

⁵⁶³ Voir notamment l'article *Ma Double culture d'écrivain* paru le 14 juin 2012 sur le site *La Revue des ressources*. <https://ressources.org/ma-double-culture-d-ecrivain,1192.html>

⁵⁶⁴ Simone Douek, *op. cit.*, p. 41.

protéger des influences extérieures, malgré tous les efforts prodigués par l'exilé, un retrait qui le mettra hors-jeu, l'exclura de la vie. Il passera dès lors de l'anonymat au statut d'ermite.

Pour Naïm Kattan, comme pour d'autres penseurs ou intellectuels tel que Nazir Hamad, l'exil ne doit cependant pas être considéré comme une malédiction ou une fatalité ; cette situation difficile est non seulement source d'enrichissement pour le migrant de par cette coexistence « forcée » avec des Autres extérieurs et les relations qu'il entretiendra avec eux, mais surtout parce qu'elle lui permet, dans une logique de « confrontation » avec ces mêmes Autres, de se (re)découvrir, savoir qui il est véritablement. Une connaissance de soi qui, comme nous l'avons dit, est plus difficile, voire impossible dans un milieu où tous les individus sont les mêmes. Il doit donc saisir cette opportunité, et pour y parvenir, l'homme exilé doit par conséquent passer outre ce lien si particulier avec sa terre natale, désacraliser cette relation qui apparaît dès lors comme un frein. Cette désacralisation ne signifie pas pour autant un quelconque désamour vis-à-vis de la mère-patrie. A l'image des Juifs de Babylone et des prescriptions prônées par les prophètes bibliques, l'homme exilé doit opter pour une position pragmatique et faire le choix de la vie présente plutôt que de s'accrocher à un passé qui ne sera plus. Ce qui ne veut pas dire pour autant qu'il faille rejeter ou oublier son passé, ses origines, et ainsi, tomber à l'excès dans une logique de dissolution de l'identité originelle. Une attitude qui à court terme entraînerait, au mieux, un mal-être.

5 - La dualité chez Kattan.

Lorsque l'on commence à lire les différents ouvrages de l'œuvre de Naïm Kattan, l'une des remarques que l'on peut faire sur l'écriture, sur le style de l'auteur, c'est cet usage et ce recours à la dualité, un usage que l'on peut qualifier de quasi-obsessionnel. Il est tellement présent que l'on peut dire que la dualité est une des marques de fabrique de Naïm Kattan. Nous le verrons de façon plus approfondie par la suite au cours de cette partie, mais cette obsession de la part de l'auteur, consciente ou non, ne se cantonne pas uniquement à la mise en « confrontation » des différents éléments de l'intrigue (concrets ou abstraits). En effet, la dualité se retrouve également dans la structure même des écrits de l'auteur.

Au regard de la vie de l'auteur, il semble que ce dernier soit né sous l'étoile de la dualité, et qu'elle ne l'ait jamais abandonné, jamais quitté. En effet, comme il l'explique dans son entretien avec Jacques Allard, le prénom qui lui a été donné à la naissance est déjà empreint de cette dualité. Contrairement à ses frères et sœurs à qui on a donné des prénoms évoquant un seul et unique monde (l'Occident ou l'Orient), Naïm Kattan a reçu volontairement un prénom à double consonance : « Ils ont donné à mon frère un nom tout à fait occidental, Albert, à mes deux sœurs des noms tout autant arabes, ma deuxième sœur s'appelait Violette [...] mais à moi on m'a donné un nom qui était très commun à l'époque et qui était à la fois arabe et juif »⁵⁶⁵. Cette dualité, marquée de façon indélébile dans sa chair, sera par la suite renforcée par son environnement dans la mesure où il continuera de vivre, ressentir au quotidien cette duplicité. Comme nous l'avons évoqué dans la première partie de cette thèse, et comme le rappelle Barbora Kasova dans son essai *L'Autre de Bagdad, l'altérité des romans Adieu Babylone et Farida de Naïm Kattan*⁵⁶⁶, l'Irak de Naïm Kattan est marqué par une multitude de dualités qui sont mises en avant, entretenues par une société mosaïque : juif/musulman, homme/femme, occupants anglais et français. Quitter son Irak natal ne permettra pas à notre auteur de rompre, de fuir cette dualité ; en effet, dans une France qui se veut fer de lance de l'universalisme, il sera toujours le Juif, l'Arabe, l'Étranger, l'Autre. Il en sera de même au Canada, un pays lui aussi traversé par une dualité exacerbée entre le monde francophone et le monde anglophone, et dans une moindre mesure, entre le monde protestant et catholique. Même s'il existe une grande rivalité entre ces deux mondes, contrairement à la France, le Canada, tout comme la société irakienne, entretient ce multiculturalisme, mais cette fois-ci de façon positive comme le rappelle Barbora Kasova en citant Petr Kylousek dans *Dejiny francouzsko-kanadské a quebecké literatury*⁵⁶⁷ :

« Depuis 1971, l'État canadien s'est adapté à l'importance croissante de l'immigration en faisant du multiculturalisme une des caractéristiques les plus importantes de l'attitude de l'État et de la société canadienne en général. Le gouvernement fédéral fonda une série d'institutions promouvant le multiculturalisme. Malgré le sentiment affiché par des francophones que le français peut être menacé par le développement des minorités ethniques, le multiculturalisme prend force dans les années 80 »⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ Jacques Allard, *op. cit.*, p. 10 – 32.

⁵⁶⁶ Barbora Kasova, *L'Autre de Bagdad, l'altérité des romans Adieu Babylone et Farida de Naïm Kattan*, 2010, Brno (République Tchèque).

⁵⁶⁷ Petr Kylousek, *Dejiny francouzsko-kanadské a quebecké literatury*, Host, Brno, 2005, 533 pages.

⁵⁶⁸ Barbora Kasova, *op. cit.*

a) La dualité dans la construction du livre.

Dans l'univers kattanien, la dualité ne se retrouve donc pas uniquement dans la « confrontation » entre différents éléments de l'intrigue. Consciemment ou non, il y a de la part de l'auteur une telle envie, une telle obsession de mettre en avant cette dualité que celui-ci va jusqu'à la transposer dans la construction même d'un grand nombre de ses ouvrages. Ne serait-ce qu'en faisant une analyse des titres des différents écrits de l'auteur, on constate que la plupart des titres de ses essais sont formés sur le même schéma : l'auteur utilise les deux termes des notions qu'il va aborder dans cet ouvrage et les met en relation avec la conjonction de coordination « et » : *La Mémoire et la promesse*, *Le Désir et le pouvoir*, *La Parole et le lieu*, *Le Réel et le théâtral* ... On retrouve cette même construction dans des titres de chapitres dans certains ouvrages. Par exemple, dans l'essai *La Mémoire et la promesse*, essai qui est lui-même découpé en deux parties, la majorité des titres des chapitres sont composés de deux termes que l'auteur souhaite mettre en relation : *Les nomades et les errants*, *Le lieu et l'espace*, *La culture et l'État*, ou encore *L'homme et l'œuvre*.

La mise en confrontation des éléments sous la forme duelle ne se résume pas aux titres des ouvrages ou des chapitres ; Naïm Kattan pousse la dualité structurelle encore plus loin dans la structure, la construction même de ses ouvrages en l'explorant, l'exploitant sous différentes formes. Dans le roman *Le Gardien de mon frère* qui relate la relation tumultueuse entre deux frères (Raphaël et Gabriel) que tout semble opposer, l'intrigue ne se déroule pas en suivant un schéma structurel construit sur une succession d'événements dont la chronologie est respectée. Naïm Kattan a volontairement découpé ce roman en faisant alterner les pensées de deux principaux protagonistes de l'œuvre sur des événements, des expériences de vie qu'ils ont en commun :

« J'appréhende le moment de mon arrivée à Montréal. Raphaël sera-t-il à l'aéroport ? Je l'avais prévenu par lettre voici plus d'un mois. Pas de réaction. Je l'ai appelé plusieurs fois. Le répondeur. Perpétuellement. J'ai fini par me résoudre à laisser un message indiquant le numéro du vol, l'heure d'atterrissage. Est-il encore en colère ? Quand je suis parti pour l'Argentine, il y a deux ans, il refusait de me saluer. Indigné. Il ne voulait pas écouter mes justifications, mes raisons d'agir » (Gabriel)⁵⁶⁹.

« J'ai fini par céder. J'étais d'abord décidé à le laisser atterrir, tout comme il était parti, sans que personne ne l'accompagne ou ne l'attende. De sa voix grosse, rauque, chaleureuse, il me confiera ; Je n'ai plus un sou. J'ai tout dépensé. Une fortune. La femme aimée, désirée, la séductrice m'a abandonné en pleine route. Je suis tout seul et je rentre avec l'espoir et la confiance de retrouver les bras grands ouverts de mon frère. Oui, Gabriel, ce frère est toujours là et sera toujours là. Tu diras : J'ai beau le dépouiller, le violenter, il saura que je ne le fais pas exprès, qu'il est l'être qui m'accompagne même quand j'ai des moments d'absence, qu'il ne faut pas confondre avec l'oubli. Il me connaît bien, mon frère, et si j'ai un secret, il est le seul à en détenir la clef » (Raphaël)⁵⁷⁰.

Grâce à ce découpage alternatif, l'auteur met ainsi en perspective les pensées des deux protagonistes qui peuvent de la sorte donner leurs propres visions, leurs propres versions sur des faits présents ou passés. Ce procédé permet également aux deux frères, dont la relation est au plus mal, de se répondre d'une certaine façon l'un à l'autre, le lecteur devenant dès lors d'une certaine façon le thérapeute écoutant et arbitrant ce couple en crise.

Naïm Kattan avait déjà utilisé ce procédé d'écriture, mais de façon plus parcellaire, dans le roman

⁵⁶⁹ Naïm Kattan, *Le Gardien de mon frère*, p. 7.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 15.

L'Amour reconnu écrit en 1999⁵⁷¹, roman dans lequel, durant quelques pages, le texte est découpé physiquement. Dans ces quelques passages, le lecteur se retrouve seul avec l'un des deux personnages, et a accès à ses pensées. Ce découpage et cette alternance sont accentués par la centralité de deux villes dans ce roman (Montréal et Paris), même si les deux personnages font une escapade à Londres à la fin du roman.

L'auteur utilise à nouveau ce même procédé d'alternance structurelle dans un autre de ses romans, mais sous une autre forme. Dans *Le Veilleur*, Eliahou, rabbin dans la ville de Montréal, tente de trouver des solutions aux problèmes des membres de sa communauté, de répondre à leurs interrogations. C'est au cours de ses entretiens avec les différents membres de sa congrégation que le personnage principal se remémore sa jeunesse à New-York, sa rencontre avec Emma sa future femme, son voyage avec cette dernière en Israël, l'influence de son ami Abe sur sa vocation de rabbin. L'intrigue de cet ouvrage se construit donc sur une alternance, une dualité présent/passé. Mais contrairement au roman *Le Gardien de mon frère*, l'alternance entre le passé et le présent se fait à l'intérieur-même des chapitres qui sont découpés par des flash-back brutaux, sans lien évident ou explicite avec la situation présente comme on peut le retrouver dans les chapitres *Naître à soi et à l'autre*, *Des juifs et des chrétiens* ou *Se marier*. On retrouve dans d'autres romans de Kattan l'utilisation de flash-back à l'image du *Veilleur* comme dans le roman *L'Anniversaire*, ou encore dans le roman *Farida* même si dans ce dernier elle est présente sous une forme plus légère.

Dans *La Célébration*, Naïm Kattan expérimente une nouvelle mise en perspective physique de la dualité sous une forme différente par rapport à ce que nous venons de voir. Ici, le livre se divise en deux parties qui correspondent à deux moments importants de la vie de Pierre-Nathan, le personnage principal de ce roman. La première partie correspond à la (re)découverte par Pierre-Nathan de sa judéité, une (re)découverte qui le fera rencontrer Dina, une jeune femme juive mariée et mère d'un jeune enfant, avec laquelle il aura une aventure. Cette liaison sera destructrice dans la mesure où Pierre-Nathan finira par divorcer de son épouse Christine, et surtout, le plongera dans un état de mal-être qui le fera perdre pied et le poussera à tout quitter pour tenter de se retrouver, se reconstruire. La deuxième partie verra la renaissance de Pierre-Nathan, une renaissance qui devient possible grâce à sa rencontre avec Tova. Cette dernière lui permettra de reprendre goût à la vie, retrouver confiance en lui, de revivre.

b) La dualité/altérité dans l'intrigue.

I) L'altérité.

Comme nous avons pu le voir précédemment à travers l'exemple des personnes bilingues ou polyglottes⁵⁷², l'homme peut être traversé par une dualité (ou multiplicité) linguistique qui divise son être. Mais cette expérience de la dualité ne se résume pas uniquement au fait linguistique, ni n'est réservée à cette catégorie de personnes ; au XVII^e siècle, René Descartes (1596 – 1650) affirmait déjà que la structure de l'homme était duelle. Pour le philosophe français, l'être humain se constitue de deux éléments distincts différents (le corps et l'âme), mais unis⁵⁷³. Une théorie qui reprend d'une certaine façon la pensée juive qui, elle aussi, admet l'existence chez l'homme d'une

⁵⁷¹ Pour rappel, le roman *Le Gardien de mon frère* a été rédigé en 2004.

⁵⁷² Voir dans le chapitre 2 la partie sur *Le polyglottisme*.

⁵⁷³ René Descartes, *Les Passions de l'âme* (1649), Paris, Vrin, 2000, 288 pages.

bipolarité composée du corps et de l'âme comme l'affirme Philippe Haddad dans son essai introductif sur les principaux textes de la Torah en abordant le passage de la *Genèse* sur la création d'Adam. Selon le rabbin français, l'être humain est, de par sa composition, une unité bipolaire, duelle :

« l'homme, quel qu'il soit, est une combinaison complexe de matière et d'esprit, de corporéité et de spiritualité, partagé, voire tiraillé, entre le monde d'en bas et le monde d'en haut, entre désirs primaires et des valeurs éthiques et spirituelles »⁵⁷⁴.

Le tiraillement entre l'instinct primaire et les valeurs éthiques est une expression de la dualité qui constitue chaque individu, une expression qu'il vit quotidiennement l'être humain. Mais elle n'est cependant pas la seule. En effet, l'homme fait l'expérience de la dualité tous les jours de sa vie aussi par le biais de ses relations avec les autres. L'altérité apparaît en fait comme étant une autre manifestation possible de la dualité, la manifestation de cette dernière au niveau humain : il y a le « Moi » et les « Autres », un « Moi » qui peut certes devenir « Nous », mais même dans ce cas-ci, ce « Nous » comprend automatiquement une différenciation entre les membres de ce même « Nous ». Comme nous avons pu le voir dans le chapitre 4 intitulé *La question de l'identité et la notion d'exil chez Kattan*, aucun individu n'est le double à l'identique d'un autre individu. Le « Je » est par conséquent un et unique.

Cette dualité/altérité apparaît le plus souvent, comme cela est le cas dans l'essai de Mme Kasova, sous une forme de confrontation, d'opposition entre les êtres humains, entre différents groupes humains, entre le « Moi » et « l'Autre/les Autres ». Cette confrontation n'est pas une conception nouvelle des rapports humains comme le rappelle Heinz Wismann dans son essai *Penser entre les langues*⁵⁷⁵ dans lequel il rappelle que, déjà dans l'Antiquité grecque, des penseurs tel que Platon distinguait le « Moi » de « l'Autre » en ajoutant cette notion de bien et de mal : « Le Même est du côté du Bien, et l'Autre du côté du Mal »⁵⁷⁶. L'Autre, l'Étranger, apparaît donc de par sa différence comme une menace notamment pour l'identité d'un individu. Par sa présence, il remet en cause une société ou les valeurs d'un groupe. Il constitue même un danger pour l'unité de ce groupe. Sa présence gêne, il est, pour reprendre les mots de Julia Kristeva dans son essai *Étrangers à nous-mêmes*⁵⁷⁷, « une bouche en trop, une parole incompréhensible, un comportement non-conforme » à la majorité (p. 15). Dans son essai sur le métissage *Plaidoyer pour un monde métis*, Alexis Noos nous rappelle quant à lui que l'Europe s'est souvent posé la question de son rapport avec l'Autre, et ceci depuis des siècles :

« Problème récurrent que la culture occidentale n'a cessé de se poser. Elle se l'est posée à la Renaissance et à l'époque des explorateurs outre-Atlantique, en termes religieux (les autochtones ont-ils une âme ?) ; au siècle des Lumières, en termes politiques (Comment constituer des nations ? Quels peuples y ont droit ? Quelles sociétés goûteront aux douceurs kantienne de la paix universelle) ; au XXème siècle en termes idéologiques (démocratie contre totalitarisme) »⁵⁷⁸.

Cette interrogation, cette position face à autrui taraude encore aujourd'hui les politiques, les intellectuels, les masses populaires ; l'Autre, l'Étranger, est souvent considéré comme celui qui

⁵⁷⁴ Philippe Haddad, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁷⁵ Heinz Wismann, *Penser entre les langues*, Editions Albin Michel, 2012, 308 pages.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁷⁷ Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Editions Fayard, 1988, 293 pages.

⁵⁷⁸ Alexis Noos, *Plaidoyer pour un monde métis*, p. 86.

vient pour recevoir, prendre, profiter des richesses et des libertés d'un pays sans forcément apporter une plus-value quelconque à la société qui l'accueille. L'Étranger, c'est (souvent) le parasite. Selon Julia Kristeva, ce sentiment de peur, de malaise et de mal-être vis-à-vis de l'Autre a été renforcé au cours des derniers siècles notamment avec la montée du nationalisme. Mouvement romantique à l'origine né à la fin du XVIIIème siècle, il s'est transformé par la suite en mouvement totalitaire et xénophobe. Chaque nationalisme met en avant sa différence (culturelle, historique, linguistique), l'estimant supérieure aux autres, dénigrant dès lors l'Autre dans son être, dans ce qu'il est et dans ce qu'il représente. La mise en avant de l'individu et la montée de l'individualisme⁵⁷⁹, qui date également de cette période, contribuèrent également à ce rejet, ce dénigrement de tout ce qui n'est pas « Moi ». Une généralisation de l'individualisme et de l'ethnocentrisme qui marque ainsi la fin de l'universalisme des Lumières :

« Issu de la révolution bourgeoise, le nationalisme est devenu le symptôme d'abord romantique, ensuite totalitaire, des XIXème et XXème siècles. Or, il s'oppose aux tendances universalistes (qu'elles soient religieuses ou rationalistes) et tend à cerner, voire pourchasser l'étranger, le nationalisme n'en aboutit pas moins, par ailleurs, à l'individualisme particulariste et intransigeant de l'homme moderne »⁵⁸⁰.

Comme nous avons déjà pu le mettre en avant dans le chapitre précédent, cette catégorisation de l'Autre n'est pas pour autant l'apanage de la civilisation occidentale ou européenne comme l'a rappelé Maddalena De Carlo dans son essai *L'Interculturel* en citant l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss. Il est en effet tout à fait humain, naturel, et on peut également affirmer qu'il s'agit même d'une nécessité pour l'homme en vue de parvenir à une schématisation la plus simple possible des réalités complexes en fonction de ses buts, ses besoins ou valeurs pour pouvoir la gérer⁵⁸¹.

Julia Kristeva tente d'expliquer cette perception, cette attitude négative vis-à-vis de l'Autre, du nouveau venu, et affirme qu'il s'agit surtout d'une forme de jalousie de la part de l'Accueillant qui refuse de voir un Autre intégrer son environnement sans en accepter au préalable les règles déjà en place, et ainsi le remettre en cause dans son propre monde, son propre univers :

« La violence du problème posé par l'étranger aujourd'hui tient sans doute aux crises des constructions religieuses et morales. Elle est due surtout au fait que l'absorption de l'étrangeté proposée par nos sociétés se révèle inacceptable pour l'individu moderne, jaloux de sa différence non seulement nationale et éthique, mais essentiellement subjective, irréductible »⁵⁸².

L'Étranger devient acceptable uniquement quand il perd son étrangeté en acceptant et en adoptant les codes en vigueur, les valeurs de la société, les us et coutumes du groupe dominant déjà présent. Ce constat de la part de Kristeva fait écho à la théorie sartrienne de la relation du « Je » avec l'Autre : pour Jean-Paul Sartre (1905 – 1980), la présence de l'Autre rappelle au « Je » qu'il n'est pas seulement sujet, mais qu'il peut être objet, l'objet d'un Autre, et qu'il n'est dès lors pas/plus le centre du monde : « Ainsi, autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet »⁵⁸³. Dès le

⁵⁷⁹ Voir également dans le chapitre 4 la partie consacrée à l'individualisme.

⁵⁸⁰ Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 10 – 11.

⁵⁸¹ Voir la note 461 dans la partie *De l'utilité de l'identité*.

⁵⁸² Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁸³ Citation de Jean-Paul Sartre.

moment où le « Je » prend conscience de sa petitesse, de son insignifiance en tant qu'infime particule appartenant à un univers immense dont il se pensait le centre, et si cette prise de conscience se produit dans la déception, la jalousie peut surgir, et le bouc-émissaire ne saurait être que cet Autre qui lui a fait perdre sa place, qui lui a fait prendre conscience de sa petitesse. Mais cette attitude tend à faire oublier au « Je » toute l'importance, la nécessité de la présence de cet Autre pour lui.

Nous avons déjà abordé cette relation entre le « Je » et l'Autre et montré l'importance primordiale de cet Autre dans la prise de conscience de son existence, de la prise de conscience de ce qu'est le « Je », tout comme nous avons analysé les deux attitudes possibles face à l'altérité qui consiste soit au rejet, soit l'acceptation. Rappelons cependant que l'acceptation de l'altérité possède cette force, cette possibilité pour l'individu d'accéder à un certain enrichissement personnel, d'accéder au bonheur, alors que le rejet de l'Autre enfermera l'individu dans un monde restreint comme le souligne Abdallah Memmes en évoquant le travail du romancier marocain Abdelkebir Khatibi :

« Dans cette perspective, ces derniers se divisent en deux catégories : ceux qui recherchent la différence pour atteindre l'accomplissement et la plénitude, et ceux qui s'en tiennent à leur identité limitée (*aveugle* écrit ailleurs Khatibi), et s'enferment dans l'altérité »⁵⁸⁴.

Cette recherche de la plénitude symbolise pour Abdelkebir Khatibi la vie, alors que l'enfermement dans l'altérité symbolise la mort⁵⁸⁵. Plus qu'une (re)découverte de soi et un enrichissement personnel, l'Autre permettra aussi au « Je » de s'améliorer, de se perfectionner. En effet, si nous écoutons cet Autre qui nous regarde, nous évalue, nous juge avec un regard extérieur, il sera dès lors, pour l'homme qui l'accepte, comme un révélateur porteur de dynamisme qui permettra de prendre conscience de ses défauts. L'Autre et l'acceptation de ce dernier revêtent donc un caractère essentiel pour l'intellectuel marocain, un caractère que Naïm Kattan va jusqu'à considérer comme étant vital : « Mais on peut être soi-même en allant vers l'autre, on ne peut rester soi-même, à mon avis, qu'en allant vers l'autre, parce que si on est soi-même sans aller vers l'autre, on meurt »⁵⁸⁶. Une affirmation de la part de l'écrivain irako-canadien qui rappelle la pensée platonicienne comme le rappelle Heinz Wismann en paraphrasant le philosophe grec :

« Platon privilégie cependant la liberté athénienne au nom de la nécessaire ouverture à l'altérité comprise comme une salutaire mise à l'épreuve de l'Un qui, confronté à l'Autre, finit par en triompher. Car, dans la cité réelle, il est dangereux de camper sur l'Acropole de l'identité, il faut savoir affronter l'altérité et l'altération qu'elle produit, oser se frotter au danger »⁵⁸⁷.

La présence de l'Autre apparaît comme nécessaire, primordiale, vitale non seulement pour que le « Moi », le « Je » puisse se confirmer, se grandir, se fortifier. Une présence qui l'empêche de tomber dans une certaine inertie dangereuse. L'acceptation de l'Autre et sa présence créeront donc non seulement une dynamique positive d'amélioration du « Je », mais elle peut permettre également à l'homme de cerner les dysfonctionnements d'une société, et ainsi l'améliorer : « Il est la métaphore de la distance que nous devrions prendre par rapport à nous-mêmes pour relancer la dynamique de

⁵⁸⁴ Abdallah Memmes, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁸⁶ Simone Douek, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁸⁷ Heinz Wismann, *op. cit.*, p. 194.

la transformation idéologique et sociale »⁵⁸⁸. La force de l'Étranger se trouve dans sa position privilégiée, celle d'être en dehors du cadre de vie initial. Comme le souligne Julia Kristeva, il peut ainsi, grâce à cette position, devenir avec son œil extérieur une force pour ce cadre de vie en vue de l'améliorer, jouer un rôle constructif en relativisant les choses.

L'Autre, l'Étranger apparaît donc non seulement comme une nécessité pour le « Je », l'Accueillant, mais il apparaît aussi, d'une certaine façon, comme un exemple à suivre, ou, au moins, un exemple dont il faut s'inspirer dans notre relation avec la vie. En effet, selon Julia Kristeva ou Nazir Hamad, l'Étranger représente d'une certaine façon un symbole de force face à la vie : écorché vif, révolté, amoureux de la vie, il préfère le départ et le confort du connu, de l'habituel pour un inconnu incertain plutôt que de vivre dans la soumission d'une situation sociale, économique, libertaire dans son pays d'origine. Il conservera certes cette situation de soumission dans son nouvel environnement dans la mesure où il reste en admiration vis-à-vis des autochtones, mais contrairement à eux, il ne subit pas la vie, il la vit pleinement, l'affronte, la prend à bras-le-corps, une attitude qui le rend dès lors plus vivant⁵⁸⁹.

Cette notion de l'Autre est loin d'être inconnue pour Naïm Kattan dans la mesure où elle est très présente dans le judaïsme qui a une conception de l'altérité, un rapport avec l'Étranger humaniste, universel, égalitaire ; en effet, l'intellectuel irako-canadien explique dans son essai *Idoles et images* que le peuple hébreu a institutionnalisé très tôt après la mise en place de la royauté un système égalitaire empêchant ainsi toute forme de dictature, de domination d'un groupe sur un/des autre(s)⁵⁹⁰. En plus de mettre fin à toute forme de pouvoir potentiellement despotique au sein du royaume, ce système avait également comme objectif, avoué ou non, de créer une sorte de solidarité de fait entre les différents groupes composant le peuple ; en partageant les fonctions et les responsabilités, les différentes tribus se voyaient dès lors obligées de travailler les unes avec les autres pour le bien de la communauté. Cette assertion de la part de l'intellectuel irako-canadienne doit être néanmoins nuancée au regard de la réalité historique ; en effet, l'union et l'esprit de solidarité et d'égalité entre les différentes tribus du peuple hébreu décrits par Naïm Kattan ne survivrent pas à la mort du roi Salomon en -931. Le royaume de David sera scindé en deux royaumes distincts avec au nord le royaume d'Israël et au sud le royaume de Juda. L'origine de ce schisme entre les douze tribus d'Israël se trouve dans le virage autoritaire que prit la dynastie régnante à la fin du règne de Salomon, un virage poursuivi par son fils et successeur Roboam. On reprochait à la famille régnante les impôts lourds imposés aux autres tribus, et les corvées instituées sous le règne de Salomon pour embellir le royaume. Seules les tribus de Benjamin et de Juda resteront fidèles à Roboam.

Cette égalité et cette solidarité entre les différents membres du groupe font aussi écho à cette conception judaïque du rapport de l'homme avec l'Autre ; en effet, il est du devoir de chaque Juif de prendre soin de l'Autre, qu'il soit juif ou non :

« Si ton frère vient à déchoir, si tu vois chanceler sa fortune, soutiens-le, fût-il étranger et nouveau venu, et qu'il vive avec toi. N'accepte de sa part ni intérêt, ni profit, mais crains ton Dieu, et que ton frère vive avec toi. Ne lui donne point ton argent à intérêt, ni tes aliments pour en tirer profit »⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 16 – 17.

⁵⁹⁰ Naïm Kattan, *Idoles et images*, p. 59 – 60.

⁵⁹¹ *Lévitique*, XXV, 35.

Cette obligation de prendre soin de l'Autre mentionnée dans le *Lévitique* trouve son origine en partie, comme nous l'avons déjà mentionné, dans le fait que le peuple juif a lui-même connu à plusieurs reprises la difficile condition d'étranger au cours de son histoire, qu'il en connaît les affres. Les Juifs se doivent donc de ne pas reproduire ce que leurs ancêtres ont connu, subi en considérant l'Autre non pas comme un Autre-que-moi, mais plutôt comme un Moi-autre : « Il faut aimer l'étranger parce qu'on a été étranger en Égypte, il faut soumettre l'étranger à la même loi que le Juif, le membre de la communauté »⁵⁹². Une affirmation qui trouve son fondement dans la pensée mosaïque comme le mentionne le romancier de Montréal dans son essai intitulé *Le Père* ; l'égalité et la justice ne sont pas le seul apanage des membres des tribus d'Israël, dans le judaïsme, la justice s'applique à tous, sans exceptions et sans distinction⁵⁹³. Pour Naïm Kattan, la religion juive va plus loin encore, car elle pousse à l'apprentissage de l'Autre, à échanger avec lui. Elle n'est pas seulement un héritage dont chaque Juif serait le gardien ; chaque Juif est dans l'obligation d'enrichir ce patrimoine avec l'apport que peut lui apporter l'Autre⁵⁹⁴.

Le philosophe français Emmanuel Levinas (1906 – 1995), considéré comme le père de la notion d'altérité, rapporte lui aussi, dans son essai *Altérité et transcendance*⁵⁹⁵, la relation de l'homme avec Autrui à la religion juive : dans l'Autre, ou plutôt dans son visage, se trouve la présence de la parole divine, une présence divine à laquelle s'associe, selon le philosophe, le commandement divin « *Tu ne tueras point* » qui lui-même sous-entend une responsabilité inconditionnelle de l'homme envers l'Autre :

« L'altérité d'autrui est la pointe extrême du *tu ne commettras pas d'homicide* et, en moi, crainte pour tout ce que mon exister, malgré son innocence intentionnelle, risque de commettre de violence et d'usurpation. Risque d'occuper, dès le *Da* du *Dasein*, la place d'un autre et, ainsi, concrètement, de l'exiler, de le vouer à la condition misérable dans quelques *tiers* ou *quart* monde, de le tuer. Ainsi se dégagerait, dans cette crainte pour l'autre homme une responsabilité illimitée, celle dont on n'est jamais quitte, celle qui ne cesse pas à la dernière extrémité du prochain, même si la responsabilité ne revient alors qu'à répondre, dans l'impuissant affrontement avec la mort d'autrui, *me voici*. Responsabilité qui garde sans doute le secret de la sociabilité, dont la gratuité totale, fut-elle vaine à la limite, s'appelle amour du prochain, amour sans concupiscence, mais aussi irréfragable que la mort. Sociabilité à ne pas confondre avec une quelconque défaillance ou privation de l'unité de l'Un »⁵⁹⁶.

Cette responsabilité de l'Autre peut avoir des conséquences sur le « Moi » dans la mesure où elle vient le restreindre, le limiter dans son existence. Mais elle n'implique en aucun cas une perte ou une privation pour l'unité du « Je », car elle n'est pas, et ne doit pas être, synonyme de fusion avec l'Autre.

Dans la pensée juive, on retrouve donc cette idée, qu'Emmanuel Levinas met en avant ici, qui insiste sur le devoir, la responsabilité de chacun d'avoir une attitude bienveillante à l'égard de l'Autre, de le respecter, et ceci quelle que soit l'attitude de ce dernier⁵⁹⁷. Une attitude vis-à-vis

⁵⁹² Naïm Kattan, *La Réconciliation à la rencontre de l'autre*, p. 109.

⁵⁹³ Naïm Kattan, *Le Père*, p. 45

⁵⁹⁴ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 208.

⁵⁹⁵ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Le Livre de poche, 2006, 185 pages.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 109.

d'Autrui qui se doit aussi d'être dénuée de toute attente d'une quelconque contrepartie de la part de cet Autre, sinon la relation ne serait dès lors ni plus ni moins qu'une relation commerciale⁵⁹⁸. Mais au-delà de cette responsabilité éthique ou religieuse, et comme nous y avons fait référence précédemment, il ne faut pas perdre à l'esprit que l'Autre peut jouer un rôle non-négligeable sur le « Je », un rôle positif. L'Autre peut même devenir, d'une certaine façon, la clé du bonheur, une solution aux problèmes qu'un individu peut rencontrer dans sa vie, comme nous le verrons par la suite. Certes, il se peut qu'une relation, quelle qu'en soit la nature, ne donne pas en fin de compte les fruits escomptés, mais dans ce cas-ci, il est préférable, selon Naïm Kattan, d'y mettre un terme, de se séparer à l'amiable tout en prenant ce qu'il y a à prendre de positif ... sans rancœur ni amertume :

« La vie est beaucoup trop courte pour se battre inutilement. Même dans ma vie privée, quand les choses n'allaient pas bien et qu'il y avait des séparations, j'essayais de faire en sorte que ce ne soit pas trop pénible, à la longue. Les choses qui ne marchent pas ne marchent pas. Même si j'en souffre ... Et je pense que le judaïsme m'a appris cette manière d'être. Ma nature correspond à mon choix réel d'être juif. Je ne crois pas à l'utilité de la souffrance, de la vengeance. Cela correspond tout à fait à ce que j'ai pu lire et comprendre du judaïsme »⁵⁹⁹.

Même si les romans et nouvelles de Naïm Kattan relatent dans leur très grande majorité des histoires sombres, décrivent des personnages au bord de la rupture, il n'en demeure pas moins que l'auteur est avant tout guidé par l'espoir, par une foi en l'être humain dans ce qu'il a de plus grand et dans ce qu'il peut apporter de positif aux autres, au monde. Et c'est précisément cette foi en l'Autre, en l'être humain qui l'intéresse et qu'il veut mettre en avant dans ses écrits même si cela semble difficile, que tout semble *a priori* perdu⁶⁰⁰. Le recours à la dualité sous toutes ses formes dans l'écriture kattanienne marque donc la volonté de l'auteur de montrer que l'Autre ne doit pas être considéré comme une menace, un ennemi, mais plutôt comme une possible source d'un bienfait inconnu, un possible accès au bonheur. C'est cet Autre qui me pourra me permettre de m'améliorer, de m'enrichir.

D'un point de vue éthique, mais également religieux, l'Autre apparaît donc comme une obligation pour chacun d'entre nous, une obligation face à laquelle nul ne peut se défilier, et cela même si sa présence peut faire poindre un semblant de menace pour l'unité, la stabilité d'un groupe, l'intégrité d'une identité. En plus d'être une obligation morale, l'Autre apparaît également comme une nécessité enrichissante pour l'homme, jouant le rôle d'un révélateur qui permet une remise en question bénéfique du « Je » et de son environnement. Il peut également être la solution au bonheur de chacun, être celui qui manque, ou apporter par sa présence ce petit quelque chose en plus qui permettra à un individu d'accéder à la plénitude. Tout ceci tend à expliquer pourquoi l'auteur accorde une place importante, voire centrale, à l'individu, ses liens avec les Autres dans l'ensemble de son œuvre et le met en valeur par le biais de la dualité.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁹⁹ Sophie Jama, *op.cit.*, p. 56.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 171.

II) Le masculin et le féminin.

1. L'expérience personnelle de Naïm Kattan avec la dualité masculin/féminin.

Au début de sa vie, durant la période irakienne, les femmes sont peu présentes. Naïm Kattan avoue même que les seules femmes qu'il ait connues dans sa jeunesse à Bagdad sont sa mère, sa grand-mère et ses deux sœurs⁶⁰¹. Elles ont énormément compté dans sa vie, et il semble avoir été très proche d'elles. Dans ses souvenirs qu'il partage avec Sophie Jama, il nous présente sa mère sous les traits d'une femme omniprésente qui apparaît comme étant le véritable pilier central de la famille. Malgré cette omniprésence, elle n'est cependant pas décrite comme une femme étouffante, dominatrice, autoritaire, mais plutôt comme une femme d'intérieur qui est en charge de la maison, qui s'occupe de tout, et sur qui on peut compter⁶⁰². Naïm Kattan porte une véritable admiration à cette femme pour sa positivité, sa compassion et sa tolérance avec et envers les autres⁶⁰³. Il a également une grande admiration, un grand amour pour sa grand-mère qui est pour lui l'incarnation de l'amour⁶⁰⁴. Frère aimant et protecteur, il est prêt à braver les traditions pour protéger ses sœurs ; lors du mariage de l'une d'entre elles, il cherche à s'assurer que celle-ci décide de se marier de son plein gré, et non pour faire plaisir aux autres membres de sa famille, pour l'honneur, ou bien par respect des traditions. Il est prêt à s'interposer et à s'opposer au mariage si le choix de cette dernière n'est pas fait de façon délibérée⁶⁰⁵. De manière générale, c'est l'ensemble du côté maternel de la famille qui bénéficie d'une image positive aux yeux de l'écrivain irako-canadien, une branche de la famille dont il est le plus fier, contrairement au côté paternel :

« C'était l'usage de me demander le nom de mon père. Je répondais *Nessim Kattan. Mais qu'est-ce qu'il fait ? Il travaille au bureau de poste. - Et ta mère, de quelle famille est-elle ?* Alors quand je nommais la famille de ma mère, on me disait toujours *Mais pourquoi tu ne le dis pas !* Le côté maternel de ma famille était considéré comme plus prestigieux que le côté paternel. Mais je ne le disais pas ; parce que je suis le fils de mon père. Il y a un proverbe arabe qui dit quelque chose du genre : *Le mulet est fier de son oncle le cheval ...* »⁶⁰⁶.

Contrairement à ce qu'il prétend, il fera la rencontre, au cours de sa jeunesse, d'autres femmes que celle de sa famille ; on peut citer Laila la chanteuse, la jeune fille musulmane à qui il donne des cours, Sarah, la bonne kurde travaillant chez ses voisins, mais aussi les prostituées comme Samirah qui occupent une place importante dans son imaginaire. L'auteur, comme son ami Nessim et tous les jeunes gens de leur âge, regarde la gent féminine avec un œil avide, un regard « affamé » dans lequel n'est présent « aucune gêne » parfois comme avec la jeune Sarah⁶⁰⁷. Mais la timidité, l'inexpérience dans les choses de l'amour et du sexe opposé, ainsi qu'un certain attachement à l'amour noble, romanesque l'empêchent, le freinent dans son approche du sexe opposé. C'est, par exemple, Sarah qui fera le premier pas et qui donnera naissance à leur relation, et c'est également la jeune fille qui mettra rapidement un terme à cette relation face à la timidité du jeune homme⁶⁰⁸. Une fois parti d'Irak, il fera la rencontre de nombreuses femmes comme il le décrit dans les deux

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 20 – 21.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁰⁵ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 236 et 238.

⁶⁰⁶ Sophie Jama, *op.cit.*, p. 21.

⁶⁰⁷ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 208.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 214.

autres romans de sa trilogie autobiographique (*Les Fruits arrachés, La Fiancée promise*) : Anne, Maxie, Halina, Lucille, Diane, Helen ... Mais, même si les rencontres, les conquêtes furent nombreuses, et dans leur majorité, courtes et marquées par l'infidélité, l'homme de lettres irako-canadien a toujours éprouvé un très grand respect pour ces femmes. Et d'une manière générale, toutes les femmes qu'il a connues au cours de sa période irakienne sont décrites de façon positive, avec respect, même celles qui, de leur plein gré ou forcées, se prostituent⁶⁰⁹. Et quand il comprend que son meilleur ami Nessim a eu un commerce charnel avec une prostituée, et qu'il a l'intention de poursuivre ses visites dans les maisons closes, il ressent comme une forme de dégoût, de trahison vis-à-vis de ses principes et de ses convictions⁶¹⁰. Cette attitude à l'égard des femmes est à mettre en relation avec son désir de les défendre face à une société patriarcale, machiste qui les oppresse, les rabaisse. Naïm Kattan est, et il se sent, en désaccord, en décalage avec cette mentalité prédominante dans la société irakienne de son époque ; il n'y a pas selon lui de supériorité naturelle quelconque des hommes sur les femmes. Et il n'apprécie pas non plus l'attitude des femmes orientales traditionnelles qui se soumettent à cet état de fait, ce diktat masculin, et qui, *de facto*, entretiennent cette situation :

« Pour ma part, je suis complètement étranger à cette attitude autoritaire ou dominatrice à l'égard des femmes. J'aimais évidemment beaucoup les femmes, mais je les désirais dans des rapports d'égalité. Je n'ai jamais pensé pouvoir contrôler une femme. Et pourtant ! La première surprise de plusieurs femmes que j'ai fréquentées était que je n'étais pas un Oriental typique. Je fuyais les femmes qui se soumettaient comme des Orientales. Je ne pouvais pas supporter cela, c'était très compliqué »⁶¹¹.

Les relations avec les personnages masculins de la famille ou proches de l'auteur sont en revanche plus délicates ; l'exemple le plus frappant reste celui du père de Naïm Kattan. En effet, ce dernier est décrit comme un homme absent, vivant (volontairement ?) dans l'ombre des autres membres de la famille, incapable de tenir à bien son rôle de chargé de famille, d'homme de la maison comme en témoigne le passage dans *Adieu Babylone* qui relate les préparatifs du mariage de l'une des sœurs de l'auteur avec un dénommé Sasson :

« Pour les négociations, Sasson délégua son père. Normalement, mon père aurait dû représenter ma sœur, mais d'un commun accord la famille confia cette tâche à mon oncle dont le jugement et le savoir-faire étaient supérieurs à ceux de mon père »⁶¹².

Cette attitude et cette position de la part de son père expliquent en grande partie pourquoi ce dernier ne réussit jamais à faire naître chez son fils une quelconque admiration. On ne peut pas qualifier les relations père-fils de mauvaises, elles sont tout simplement cordiales, respectueuses des traditions. Plus qu'une gêne, c'est un sentiment qui s'apparente à de la honte qui naît chez Naïm Kattan vis-à-vis de son géniteur, un sentiment qui le fait souffrir. D'où le fait que l'écrivain de Montréal ait décidé de ne pas prendre ce père soumis à ses frères, soumis à la vie comme modèle : « Je voulais faire ma vie à mes propres conditions. Je ne voulais pas reproduire l'existence de mon père qui a vécu sous l'égide de mes oncles. J'ai trop souffert de cela »⁶¹³. C'est l'oncle maternel,

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 217.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 218.

⁶¹¹ Sophie Jama, *op.cit.*, p. 51.

⁶¹² Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 235.

⁶¹³ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 64.

Menaché, qui semble jouer le rôle de cette figure paternelle, ou du moins, masculine de référence. Naïm Kattan est en admiration devant cet oncle qu'il compare même au personnage biblique de Joseph⁶¹⁴.

Dans son entretien et dans son roman autobiographique, Naïm Kattan parle souvent de son frère aîné. Il entretient avec ce dernier une relation également difficile, plus conflictuelle, qui prend plus la forme d'une rivalité que celle d'un conflit ouvert :

« Celui qui me protégeait, qui m'enseignait la vie, qui m'emmenait nager, c'était mon grand frère. Il était le soutien de ma mère, un peu comme le substitut, le remplaçant de mon père. C'est lui qui me faisait lire, qui m'a dit de ne pas fumer, etc. Il a eu beaucoup d'influence sur moi. Il avait un caractère très fort. Un jour, il s'est disputé avec un professeur et il a quitté l'école. Tout le monde était effaré. Il a passé son examen comme étudiant libre. Et il a réussi haut la main, tout seul. Ensuite, il a étudié le droit et il a très bien réussi. Il était très sérieux dans tout ce qu'il entreprenait. Mais vers mes quatorze ans, je le trouvais dogmatique et je ne voulais plus discuter avec lui. Jusqu'à sa mort, nous sommes quand même restés très liés. Il n'y a pas eu de batailles entre nous, jamais »⁶¹⁵.

Une relation qui n'est pas sans nous rappeler l'histoire de Raphaël et Gabriel dans *Le Gardien de mon frère*, roman dans lequel on retrouve, en plus de cette relation fraternelle tendue entre les deux frères, cette dualité du frère artiste (Raphaël/Naïm Kattan) et le frère plus pragmatique tout en étant sanguin, impulsif, un peu rebelle (Gabriel/le frère de Naïm Kattan).

L'écrivain de Montréal fait également référence à un frère plus jeune que lui de six ans avec lequel il a eu très peu de relations. En effet, son départ pour la France, puis le Canada explique le fait que les deux frères n'ont pas véritablement eu de relations, de complicité. Ce que nous apprend l'auteur sur ce jeune frère au cours de son entretien avec Sophie Jama, c'est que le jeune garçon s'est installé en Israël avec l'ensemble des membres de la famille après l'expulsion des Juifs d'Irak en 1951, et qu'il a entretenu lui aussi des relations difficiles avec l'aîné de la famille⁶¹⁶.

Un autre personnage masculin occupe une place importante durant la période irakienne de Naïm Kattan : Nessim. Comme nous pouvons le constater à travers le roman *Adieu Babylone*, les deux jeunes garçons sont très proches. Ils sont animés par la même passion pour les mots et pour l'amour de leur pays, et ils s'engagent tous les deux dans des études littéraires malgré les difficultés liées à leur judéité pour devenir des hérauts de la culture irakienne⁶¹⁷. Cependant, leur relation se tendra progressivement, Nessim s'engageant en effet dans un processus de « radicalisation » aiguë par la montée du communautarisme qui mettait à mal leur idéal d'un vivre ensemble, mais aussi par la poussée du mouvement sioniste qui attirait chaque jour un peu plus les Juifs irakiens. Naïm Kattan a été le témoin de cette montée en puissance du phénomène sioniste, mouvement qu'il ne voyait pas d'un bon œil et qu'il qualifiait de « faucheuse d'amitiés »⁶¹⁸ :

« Dès la première semaine de la rentrée, j'ai appris l'existence d'une société secrète. Sous la conduite d'un élève finissant, des cellules se formaient dans chaque classe. On initiait les membres au

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 22 – 23.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁶¹⁷ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 199.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

maniement des armes, on leur inculquait les faits héroïques qui parsèment l'histoire juive et on leur donnait une plus ample connaissance de l'hébreu moderne. Le but de l'organisation : former des groupes d'autodéfense. Nessim fut pressenti et donna spontanément son adhésion. Si pour ma part, j'ai hésité, ce fut surtout en raison de la méfiance que m'inspiraient les fournisseurs de revolvers qui se protégeaient sous le plus strict anonymat. Mon abstention semblait intolérable à Nessim qui brûlait d'une ferveur aveugle. Ce fut, pour notre amitié, une pénible épreuve »⁶¹⁹.

La description que donne Naïm Kattan de ses relations avec les hommes et les femmes qu'il a croisés au cours de jeunesse confirme l'analyse de Barbora Kasova dans sa thèse ; il existe un véritable fossé, un antagonisme entre la gent masculine et féminine ; la société irakienne des années 30-40 est une société traditionaliste, conservatrice, patriarcale et machiste dans laquelle les hommes et les femmes ne semblent se rencontrer, se retrouver qu'à travers le sexe, licite ou non. Ils vivent ensemble, se croisent chaque jour, mais sans avoir de véritables relations humaines, et cela même dans le domaine familial. Cette séparation entre les hommes et les femmes dans cette société irakienne se retrouve dans l'expérience personnelle de l'auteur, les relations qu'il entretient avec les deux groupes : il a pour toutes les femmes un grand amour, un grand respect qui se traduit par une volonté de les défendre dans une société qui ne leur donne pas, selon lui, la place qu'elles méritent. En revanche, on constate qu'avec les hommes, les relations sont certes respectueuses, mais elles sont également marquées par une forme de tension, de rivalité. Une expérience personnelle que nous retrouvons à travers les différents écrits de l'auteur comme nous allons le voir par la suite.

2. Les hommes et les femmes dans l'univers kattanien.

Même si comme nous venons de le dire, les femmes occupent une place importante dans la vie de l'auteur, on note cependant une dichotomie entre son expérience personnelle, l'opinion qu'il a de la gent féminine, et ce qu'il transparaît d'elles dans ses écrits. En effet, on remarque que la très grande majorité des personnages principaux de ses différents romans ou des personnalités à qui il consacre des essais ou articles sont essentiellement des personnages masculins. Les femmes n'occupent, dans l'univers kattanien, qu'un rôle secondaire. Important, comme nous allons le voir par la suite, mais secondaire, voire « négatif ». L'analyse des titres des différents romans ou essais (titres des chapitres inclus) de l'auteur tend à confirmer cette affirmation : en effet, il n'y a certes quasiment pas de titres comportant un prénom ou un nom comme pour *A. M. Klein la réconciliation des races et des religions*, et quand ce dernier contient un terme qui désigne un individu par le biais de sa fonction, il s'agit essentiellement de noms masculins : *La Fortune du passager*, *Le Veilleur*, *Le Gardien de mon frère*. Même dans le recueil de nouvelles *Je regarde les femmes*, le titre sous-entend que les femmes sont objets et non des personnages principaux. Même dans sa trilogie sur les auteurs américains, les articles sur les auteurs féminins sont peu présents, comme dans le tome III sur les auteurs d'Amérique latine dans lequel, sur l'ensemble des auteurs abordés, seule une femme (Sylvia Ocampo) a voix au chapitre. Les seuls titres « féminins » qui ressortent de la bibliographie de l'auteur sont *La Fiancée promise* et *Farida*. En ce qui concerne ce dernier exemple, exceptée justement Farida, il n'y a quasiment pas de personnages féminins majeurs,

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 92.

centraux. Il y en a certes quelques-uns dans certaines nouvelles comme ceux d'Ève et Flora dans la nouvelle *Le Gardien*⁶²⁰, dans *L'Opération*⁶²¹ ou encore Béatrice dans la nouvelle *David et Béatrice*⁶²² dans le recueil *Châteaux en Espagne*, mais leur nombre reste très restreint.

L'un des sujets récurrents de la littérature kattanienne aborde les relations entre les hommes et les femmes : les romans et nouvelles de Naïm Kattan décrivent dans leur très grande majorité des histoires d'amour, de sexe, voire très souvent des histoires extraconjugales. On constate que dans son univers, les couples sont rarement décrits comme fidèles, et peu de personnages ont connu au cours de leur vie un(e) seul(e) partenaire comme le couple Didier/Ilona dans *Le Réveil des distraits* ou bien Eliahou/Emma dans *Le Veilleur*. La très grande majorité des personnages sont dans une situation de consommation sexuelle à l'extrême comme Gabriel dans *Le Gardien de mon frère*, Léo, dans une moindre mesure, dans *Le Long retour*, ou bien entretiennent des relations adultérines sans forcément se sentir coupables comme Pierre-Nathan dans *La Célébration*. A travers une étude sur les différentes formes de dépendances chez les jeunes, Colette Lhomme-Rigaud, psychanalyste et professeur de psychopathologie à l'université de Montpellier, affirme qu'une sexualité débridée, addictive voire parfois violente peut apparaître comme l'une des réponses à un « traumatisme » lié à un exil forcé et mal vécu par les individus qui aura, pour certains, un impact notable sur leur perception d'eux-mêmes, sur ce qu'ils sont, leurs valeurs, une remise en question qui peut être à l'origine d'une crise identitaire⁶²³. En recourant à cet exutoire, l'adolescent(e) exilé(e) tentera ainsi de combler un manque, une souffrance liée à ce déracinement, de trouver un placebo capable de le/la combler, l'apaiser. Mais il nous apparaît plus précis d'affirmer que l'exil n'est pas la condition *sine qua non* pour expliquer une sexualité effrénée ; en effet, toute personne en pleine crise d'identité, en marge de la société dans laquelle il/elle vit ou en conflit avec sa famille ou son groupe d'appartenance peut avoir recours au sexe de façon excessive pour faire face à cette situation. L'individu trouve dans cette consommation « anormale » du sexe, dans la présence de cet Autre qui lui offre temporairement son corps, un refuge, une pause face à ses tourments, lui apportant un réconfort de façade. Comme l'affirme Naïm Kattan en analysant l'œuvre de l'écrivain américain Eldrige Cleaver⁶²⁴ dans le premier tome de sa trilogie sur les écrivains des Amériques, le sexe devient un refuge pour certains individus blessés par leur passé, des blessures profondes qui ont un fort impact négatif sur leur vie présente et la perception qu'ils en ont. Elles créent également chez eux un pessimisme quant à un avenir meilleur : « Le sexe, le rapport entre homme et femme, est le foyer où tout converge : un passé de frustration, un avenir éliminé et un présent d'action insurrectionnel »⁶²⁵. Mais comme nous venons de le dire, il s'agit là seulement d'une pause, d'une mise en suspens temporaire de ces problèmes qui reviendront aussitôt la consommation terminée et les effets de cette plénitude temporaire estompés. A l'image des consommateurs de drogues « classiques », la personne en souffrance s'enfermera dans un cercle vicieux en y ayant recours de façon répétitive et excessive, et ne pourra s'en sortir uniquement que lorsqu'elle aura trouvé une réponse définitive, qu'elle aura réglé ses problèmes d'ordre identitaire

⁶²⁰ Naïm Kattan, « Le Gardien » in *Le Sable de l'île*, p. 17 – 33.

⁶²¹ Naïm Kattan, « L'Opération » in *Dans le désert*, p. 103 – 115.

⁶²² Naïm Kattan, « David et Béatrice » in *Château en Espagne*, p. 93 – 246.

⁶²³ Colette Lhomme-Rigaud, *La Relation entre l'attachement à la terre-mère et les dépendances* in *Bilinguisme, interculturel et ethnologie, concevoir l'autre et l'autrui*, p. 42 – 43.

⁶²⁴ Leroy Eldrige Cleaver (1935 – 1998) : écrivain américain militant des droits civiques pour la minorité noire aux États-Unis, il fut membre du mouvement des Blacks Panthers avant de se rallier dans les années 80 aux conservateurs. Il s'exila en Algérie après avoir été accusé de meurtre, et fit des allers-retours en France et à Cuba.

⁶²⁵ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – Les États-Unis*, p. 160.

ou avec son entourage.

On retrouve cette attitude chez les personnages dont la sexualité apparaît comme étant débridée, et que nous avons cités précédemment : Pierre-Nathan menait une vie qui pouvait apparaître certes comme étant « fade », mais relativement paisible. Aucun écart de conduite dans le domaine conjugal n'est mentionné jusqu'au moment où il (re)découvre sa judéité. La crise identitaire qu'il traverse en (re)découvrant sa religion sera suivie d'une aventure amoureuse avec Dina, femme mariée de surcroît. De son côté, Gabriel est l'image de l'homme insatiable et instable, d'une personne à la recherche de soi-même, d'une place dans ce monde ; il vole d'aventures en aventures que ce soit géographiquement parlant, professionnellement ou bien dans le domaine amoureux. Sans scrupule, il n'hésite pas à charmer et conquérir la fille qui sort avec son frère pour « épargner » au couple perte de temps et tristesse tant cette relation est vouée selon lui à l'échec : « j'allais libérer mon frère d'un amour trompeur, mettre un terme à un malentendu. Ainsi, du même coup, je désengagerais Sophie d'une dépendance encombrante ; lui ferait vivre un véritable rapport, un amour qui ne tournerait pas le dos à la passion ... »⁶²⁶. On peut comprendre assez rapidement que cette attitude consumériste du sexe chez Gabriel trouve ses racines en grande partie dans la rivalité qui existe entre les deux frères, une rivalité qui remonte à leur plus tendre enfance⁶²⁷. En ce qui concerne Léo, ce dernier est en guerre avec son père, ses frères et ses sœurs, un conflit ouvert qui l'a poussé à fuir le pays pour trouver refuge à l'autre bout du continent américain. A la mort de son père, il rentrera au Canada, et se réconciliera progressivement avec l'ensemble des membres de sa famille. Une réconciliation qui s'accompagnera de la rencontre de Julia avec laquelle il arrivera enfin à se poser.

Le personnage féminin dans l'univers kattanien apparaît dès lors le plus souvent pour le personnage masculin plus comme un moyen, une consolation plus qu'une finalité en soi qui permet à ce dernier de soulager une souffrance. Une attitude qui n'est pas sans rappeler le personnage du roman de Saul Bellow⁶²⁸ *Les Aventures d'Augie March* que notre auteur a analysé dans son essai sur les auteurs américains :

« Les femmes sont une consolation, un instrument de rêve et d'oubli. L'amour aurait pu être dans l'œuvre de Bellow une contrepartie de l'exil ou un remède à la solitude. Il n'est tout au plus qu'évasion ou ivresse momentanée [...] La femme ne joue que le rôle de tentatrice ou de dispensatrice de répit éphémère »⁶²⁹.

Cette déstructuration du sexe et des relations amoureuses caractérisée par ce recours excessif du sexe ou en dehors du cadre habituel établi par le groupe social d'appartenance de la part des personnages marginalisés dans l'univers kattanien n'est pas sans rappeler l'approche qu'on eut sur ce sujet d'autres auteurs contemporains à notre auteur. Des écrivains qui ont eu le même parcours personnel que Naïm Kattan comme le montre Nancy E. Berg dans son essai *Exile from Exile – Israeli Writers from Iraq*. En effet, chez des auteurs juifs d'origine irakienne, exilés tout comme Naïm Kattan, tels Eli Amir, Shimon Ballas ou bien Sami Michael, le sexe est un élément très présent et fortement lié à de tels personnages qui sont eux aussi dans une situation de marginalisation sociale ou identitaire. Nancy E. Berg a analysé un ouvrage de chacun des trois

⁶²⁶ Naïm Kattan, *Le Gardien de mon frère*, p. 38.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁶²⁸ Saul Bellow (1915 – 2005) : Prix Nobel de littérature en 1976.

⁶²⁹ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – Les États-Unis*, p. 26 – 27.

auteurs cités (*Ha-Ma'abarah* de Shimon Ballas – 1964, *Shavim ve-shavim yoter* de Sami Michael – 1974, et dans *Tarnegol kaparot* d'Eli Amir – 1984), et on constate, à travers cette analyse, des similitudes que l'on peut mettre en parallèle avec l'univers kattanien :

- Les personnages principaux de ces œuvres sont très souvent des adolescents ou de jeunes adultes. Ce choix n'est pas anodin dans la mesure où l'adolescence est une période caractérisée par une remise en question de ce qui apparaissait comme acquis, sûr pour l'individu. C'est également une période clé, car c'est au cours de cette période qu'un individu construira son identité d'adulte à travers les différents choix qu'il effectuera. Or, comme le fait remarquer Nancy E. Berg en reprenant les travaux du psychologue américain Kurt Lewin⁶³⁰ sur les adolescents, la position dans laquelle se retrouve l'adolescent est la même que celle que vit l'exilé :

« Kurt Lewin's categorization of the adolescent as a marginal man applies as well to the immigrant. Just as the adolescent is caught between childhood and adulthood, so too the exile is caught between two cultures. The immigrant and adolescent are caught in the liminal phase of becoming »⁶³¹.

Les deux personnages sont dans une période transitoire, une période dominée par les interrogations, les remises en question personnelles auxquelles ils doivent faire face. Leur monde s'effondre, leurs convictions, leurs valeurs sont ébranlées, remises en question par leur nouvel environnement. Tous les deux se cherchent une place dans ce nouveau monde dans lequel ils ont été jetés bien malgré eux. Dans l'univers kattanien, la très grande majorité des personnages en souffrance sont principalement de jeunes adultes ou des personnages dans la force de l'âge. Nous avons rarement des personnages qui sont sur les derniers instants de leur vie.

- L'utilisation excessive, voire marginale, du sexe par des personnages exclus de la société ou traversant cette période de transition sociale ou identitaire que nous avons décrit plus haut est également présent dans ces romans. Dans *Shavim ve-shavim yoter* de Sami Michael, l'arrivée en Israël est synonyme de liberté pour le personnage de Madeleine, une occasion pour cette dernière de se défaire du poids de la religion et des traditions. Elle y découvre les plaisirs du sexe, et se plonge dès lors à corps perdu dans une consommation excessive du sexe qui lui apparaît comme la concrétisation de cette liberté nouvellement acquise. Cette attitude aura cependant des conséquences désastreuses pour la jeune fille, car elle finira par se prostituer, et sera tuée, ainsi que sa mère, par son proxénète. Dans le roman d'Eli Amir *Tarnegol Kaparot*, la jeune Nilly remettra elle aussi en cause les préceptes religieux et les traditions. Pour cette dernière, « l'Irak est mort », une mort symbolique qui sonne, tout comme pour Madeleine, comme l'acquisition d'une nouvelle liberté. Elle célébrera cette liberté en donnant libre cours à ses pulsions sexuelles, une attitude qui ira à l'encontre des valeurs dans lesquelles elle a grandi. Ces relations « hors norme » auront également des conséquences fâcheuses pour la jeune fille ; elle tombera enceinte sans pour autant être mariée, une situation qui provoquera la colère de sa famille et un rejet par cette dernière de la jeune fille.

⁶³⁰ Kurt Lewin (1890 – 1947) : psychologue américain spécialisé dans la psychologie sociale et comportementale.

⁶³¹ Nancy E. Berg, *op. cit.*, p. 74.

La « normalité » des relations amoureuses et sexuelles vole donc en éclats pour ces migrants et/ou adolescents, tout comme la société à dominante ashkénaze fait voler en éclats les modes de vie, les croyances, les valeurs de ces nouveaux migrants en les dévalorisant, en les remettant en cause : dans *Ha-Ma'abarah* de Shimon Ballas, le personnage de Yusuf Shaby prend la place d'un père que la société israélienne a décrédibilisé, a rendu absent, incapable de remplir son rôle de chef de famille. Il use de son nouveau statut pour éduquer son jeune frère Saïd, et, sa nouvelle position le fait apparaître comme étant « presque comme un époux pour sa mère » (traduit par mes soins)⁶³². Une situation et un semblant de relation incestueuse qui auraient été impossibles en Irak. Le frère de David, personnage principal du roman *Shavim ve-shavim yoter*, entretiendra lui aussi une relation adultérine avec la femme du voisin. David cachera cette relation à sa mère, et contribuera du mieux qu'il peut au bonheur du couple adultérin. Cette attitude de la part du jeune aurait été considérée tout autrement en Irak quand on connaît l'importance de l'honneur dans la culture arabomusulmane, surtout pour une femme comme le rappelle notre auteur à travers le personnage de Sarah dans *L'Amour reconnu* : « Elle était de l'Orient où le corps d'une femme est considéré comme un temple. Elle avait conservé cette notion et chaque fois qu'elle l'avait transgressée, elle avait eu le sentiment d'avoir commis une faute »⁶³³, et dans *Adieu Babylone* : « Les musulmans désignaient du même mot l'épouse et l'honneur : 'ard. Chatouilleux sur tout ce qui touchait la pureté de leurs femmes, mères ou sœurs, ils se livraient néanmoins sans réticences à des grossièretés raffinées et à des obscénités recherchées »⁶³⁴. Une attitude également partagée par les Juifs. En effet, la famille de Naïm Kattan fut confrontée à un « incident de moindre importance » avec Sabiha, une cousine, qui reçut une lettre d'amour de la part d'un prétendant, mais cette missive fut considérée comme un crime de lèse-majesté contre l'honneur de toute la famille qu'il fallait à tout prix préserver⁶³⁵.

On constate chez ces auteurs juifs d'origine irakienne que le recours excessif au sexe ou les relations qui sortent du cadre moral, traditionnel ou religieux dans le but d'échapper à une situation d'inconfort social ou identitaire n'apparaissent pas comme étant la solution, une réponse adéquate. Bien au contraire, comme le montrent les exemples de Madeleine ou de Nilly, cette attitude n'apporte aucun réconfort, aucune amélioration quant à leur situation, et peut même avoir des conséquences plus que fâcheuses. Le sexe ne permet pas de briser cette solitude, apaiser cette souffrance qui envahit un individu. Pire, il semble même parfois l'amplifier comme l'a ressenti Ezra lors de sa relation avec Hilda⁶³⁶. Ni apaisant, ni salvateur, le sexe utilisé sous cette forme peut même avoir une influence négative sur le comportement d'une personne en la rendant effrayante ; son besoin de combler à tout prix ce vide, de trouver un(e) partenaire permettant de briser cette solitude, de l'aider à faire face à ses problèmes peut faire naître un effet de répulsion, une forme de dégoût. Naïm Kattan éprouve cela avec Evelyne lorsqu'elle lui avoue qu'elle souffre de ne pas être mariée à son âge, et qu'en plus de cela, elle doit supporter aussi les reproches de sa mère qui exerce une pression pour qu'elle mette fin à cette situation :

« Elle était au bord des larmes. Elle se blottit contre moi, la tête dans mon cou. La pitié, la tendresse tuèrent tout désir en moi. J'étais aux prises avec un désarroi subit. Je ne pourrais jamais l'aimer. C'était fini. Entre nous c'était l'indifférence. Un peu plus et elle me raconterait son dernier chagrin

⁶³² Shimon Ballas, *Ha-Ma'abarah*, Tel Aviv, Am Oved, 1964, 203 pages.

⁶³³ Naïm Kattan, *L'Amour reconnu*, p. 37.

⁶³⁴ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 265.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁶³⁶ Naïm Kattan, *La Fortune du passager*, p. 280.

d'amour »⁶³⁷.

L'attitude de Dina est caractéristique des amours passionnels, voire fusionnels. Ce type d'amour se caractérise par un besoin absolu de combler ce vide, cette peur de la solitude ou de l'abandon. L'individu en question estime ne plus pouvoir vivre sans son/sa partenaire, qu'il soit légitime ou non, et vit pour et à travers lui/elle. La présence de ce/cette dernière relève un caractère vital comme nous le voyons avec Dina. L'individu vit dès lors dans une dépendance affective qui peut transformer le couple en prison, pour reprendre les propos du psychiatre et sexologue français Philippe Brenot⁶³⁸. Une attitude qui peut bien évidemment être mal vécue par l'Autre si ce dernier n'est pas dans cette même logique, sur la même longueur d'onde, et provoquer écœurement, répulsion ou dégoût :

« Le couple fusionnel est un couple clos sur lui-même, un couple-étouffoir, un couple-prison, selon les multiples qualificatifs qui lui ont été donnés. Le conjoint le plus mature le vit consciemment mal tandis que le plus infantile se raccroche à la présence de l'autre comme une dernière planche de salut »⁶³⁹.

Une analyse également partagée par Claude Dubar qui affirme que la relation fusionnelle peut détruire un couple en créant un déséquilibre par l'instauration d'une relation de dominant/dominé qui sera néfaste à court terme pour l'avenir du couple⁶⁴⁰.

On retrouve dans l'univers kattanien quelques personnages passionnels, fusionnels (souvent féminins) qui finissent généralement par faire fuir leur partenaire comme celui de Dina dans *La Célébration* ou bien le personnage de Nina dans la nouvelle *Nuit de tempête*⁶⁴¹. Ces femmes en apparence fortes, bien en place souvent au niveau professionnel et/ou familiale, sont en réalité d'une fragilité extrême, et recherchent par l'amour fusionnel un réconfort, quelqu'un sur qui s'appuyer comme c'est le cas pour Dina⁶⁴². Ce besoin de combler un vide peut s'expliquer aussi par le fait que Dina se sente délaissée par un mari absent, mais en se penchant sur le passé de la jeune femme, on comprend à travers le roman qu'elle a, d'une certaine façon, été contrainte d'épouser son mari pour faire plaisir à des parents ultra-conservateurs, dominateurs, et n'a décidé de se marier que pour fuir cet autoritarisme parental⁶⁴³. D'un point de vue psychologique, l'attitude de la jeune femme peut également être interprétée comme une réponse à une « déficience narcissique » : Houari Maïdi « justifie » cette attitude de la jeune femme, en s'appuyant sur les théories freudiennes, et en affirmant que les personnes qui ont subi, ou pensent avoir subi, tant de souffrance s'estiment en droit de s'excepter de toute loi ou morale, et recherchent le plaisir proche et immédiat⁶⁴⁴. Les

⁶³⁷ Naïm Kattan, *La Fiancée promise*, p. 93.

⁶³⁸ Philippe Brenot (né en 1948) : psychiatre, anthropologue et sexologue français, ses recherches concernent essentiellement les spécificités anthropologiques de la sexualité humaine et du couple. Il préside l'Observatoire international du couple, et est un membre expert de l'Association interdisciplinaire post-universitaire de sexologie (AIUS), ainsi que du comité scientifique des Assises de sexologie et de santé sexuelle. Il reste aujourd'hui l'un des référents en matière de sexologie et de la clinique du couple.

⁶³⁹ Philippe Brenot, *Inventer le couple*, Editions Odile Jacob, 2003, 224 pages.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁴¹ Naïm Kattan, « Nuit de tempête » in *Le Sable de l'île*, p. 121 – 135.

⁶⁴² Naïm Kattan, *La Célébration*, p. 100.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 61 – 62.

⁶⁴⁴ Houari Maïdi, *Narcissisme et clinique anthropologique à l'adolescence* in *Bilinguisme, interculturel et ethnologie, concevoir l'autre et l'autrui*, p. 78.

relations adultérines entretenues depuis son mariage sont dès lors une forme de revanche sur ce passé difficile, liberticide.

Même si la relation fusionnelle est consentie par les deux partenaires, elle peut également se révéler dangereuse pour le couple dans la mesure où elle les éloigne tous les deux du monde extérieur, les exclue d'une certaine façon de la vie, de la réalité en les isolant des autres. Un tel choix de vie finit avec le temps par détruire le couple de l'intérieur, les deux partenaires finissant par s'étouffer mutuellement dans leur propre cocon protecteur qu'ils ont construit ensemble et qui se transforme finalement en prison. Paradoxalement, cette situation les entraîne dans une forme de solitude qui s'avère être à l'opposé de la finalité du couple. On peut citer l'exemple de Rod et Mylène auxquels nous avons déjà fait référence dans la partie *Les différentes formes d'exil et l'errance chez Naïm Kattan* en abordant la thématique des passions⁶⁴⁵, le couple adoptant ce type de relation amoureuse qui les conduit à l'isolement, et au final, à une solitude autodestructive.

Mais l'amour passionnel ou fusionnel peut également être considéré sous un angle différent de celui que nous venons de voir. Dans son essai sur l'œuvre de l'écrivain marocain Abdelkebir Khatibi, Abdallah Memmes rappelle que dans la mythologie grecque, on considérait l'être humain comme étant à l'origine hermaphrodite, que l'homme et la femme ne formaient qu'un, vivant en harmonie. Et c'est suite à une décision divine que les deux sexes furent séparés. Ce qui explique dès lors la recherche mutuelle pour retrouver cette unité perdue⁶⁴⁶. La mythologie grecque n'est pas la seule à avoir avancé une telle hypothèse ; on retrouve également ce type de mythes notamment dans la mythologie iranienne avec le premier couple humain Masye et Masyane. Une telle hypothèse sur le caractère hermaphrodite du premier homme, de cette unité originelle entre l'homme et la femme existe aussi dans le judaïsme comme le montre le professeur Howard Schwartz dans son ouvrage *Tree of Souls : The Mythology of Judaism : The Mythology of Judaism*⁶⁴⁷. Deux versets bibliques sont à l'origine de cette hypothèse :

« Dieu créa l'homme à son image ; c'est à l'image de Dieu qu'il le créa. Mâle et femelle furent créés à la fois »⁶⁴⁸.

Et

« Il les créa mâle et femelle, les bénit et les appela l'homme, le jour de leur création »⁶⁴⁹.

Ces deux versets ont donné lieu à deux versions, deux interprétations distinctes sur cet épisode de la création d'Adam : la première sous-entend une double création (Adam ET Ève). En revanche, une deuxième interprétation se trouvant dans le *Midrash Rabbah* tend à faire penser que Dieu créa à l'origine un être hermaphrodite, duel (physique et spirituel) avant de les séparer en deux êtres distincts⁶⁵⁰. Ces différentes hypothèses présentes dans différentes cultures, et notamment dans le judaïsme, peuvent également permettre de comprendre, d'interpréter la relation entre un homme et une femme comme une volonté de la part d'un individu de retrouver à travers l'autre sexe cette

⁶⁴⁵ Voir la note 534.

⁶⁴⁶ Abdallah Memmes, *op. cit.*, p. 70.

⁶⁴⁷ Howard Schwartz, *Tree of Souls, The Mythology of Judaism*, Oxford University Press, 2004, 704 pages.

⁶⁴⁸ *Genèse*, I, 27.

⁶⁴⁹ *Genèse*, V, 2.

⁶⁵⁰ Howard Schwartz, *op. cit.*, p. 138 – 139.

unité originelle perdue. L'homme a besoin de la femme, et inversement pour se retrouver, pour être pleinement lui/elle. Mais c'est également, comme l'affirme Claude Dubar, la possibilité pour cet individu de se (re)découvrir :

« Au départ du sentiment amoureux, il y a en lui quelque chose de mystérieux qui s'apparente au *coup de foudre*. La rencontre de l'être aimé, écrit justement Roussel, *installe les amoureux dans un nouveau monde*, un monde à part, enchanté, merveilleux. L'être aimé apparaît d'une richesse inépuisable, singulière, irréductible. C'est une révélation *comme si chacun trouvait enfin « sa propre identité » dans le même temps où il découvre celle de l'autre*. C'est une véritable renaissance, une transfiguration comme si *chacun était, pour l'autre, toute sa raison de vivre*. Les amoureux entrent dans un *ailleurs*, un monde nouveau qui lui ferait dire : *Cet univers est une grâce*. Je ne peux plus me passer de lui, je le découvre et, en même temps, je *me* découvre. Nous sommes comme des miroirs qui nous reflètent l'un l'autre, parfois nous nous y confondons. C'est une cristallisation. Ainsi, l'autre me révèle à moi-même, comme je le révèle à lui-même, de manière nouvelle »⁶⁵¹.

Cette recherche désespérée de l'Autre n'est pas sans nous rappeler ce que nous avons mentionné précédemment dans la partie sur la notion d'identité quant à l'anonymat dans lequel le « Je » est enfermé dans son milieu naturel : c'est à travers l'Autre que je vis, mais c'est aussi cet Autre qui me fait vivre, qui me fait sentir vivant. Cette recherche de l'Autre peut donc aussi s'apparenter à une réaction face à ce phénomène de l'anonymat, une volonté de ne pas disparaître, de ne pas s'enfoncer dans un certain oubli. Pour Naïm Kattan, cet anonymat est accentué encore plus aujourd'hui par la modernité, ce qui renforce *de facto* l'importance de l'Autre et la recherche de connexion avec celui-ci. Une connexion qui apparaît vitale pour le « Je », son originalité tellement l'urgence est grande pour l'auteur⁶⁵².

Il ne faut non plus perdre de vue que l'importance de l'Autre se résume uniquement à la (re)découverte de soi, au maintien de son originalité et à l'accès à sa plénitude perdue. Nous avons aussi souligné précédemment l'importance de cet Autre dans l'apport en termes de connaissances qu'il offre au « Je ». Comme l'affirme Naïm Kattan, l'homme et la femme sont également des portes d'accès, des ouvertures sur le monde, sur d'autres mondes. En prenant l'exemple de sa propre expérience, l'intellectuel irako-canadien montre comment, par le biais des différentes femmes qu'il a rencontrées dans sa vie, il a découvert de nouvelles cultures, de nouveaux univers, et a pu ainsi s'enrichir⁶⁵³.

On constate cependant que les femmes, malgré l'immense respect que leur voue l'auteur, semblent avoir dans l'univers kattanien un rôle plutôt négatif : en plus d'être, dans leur grande majorité, cantonnées la plupart du temps à des rôles secondaires, elles sont très souvent décrites comme faibles, abandonnées, voire, ne servant qu'à dispenser aux hommes un plaisir temporaire. Elles sont toutes à la recherche de l'amour avec un grand « A », à tel point que lorsqu'elles rencontrent un homme qui s'intéresse un tant soit peu à elles, qui semble correspondre à leurs attentes, ou qui leur permettrait de faire face à leur solitude, ne pas sombrer dans l'anonymat, leur amour en devient étouffant, effrayant. Une attitude que l'on ne retrouve que très rarement chez les personnages masculins dans l'univers kattanien. En effet, on retrouve dans quelques fictions de Naïm Kattan des personnages masculins éperdument amoureux au point d'en devenir étouffants et de faire fuir leur partenaire féminin comme Edgar avec Teresa dans *Le Réveil des distraits*. Mais,

⁶⁵¹ Claude Dubar, *op. cit.*, p. 81

⁶⁵² Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 158.

⁶⁵³ Voir dans le chapitre 4 la partie *Les différentes formes d'exil et l'errance chez Naïm Kattan*.

même s'il y existe d'autres personnages masculins qui recherchent eux aussi le grand l'amour comme Rodney dans *Le Réveil des distraits*, ou encore Gabriel dans *Le Gardien de mon frère*, ils apparaissent en revanche beaucoup plus forts que les personnages féminins. Ils sont toujours dans l'action, dans le mouvement à la recherche de ce petit quelque chose qui leur manque pour parvenir au bonheur, et sont prêts à tout abandonner pour y parvenir : Ezra dans *La Fortune du passager* tente désespérément de mettre la main sur Jouri Fettal qui s'est enfui avec une grosse somme d'argent que le personnage principal lui avait confiée avant sa fuite de l'Irak. Pour y arriver, il se verra dans l'obligation de quitter Israël, et de se rendre aux quatre coins du monde. Gabriel dans *Le Gardien de mon frère*, tout comme Edgar dans *Le Réveil des distraits* ou Léo dans *Le Long retour* parcourront eux aussi le monde à la recherche du bonheur, la sérénité qu'ils n'ont plus chez eux, et Pierre-Nathan dans *La Célébration* abandonnera lui aussi tout (emploi, femme, maîtresse) pour essayer de se retrouver.

L'univers masculin chez Naïm Kattan est aussi caractérisé par une certaine tension, une certaine rivalité chez les personnages masculins, mais également entre eux : au cours de son périple à travers le monde, Ezra rencontrera aussi d'anciens camarades, connaissances du temps de période irakienne avec lesquels il sera toujours dans une relation tendue, plus ou moins conflictuelle. On ne peut pas ne pas citer aussi le roman *Le Gardien de mon frère* dans lequel la relation fraternelle est dominée par une forte tension. Seules les femmes parviennent parfois à briser cette tension, à les calmer, les apaiser, les stabiliser comme ce sera le cas pour Léo avec Julia dans *Le Long retour* qui réussira à retrouver une certaine sérénité après des années d'exil volontaire pour fuir son père et construire une relation amoureuse stable, épanouissante et épanouie, Élie dans *L'Amour reconnu* qui se remettra à écrire des pièces de théâtre et oublier toutes les femmes pour se consacrer corps et âme à Sarah, ou bien pour Eliahou dans *Le Veilleur* qui ne parviendra à faire taire son esprit rebelle vis-à-vis de la religion à partir du moment où il fera la connaissance d'Emma, sa future épouse.

Cette image de l'homme fort, prêt à tout laisser derrière lui, prêt à traverser le monde pour parvenir au bonheur, cet homme qui doit toujours jouer des coudes pour trouver sa place, toujours en compétition avec les autres hommes, et qui ne trouvera le repos que dans les bras d'une femme n'est pas sans nous rappeler les péripéties, les voyages, les rencontres vécus par notre auteur au cours de sa vie comme nous pouvons le constater en lisant sa trilogie autobiographique. Ce qui nous amène également à affirmer qu'il y a aussi comme un petit quelque chose de Naïm Kattan dans chacune des fictions qu'il a écrites, chez certains de ses personnages. Mais cet homme présent dans l'univers kattanien, qui semble également représenter une certaine conception de l'idéal masculin, ressemble en de nombreux traits à cet oncle maternel dont nous avons fait référence précédemment et qui compte beaucoup aux yeux de l'auteur : Menaché. Ceci nous amène à affirmer que l'écrivain de Montréal demeure bien dans cette démarche de décrire la vie telle qu'elle est comme nous l'avons affirmé et démontré dans le chapitre 3. Il ne s'inspire cependant pas uniquement de la vie des autres pour ses écrits, et ose, d'une certaine façon, se mettre à nu à ses lecteurs.

Ce qu'il faut retenir aussi du traitement que fait Naïm Kattan de la dualité masculin/féminin est que celle-ci ne doit pas se voir comme une confrontation, une relation « dominant/dominé ». Même si le traitement du personnage féminin apparaît en contradiction avec la pensée de l'auteur vis-à-vis de la gent féminine étant donné le rôle secondaire qu'il donne à ces mêmes personnages, la femme ne doit en aucun cas être malmenée, déconsidérée. La femme est tout autant un Autre, tel que peut l'être un homme, et apporte donc autant de bienfaits que son homologue masculin au « Je ».

III) L'Amérique.

Naïm Kattan a fait le choix délibéré de s'expatrier et de s'installer définitivement sur le continent américain, passant ainsi de « l'Orient à l'Extrême-Occident » comme il se plaît à le dire en parlant de cette région du monde⁶⁵⁴. Il a apprivoisé ce nouvel environnement, faisant sien ce nouveau continent, ce nouveau pays (le Canada), cette nouvelle culture. Cette appropriation de son nouvel environnement se retrouve dans l'importance qu'occupe le continent américain dans l'univers kattanien. En effet, on constate que dans de nombreux récits (nouvelles ou romans) le lieu dans lequel se déroule l'intrigue se situe sur le continent américain (aux États-Unis, au Brésil, ou bien en Argentine), et essentiellement au Canada, et en particulier à Montréal. Les descriptions faites des lieux est d'une telle précision (noms des rues, localisation des lieux les uns par rapport aux autres, description des lieux en fonction des époques de l'année, références culturelles ou historiques) que le lecteur peut ainsi aisément s'imaginer les lieux décrits, se les approprier à son tour. Une technique que le romancier péruvien Mario Vargas Llosa⁶⁵⁵ utilise dans la rédaction de ses écrits, et qui a sans doute inspiré notre écrivain :

« Quand j'ai visité Lima, j'avais l'impression d'en connaître déjà, non seulement les quartiers, les rues, mais aussi les mystères des hiérarchies sociales complexes, les affrontements des civilisations, les rapports subtils des cultures. Les romans de Mario Vargas Llosa m'avaient révélé la ville avant que j'y mette les pieds. Rares sont les romanciers qui s'identifient autant avec leur pays, leur ville, leur quartier et qui en les décrivant leur donnent la dimension du monde »⁶⁵⁶.

L'Amérique est également très présente dans les différents essais ou articles rédigés par Kattan. Nous avons déjà fait mention au cours de cette thèse du fait que Naïm Kattan avoue avoir un certain intérêt pour les auteurs juifs américains⁶⁵⁷, mais également, et plus largement, pour les écrivains américains comme en témoigne la trilogie qu'il leur consacra. Il existe un véritable amour de sa part pour le continent américain, et, comme nous venons de le dire, en particulier pour son Canada d'adoption. Cet amour nous permet de supposer que la fameuse fiancée promise du dernier roman autobiographique de Naïm Kattan pourrait bien être l'Amérique.

Le lien particulier avec le continent américain, et en particulier le Canada, s'explique aussi dans le fait que, malgré les milliers de kilomètres qui le séparent de son Irak natal, Naïm Kattan ne s'est pas senti dépaycé. Bien au contraire, l'Amérique possède de nombreuses similitudes avec son Orient natal :

« Ici, en Amérique, je suis chez moi, je renoue avec l'espace sans bornes. Un sable invisible recouvre perpétuellement le travail des hommes, efface leur entreprise toujours recommencée de marquer la surface de la terre, annonçant leur venue, affirmant leur passage, victimes de leur vanité »⁶⁵⁸.

⁶⁵⁴ Simone Douek, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁵⁵ Mario Vargas Llosa (né en 1936) : écrivain péruvien, il est l'auteur de nombreux romans et nouvelles, mais écrit aussi des pièces de théâtre. Lauréat de nombreux prix et récompenses, il obtient également le prix Nobel de littérature en 2010 « pour sa cartographie des structures du pouvoir et ses images aiguisées de la résistance de l'individu, de sa révolte et de son échec ».

⁶⁵⁶ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 109.

⁶⁵⁷ Voir les notes 75 et 76.

⁶⁵⁸ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 14.

Les villes américaines sont, selon lui, également très ressemblantes aux villes orientales⁶⁵⁹. Cette similitude entre les villes américaines et orientales provient également en partie du fait qu'elles ne vivent pas dans une théâtralité au sens kattanien du terme :

« Oui, à Montréal, chaque quartier est l'affirmation d'une fidélité, d'une loyauté à une Europe qui continue de vivre, qui persiste dans un prolongement. Autrement dit, c'est l'expression d'un choix de vivre dans le temps et le rejet de l'asservissement à l'espace, auquel on se hâte d'appliquer des contrôles et d'imposer des lois »⁶⁶⁰.

Le Brésil apparaît comme étant l'un des pays américains avec lequel l'intellectuel irako-canadien semble entretenir un lien particulier, tout comme c'est le cas avec le Canada. En effet, le pays apparaît parfois dans ses essais, mais relativement souvent en toile de fond dans certaines nouvelles ou romans. Nous reviendrons un peu plus tard en détail sur ce lien particulier entre Naïm Kattan et le Brésil, mais dans son ouvrage sur les auteurs latino-américains, l'enfant de Bagdad relève des similitudes entre les habitants du continent sud-américains et les Orientaux :

« Sensuelle, elle rejette le puritanisme qui a marqué et qui marque la littérature du Nord ; elle chante une femme réelle et, le plus souvent, confinée aux maisons closes. A l'instar des Arabes, ces peuples reconnaissent le désir et l'entourent de règles, accueillent la femme mais la rendent prisonnière de son corps, de leur attente et de leur convoitise pour que la société suive les lois d'un désir qui doit obéir aux exigences de la procréation. Société sensuelle, libre dans son érotisme, à condition que celui-ci ne touche pas aux lois de la famille et ne mette en question l'assurance d'une progéniture »⁶⁶¹.

Une similitude que l'on retrouve parfois dans la bouche de certains de ses personnages qui se rendent au Brésil, comme c'est le cas pour le personnage d'Ezra dans *La Fortune du passager*⁶⁶². Dans la pensée kattanienne, l'Amérique apparaît dès lors comme étant, en de nombreux points, un double de son Orient natal. Mais cet attrait et cet amour pour l'Amérique peuvent également s'expliquer par cette attirance de notre auteur pour la dualité. Naïm Kattan affirme, notamment dans son essai *La Mémoire et la promesse*, que le continent américain est, depuis sa découverte par les Européens, traversé par une dualité construite par les différents acteurs de son Histoire. En effet, que ce soit au nord ou au sud, on se retrouve toujours en présence d'une confrontation : au début, entre les autochtones et les colons, ensuite entre les colons eux-mêmes (dualité Français/Anglais au nord, et au sud Espagnols/Portugais). Le continent américain est également traversé par une dualité entre le monde anglo-saxon et son pendant latino, une dualité qui se ressent notamment à travers la poésie comme le souligne Naïm Kattan dans son essai sur les écrivains d'Amérique latine dans son chapitre consacré à l'auteur mexicain Octavio Paz⁶⁶³ :

« Pour lui [Ndr : Octavio Paz], ce qui sépare l'Amérique latine est une vision du monde distincte. Le rythme de la poésie est différent. Les États-Unis et l'Amérique latine incarnent deux visions différentes et peut-être inconciliables de la civilisation occidentale. Le modernisme commença par une recherche de rythme verbal et culmina dans une vision de l'univers comme rythme. Or le rythme de la poésie hispanique et celui de la poésie anglo-saxonne opposent deux visions de l'homme et du

⁶⁵⁹ Naïm Kattan, *Le Repos et l'oubli*, p. 122.

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 12.

⁶⁶² Naïm Kattan, *La Fortune du passager*, p. 129 – 131.

⁶⁶³ Octavio Paz (1914 – 1998) : écrivain mexicain, lauréat du prix Nobel de littérature en 1990.

monde »⁶⁶⁴.

et sur celui à propos de Reinaldo Arenas⁶⁶⁵ :

« Contrairement à l'écrivain nord-américain, celui d'Amérique latine tente de capter un paysage qui n'a pas été dévasté. Si la civilisation des États-Unis a été fondée sur la conquête de l'espace qui a commencé par sa dévastation et qui a abouti à sa destruction, celle de l'Amérique latine n'a eu ni le pouvoir ni la volonté d'une semblable conquête. Elle en fut une cohabitation et si elle n'a pas abouti à une synthèse, elle a su se contenter de syncrétisme »⁶⁶⁶.

Il existe également dans la pensée kattannienne un parallèle, une dualité entre le continent américain et Israël ; l'intellectuel irako-canadien compare souvent l'Amérique à Israël, en la désignant comme étant une nouvelle terre promise, ou plus exactement, une terre de promesses, une terre permettant une possible concrétisation de la parole divine⁶⁶⁷. Naïm Kattan pousse cette association, cette dualité Amérique-Terre promise en liant l'Amérique à l'épisode biblique de la sortie du peuple juif d'Égypte et son errance dans le désert à la recherche de la terre promise⁶⁶⁸. Même si l'auteur affirme par la suite dans son raisonnement que la promesse ne sera jamais tenue, à cause notamment de l'attitude des hommes ou leur relation avec le réel, le parallèle entre ces deux territoires reste fortement ancré dans la pensée kattannienne :

« L'Amérique n'était pas la terre promise. Il n'y avait pas de terre promise. Voici un espace conquis, dévasté, où des hommes ont construit des villes, des routes et des banlieues. Un monde d'objets et de confort est né. À défaut de justice, on a obtenu l'abondance, à défaut de plaisir, on a eu la satiété. La promesse s'est métamorphosée en promesses. On n'a pas construit des temples et des châteaux mais des autoroutes pour partir, pour chercher dans le mouvement incessant un oubli, une consolation. Ce pays a contourné les obligations étroites de la religion. Il s'est contenté d'une piété allant jusqu'au rigorisme, d'affirmations répétées, reprises comme un refrain et allant jusqu'au fanatisme »⁶⁶⁹.

Même si les promesses restent sans lendemain, Naïm Kattan met en avant le fait que l'Amérique possède malgré tout une force de renouvellement, une capacité de toujours faire face aux difficultés et de se relever, un certain optimisme malgré les malheurs : « Et c'est là que je découvre que l'Amérique trouve dans sa fragilité même des sources de renouvellement. Non encombrée de traditions, elle en invente selon ses besoins et découvre dans ses échecs les espoirs de nouveaux départs et des remèdes dans les symptômes de sa pathologie »⁶⁷⁰. On peut faire un parallèle avec l'attitude de certains personnages de l'univers kattannien : face à l'échec, au mur qui se dresse devant chacun des personnages, ou tout simplement quand la mort les frôle, certains trouvent la force de se relever et de repartir tel un phénix qui renaît de ses cendres comme le couple Ilona et Didier dans *Le Réveil des distraits*, la patiente dans la nouvelle *L'Opération* dans le recueil *Dans le désert*, ou bien Ezra dans *La Fortune du passager*. D'autres en revanche ne relèvent pas le défi que la vie

⁶⁶⁴ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 55.

⁶⁶⁵ Reinaldo Arenas (1943 – 1990) : écrivain cubain persécuté par le régime castriste pour son homosexualité, il est surtout connu pour son roman autobiographique *Avant la nuit* qui fut porté au cinéma par le réalisateur américain Julian Schnabel en 2000, film qui reçut le Grand Prix spécial du jury à la Mostra de Venise la même année.

⁶⁶⁶ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 138.

⁶⁶⁷ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 8.

⁶⁶⁸ Naïm Kattan, *Le Repos et l'oubli*, p. 123.

⁶⁶⁹ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 53.

⁶⁷⁰ Naïm Kattan, *Le Repos et l'oubli*, p. 128.

leur lance, et s'effondrent, attendant patiemment la mort sans aucune perspective salubre comme le frère de Léo Schwartz dans *Le Long retour* qui sombre dans une semi-folie, ou Rodney dans *Le Réveil des distraits* qui ne se remet pas de son échec amoureux avec Mounira.

Le continent américain fait indéniablement partie de l'univers kattanien de par l'utilisation de celui-ci par l'auteur comme toile de fond de ses intrigues fictives. Une présence qui s'explique en partie du fait que l'Amérique apparaît aux yeux de Naïm Kattan comme étant un duplicata de son Irak natal, notamment à travers sa population. Cette Amérique que l'on retrouve également dans ses essais dans la mesure où elle inspire l'écrivain de Montréal sur certains sujets qui lui sont chers. On peut aussi affirmer que c'est cette dualité qui transparaît à travers le continent américain, qui a été façonné ainsi depuis sa découverte par les Européens à la fin du XV^{ème} siècle, qui inspire l'auteur et qui le pousse à lui donner ainsi cette importance dans son œuvre de par sa récurrence. Cet élément renforce ainsi cette idée que nous soulevons depuis le début du chapitre sur la dualité comme marqueur stylistique dans la littérature kattanienne, dualité omniprésente à plus d'un titre.

c) L'Orient et l'Occident.

Très jeune, Naïm Kattan a pris la route pour prendre la direction de l'Occident, et par la suite, « l'extrême Occident ». Un aller sans retour puisqu'il prit finalement la décision de s'y installer de façon définitive. Certes, le tournant qu'avait pris l'Irak envers la communauté juive empêchait tout retour pour l'enfant de Bagdad sur les terres qui l'ont vu naître et grandir et qu'il chéri(ssai)t tant. Il aurait pu, néanmoins, faire comme beaucoup de Juifs et émigrer en Israël, retrouvant par la même occasion la terre ancestrale du peuple juif et revenir en Orient. Mais son amour pour la culture et la langue française, et par la suite, pour le Canada ont été plus fort que cet amour qu'il porte à son Irak natal. Cependant, comme l'affirme Abdul Kader El Janabi⁶⁷¹, l'Irak, et de manière plus générale, l'Orient n'ont jamais quitté Naïm Kattan, une présence que l'on ressent à travers ses écrits⁶⁷².

Même si l'amour du romancier irako-canadien pour son pays d'adoption est indéniable, l'Irak et l'Orient demeurent très présents dans le cœur de notre auteur qui ne cesse de clamer, comme nous l'avons déjà mentionné, son amour pour cette région du monde qui l'a vu naître. Un amour qui s'exprime non seulement à travers ses propos au cours de ses différents entretiens ou articles⁶⁷³, mais aussi, comme l'affirme Abdul Kader El Janabi, dans ses différentes fictions. En effet, on retrouve dans l'univers kattanien, des allusions explicites par le biais de certains personnages comme Eliahou de par ses origines irakiennes dans *Le Veilleur* ou bien Ezra dans *La Fortune du passager* qui a vécu la période de l'exil forcé de la communauté juive au début des années 50. On peut également citer d'autres personnages comme celui de Mounira (égyptienne d'origine) dans *Le Réveil des distraits*, Élie et Sarah (respectivement tunisien et égyptienne d'origine) dans *L'Amour reconnu*, ou encore René Shems dans *L'Anniversaire* (origine syrienne). Cette présence de l'Irak ou de l'Orient se retrouve aussi en arrière-fond dans certaines nouvelles comme dans *Rue Abou*

⁶⁷¹ Abdul Kader El Janabi (né à Bagdad en 1944) : poète, journaliste et écrivain irakien.

⁶⁷² Simone Douek, *op. cit.*, p. 89 – 90.

⁶⁷³ Naïm Kattan, *Juif d'origine et de culture arabe*, article paru sur le site Covenant.idc.ac.il, septembre 2006.

*Naouas*⁶⁷⁴, *L'Hôtel*⁶⁷⁵ ou *Le Visiteur*⁶⁷⁶. Enfin, l'image de l'Orient est également présente, mais cette fois-ci de façon plus implicite, notamment à travers la relation Orient-Occident, le judaïsme ou bien le Brésil comme nous avons pu le voir.

I) L'Irak d'avant 1951 ou l'expulsion du paradis terrestre.

Comme nous avons pu le voir dans la première partie de cette thèse, l'Irak préexilique apparaît pour un grand nombre de Juifs irakiens comme un paradis sur terre. Ils sont également, dans leur très grande majorité, très fiers de leur pays, de leur communauté et tout ce que celle-ci a apporté à leur pays. Mais aussi du patrimoine culturel qu'ils ont transmis à l'ensemble de la communauté juive, patrimoine que nous avons décrit dans la première partie de cette thèse. Même si des événements tragiques comme le *Farhud* ou l'expulsion forcée de tous les Juifs de ce pays apparaissent comme des taches sombres, quasi indélébiles sur le tableau de l'histoire de leurs relations avec les autres communautés, l'auteur, comme tous ses coreligionnaires, n'a jamais renié ses origines, son patrimoine culturel, culturel ou linguistique.

Les ancêtres des Juifs irakiens avaient pourtant eu l'occasion de retrouver leur pays natal en Israël après un long exil forcé, mais ont finalement décidé de rester sur cette terre qu'ils considéraient désormais comme étant la leur. Ils ont survécu durant des siècles dans cet océan arabo-musulman, ont fait face à toutes les péripéties de l'Histoire, et ont transmis cet amour de la terre à leurs descendants. Malgré les périodes difficiles, les Juifs irakiens gardent en mémoire ces différentes périodes de prospérité tant matérielle qu'intellectuelle. C'est cet amour transmis de génération en génération que l'on retrouve dans la pensée kattanienne. A travers ses écrits, Naïm Kattan a continué, malgré cette séparation forcée, de clamer son amour pour son pays d'origine. Déjà dans son roman autobiographique *Adieu Babylone*, l'intellectuel irako-canadien nous présente un Irak pluriel dans lequel les minorités présentes pouvaient vivre ensemble dans une relative harmonie, un certain respect. On comprend à travers le récit et en d'autres travaux historiques, comme la thèse d'Ari Alexander *The Jews of Baghdad and Zionism*⁶⁷⁷, que ce sont les montées combinées du nazisme et du sionisme qui ont mis à mal cette harmonie, qui ont monté les Irakiens les uns contre les autres. Faire transparaître l'Irak dans ses différents écrits sous différentes façons est l'une des preuves de cet attachement, cet amour, une sorte de reconnaissance vis-à-vis de cette terre qui l'a vue naître et du riche patrimoine qu'elle lui a légué. On ressent même à travers ses écrits et certains de ses personnages une certaine nostalgie face à un passé qui n'est plus, même s'il apparaît indéniable que son amour pour le Canada, son pays d'adoption, soit sincère et ne peut être remis en cause.

Le personnage d'Ezra dans *La Fortune du passager* a connu la période préexilique illustre cette nostalgie d'un passé révolu. En effet, en dépit du fait que les Juifs, comme toutes les autres minorités non musulmanes, aient un statut social inférieur à la majorité musulmane, malgré les dénigrements, les restrictions d'accès à certaines grandes écoles ou à certains postes, l'Irak demeure à ses yeux, et ceci pour toujours, un pays chéri, rêvé :

⁶⁷⁴ Naïm Kattan, « Rue Abou Naouas » in *Dans le désert*, p. 23 – 35.

⁶⁷⁵ Naïm Kattan, « L'Hôtel » in *Dans le désert*, p. 119 – 135.

⁶⁷⁶ Naïm Kattan, « Le Visiteur » in *Dans le désert*, p. 53 – 73.

⁶⁷⁷ Ari Alexander, *The Jews of Baghdad and Zionism: 1920 – 1948*, Université d'Oxford, 2011.

« De la main à la bouche. C'est un pays de misère. Des bêtes de somme. Voilà ce que nous sommes. Pour quoi ? La guerre. Tout pour la guerre. Nous étions des princes à Bagdad. Nous nous entendions très bien avec les musulmans. Ce sont des sauvages, je te l'accorde, mais c'est en surface. Nous les connaissions, nous savions vivre avec eux. Et le cœur est bon. Ici, chacun pour soi. Les vrais sauvages, c'est ici qu'on les trouve »⁶⁷⁸.

Un passage qui fait écho aux dires de notre auteur aux relations entre les musulmans et les Juifs d'Irak : « Chaque musulman doit quelque chose à un juif, et chaque juif doit quelque chose à un musulman »⁶⁷⁹. On retrouve même dans la bouche du narrateur cette nostalgie à laquelle nous avons fait référence, mêlée d'un mal-être face à une situation nouvelle qui a vu l'inversion des rôles, les maîtres étant devenus les sujets :

« A la porte de l'immeuble, il entendit deux Arabes parler entre eux, puis changer de langue quand un homme, sans doute leur supérieur hiérarchique, fit son entrée, les salua. Des Arabes qui parlent hébreu ! C'était normal. Pourtant, avant son départ d'Israël, il n'y avait jamais prêté attention. Il se souvint de son oncle qui empruntait le dialecte musulman dès que le moindre gardien, le plus humble jardinier non juif faisait son entrée. Le langage de la hiérarchie était désormais l'hébreu, et ce sont les musulmans et les chrétiens qui délaissaient instantanément l'arabe. Ezra ne souhaitait point que la situation changeât, que les rôles fussent à nouveau renversés. Il eut voulu ne pas ressentir de malaise »⁶⁸⁰.

Naïm Kattan a toujours aimé son pays⁶⁸¹, et c'est pour cela qu'il se met en tête très jeune de le servir. Il rêvait d'un Irak libre de toute tutelle occidentale, un Irak uni, un Irak qui accueille en son sein toutes les composantes de la société, quelles que soient leurs origines ou leurs religions. Un pays dont il serait fier, et qui serait la fierté du monde arabo-musulman. Un rêve qui n'a pu se réaliser, comme nous venons de le mentionner, à cause de la montée des extrêmes.

Cette nostalgie présente dans l'univers kattanien se retrouve également chez certains auteurs juifs d'origine irakienne qui ont connu l'exil forcé, et en particulier chez des intellectuels comme Samir Naqqash ou Yitzhak Bar Moshe qui ont décidé volontairement de continuer à écrire dans leur langue maternelle non seulement dans un « souci d'efficacité d'écriture » (écrire plus vite en toute simplicité), mais aussi dans la mesure où cela correspondait le plus à leur sujet : le passé. Tous les deux se concentrent sur la communauté juive d'Irak et les lieux dans lesquels ils vivaient, tentant ainsi de préserver le très riche et ancien héritage culturel des Juifs d'Irak :

« The writings of Naqqash and Bar-Moshe are largely oriented toward the past, focusing on Iraqi Jews and the traditional neighborhoods in which they lived. They explore the connection with the past, documenting and preserving the very rich and ancient heritage of the Iraqi Jews. They do so by incorporating raw materials from the past into their stories – memories, dialect, and folklore »⁶⁸².

On constate dans l'œuvre autobiographique en 4 parties de Yitzhak Bar Moshe que l'Irak demeure le sujet central : trois d'entre elles se déroulent en Irak. Il n'y a que le roman *Al-khourouj min al-*

⁶⁷⁸ Naïm Kattan, *La Fortune du passager*, p. 301.

⁶⁷⁹ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 48.

⁶⁸⁰ Naïm Kattan, *La Fortune du passager*, p. 318.

⁶⁸¹ Simone Douek, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁸² Nancy E. Berg, *op. cit.*, p. 53.

*Irak*⁶⁸³ (en français : *La Sortie d'Irak*) qui fait exception à ce constat, et qui, comme l'indique le titre, raconte l'arrivée de l'auteur en Israël et ses premiers jours sur la terre sainte.

Même lorsque certains écrivains font le choix de l'hébreu comme langue d'expression comme Sami Michael ou Shimon Ballas, un choix qui s'explique par un désir de pouvoir continuer à écrire tout en touchant un large public, l'Irak et l'Orient restent malgré tout très présents dans leurs œuvres qui restent fortement liées au passé de la communauté juive d'Irak, même si ce n'est pas leur unique source d'inspiration. L'Orient continue de transparaître de façon indirecte par des éléments non-linguistiques comme des références à des plats, des vêtements, des attitudes, mais aussi à travers des éléments linguistiques avec l'utilisation de la langue arabe qui apparaît à plusieurs reprises dans les dialogues ou dans certaines expressions comme le souligne Nancy E. Berg dans son essai en prenant comme exemple des œuvres comme *Ha-Ma'abarah* de Shimon Ballas, ou encore dans le roman *Shavim ve-shavim yoter* de Sami Michael⁶⁸⁴. Même pour ces auteurs qui ont fait le choix délibéré de l'hébreu comme nouvelle langue d'expression, un choix qui apparaît plus comme un choix pragmatique, on ne peut pas dire qu'il y ait de véritables ruptures avec cet Irak qui les a vus naître. Sans entrer dans une certaine nostalgie castratrice qui pourrait les empêcher de vivre, continuer à avancer malgré leur déracinement, ils introduisent dans leurs écrits, tout comme Naïm Kattan, des éléments explicites ou non qui prennent la forme d'une reconnaissance, la traduction d'un amour inébranlable pour leur pays d'origine.

II) Orient-Occident : une relation complexe.

1. L'Orient : une construction artificielle et subjective de l'Occident.

« Cet écrivain, un merveilleux *go-between* entre l'Est et l'Ouest,
entre ce qui disparaît et ce qui se cherche,
entre nous et nous puisque c'est en chaque être
comme sur la carte du monde qu'il y a un Bagdad et un Québec »
Yves Bonnefoy⁶⁸⁵.

Naïm Kattan apparaît aux yeux de l'intellectuel français comme un pont, un lien entre l'Orient et l'Occident, un inter-locuteur (nécessaire?) entre ces deux mondes qu'il connaît personnellement du fait de son histoire, et qui, aujourd'hui, ne se comprennent pas, s'entre-déchirent. On entend en effet souvent parler, ici et là, d'un choc, et même d'une guerre des civilisations qui impliquerait les deux entités. Orient et Occident se regardent comme chien et chat, se défiant et s'accusant mutuellement d'être à l'origine du désordre mondial. Edward Saïd dans *L'Orientalisme* et George Corm dans *Orient-Occident, La fracture imaginaire* aborde ce sujet des relations entre ces deux entités et reviennent sur l'historique et les origines de ces tensions actuelles. Pour le premier de ces deux auteurs, dans le monde postmoderne dans lequel nous vivons, les stéréotypes relatifs à l'Orient, que des domaines d'étude comme l'orientalisme ont développé au cours du XIX^e siècle, se sont renforcés. Il met également en évidence dans son essai l'existence d'une « démonologie de

⁶⁸³ Itzhak Bar Moshe, *Al-khourouj min al-'Irak*, Jérusalem, Association for Jewish Academics from Iraq, 1975.

⁶⁸⁴ Nancy E. Berg, *op. cit.*, p. 59 – 60.

⁶⁸⁵ Yves Bonnefoy (1923 - 2016) : poète et critique français. Il reçut, entre autres, le grand prix de poésie de l'Académie française en 1981.

Citation dans l'ouvrage de Simone Douek Naïm Kattan, *l'écrivain du passage*, p. 100.

l'Orient Mystérieux » de plus en plus présente dans l'espace public occidental⁶⁸⁶.

Les deux intellectuels sont unanimes sur le fait que cette tension entre l'Orient et l'Occident n'est pas aussi récente que l'on puisse le penser, et qu'il serait donc plus juste de dire que les deux entretiennent encore et toujours des relations difficiles et tendues. Déjà dans l'Antiquité, les différentes guerres entre les Grecs et les Perses symbolisaient cette fracture entre l'Occident et l'Orient. Par la suite, sont venus l'islam et les grands califats (notamment celui de l'empire musulman en Espagne), les Croisades, la domination de l'Orient sur le monde connu qui atteint son apogée aux alentours de la fin du XVII^e siècle⁶⁸⁷, la campagne d'Égypte de Napoléon Bonaparte entre 1798 et 1801 qui marque le retour physique de l'Occident dans l'espace orientale après des siècles d'absence.

Cette rivalité entre les deux entités ne s'est pas cantonnée aux champs de batailles ; l'Orient et, en particulier l'Occident, se sont également affrontés de façon indirecte sur le plan des idées, et notamment sur le plan religieux avec d'un côté la chrétienté, et de l'autre l'islam qui prend son essor à la fin du VII^e-début VIII^e siècle. Les Européens sont bien conscients que la menace est devenue bien réelle ; en plus de son expansion territoriale, le monde oriental connaît un développement remarquable en termes de savoir dans différents domaines, un savoir qui dépassait de loin celui de l'Occident de l'aveu même de certains intellectuels occidentaux comme Edward Gibbon⁶⁸⁸ pour qui l'Europe connaissait alors « la période la plus sombre et la plus paresseuse des annales européennes »⁶⁸⁹. L'un comme l'autre se sont lancés dès lors avec plus ou moins de véhémence dans une campagne de propagande de dénigrement vis-à-vis de l'Autre et de tout ce qui le caractérise. Durant les dix siècles durant lesquels l'Orient demeurera menaçante à l'égard de l'Occident, que ce soit à travers l'expansion arabo-musulmane, puis par la suite avec le « péril ottoman », on assista à un travail intense des consciences et des esprits occidentaux sous forme d'une virulente propagande anti-orientale, anti-islamique à travers différentes formes de poésie, de controverses savantes ou de superstitions populaires comme avec la célèbre *Chanson de Roland* dans laquelle on décrit les musulmans comme des adorateurs de Mahomet et d'Apollon⁶⁹⁰. Mahomet (Mohammed pour les musulmans) devient dès lors l'objet de toutes les diffamations, objets de toutes les insultes à qui on affuble les pires atrocités (débauche, sodomie ...). Les populations orientales furent également la cible des pires stéréotypes : les Orientaux sont vus comme des personnes paresseuses, violentes, sanguinaires, fourbes, voleurs, ignares, anarchiques, irrationnels, ayant une sexualité débridée ... De manière générale, les Occidentaux ne reconnaissaient à l'Orient aucune grande civilisation digne de ce nom, excepté peut-être l'Égypte des Pharaons, ainsi qu'en Inde au cours d'une courte période que les orientalistes n'ont cependant pas déterminée⁶⁹¹. L'Orient n'apparaissait aux yeux des Occidentaux que comme des sociétés

⁶⁸⁶ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 67.

⁶⁸⁷ La défaite de la flotte ottomane face à une coalition occidentale (Espagne, Venise, Rome et Malte) à la bataille navale de Lépante en 1571 n'eut pas de conséquences directes sur l'Empire ottoman, mais elle est considérée comme marquant le début du déclin de la puissance ottomane dans la mesure où les puissances occidentales reprirent confiance face à leur ennemi commun. Les désordres internes à l'empire, avec notamment l'assassinat du sultan Osman II en 1622, accélérèrent ce déclin qui se confirma avec le second échec de la prise de Vienne en 1683.

⁶⁸⁸ Edward Gibbon (1737 – 1794) : historien et homme politique britannique surtout connu pour son ouvrage *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776 – 1788).

⁶⁸⁹ Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776 – 1788), cité par Edward Saïd in *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 118.

⁶⁹⁰ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 121 – 122.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 182.

décadentes.

Le XIX^{ème} siècle, qui confirma le déclin de l'Orient face à l'Occident, marqua aussi une accentuation de cette propagande occidentale, à laquelle nous avons fait référence, faisant la promotion de la supériorité de l'Occident, son hégémonie sur l'Orient, et rabaisant *de facto* celle-ci⁶⁹². Dans son essai, Edward Saïd cite également en exemple des discours d'hommes politiques européens comme celui de Sir Arthur James Balfour⁶⁹³ le 13 juin 1910 à la Chambre des communes sur la présence anglaise en Égypte à cette époque, pour décrire cette propagande occidentale teintée d'arrogance et de respect de façade à l'égard de l'Orient, ce sentiment de supériorité pour des populations dénigrées qui « devraient être reconnaissantes du salut apporté par l'Occident »⁶⁹⁴.

L'Europe (et par la suite l'Occident au sens large du terme), depuis son retour dans la sphère orientale avec les conquêtes napoléoniennes, a toujours, selon Edward Saïd, considéré l'Orient comme « une forme d'elle-même inférieure et refoulée », et c'est à travers cet Orient qu'elle a formé, renforcé son identité en se démarquant de lui⁶⁹⁵. Une attitude qui remonte elle aussi à l'époque de l'Antiquité comme l'affirme l'intellectuel d'origine palestinienne ; l'Occident s'est toujours considéré comme étant supérieur à l'Orient qui n'était pour les peuples de l'Antiquité que « son grand contraire complémentaire »⁶⁹⁶. George Corm, tente de comprendre cette attitude occidentale en émettant l'hypothèse que c'est la peur de la décadence qui hante l'Occident et qui pousse les Occidentaux à la confrontation. Une décadence qui peut venir de l'intérieur, mais aussi de l'extérieur :

« La décadence est une question qui hante plus que jamais l'Occident : sa propre puissance l'effraye, puisqu'elle ne pourrait qu'annoncer un déclin futur. La réflexion de Toynbee⁶⁹⁷ sur la décadence des civilisations anciennes ne peut manquer d'inquiéter tout esprit occidental, car elle est axée sur la description d'un effet corrosif des *prolétariats intérieurs* et *extérieurs*, ainsi que des *minorités agissantes*, sur les grandes civilisations d'empire »⁶⁹⁸.

On peut dès lors comprendre que la logique d'affrontement ait pris de l'importance, qu'elle soit devenue d'une certaine façon nécessaire dans la pensée européenne, et qu'il faille par conséquent affronter cet ennemi de l'extérieur, le maîtriser, le dominer. Cette peur se mélange, selon Edward Saïd, d'une attitude ambiguë à la limite de la paranoïa. Elle entretient en effet depuis des siècles une relation mélangeant attraction et rejet, alternant le rapprochement et l'éloignement, se considérant comme le modèle à suivre tout en sachant que beaucoup de ce qui l'a construit, qui a construit son identité, vient de cet Orient qu'il veut soumettre, sans pour autant oublier la grandeur de certains empires orientaux qui appartiennent cependant à un passé révolu. L'Occident apparaît incapable de se positionner véritablement face à son rival oriental :

⁶⁹² *Ibid.*, p. 38.

⁶⁹³ Arthur James Balfour (1848 – 1930) : Premier ministre anglais de 1902 à 1905, il est célèbre pour son action en tant que ministre des Affaires Étrangères pendant la Première Guerre mondiale.

⁶⁹⁴ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 74 – 78.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 117.

⁶⁹⁷ Arnold Joseph Toynbee (1889 – 1975) : historien britannique, il est surtout connu pour ses études sur l'essor et la chute des civilisations.

⁶⁹⁸ Georges Corm, *op. cit.*, p. 10 – 11.

« L'Orient alternait donc dans la géographie de l'esprit entre un Ancien Monde auquel on retournait, comme dans l'Éden ou le Paradis, pour y installer une nouvelle version de l'ancienne, et un endroit totalement nouveau auquel on parvenait, comme Colomb était arrivé en Amérique, pour y installer un Nouveau Monde »⁶⁹⁹.

L'utilisation de stéréotypes et de préjugés ne fut pas (et n'est pas encore aujourd'hui) le seul apanage de l'Occident. Comme le présente Sigrid Hunke tout au long de son livre *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident*, l'image que l'Occident a donnée d'elle lors de ses multiples rencontres avec l'Orient n'a pas toujours été à son avantage, et en particulier au cours des différentes croisades ; les Occidentaux se sont montrés comme des gens à l'hygiène négligée, des personnes ignorantes, incultes, voire qui entretiennent cette inculture, ce rejet du savoir en s'enfermant dans un obscurantisme castrateur. Les Occidentaux se sont également présentés à cette époque sous le visage de monstres sanguinaires n'ayant aucun respect pour la vie humaine quelle qu'elle soit comme a pu en témoigner, entre autres, la prise de Jérusalem en 1099 qui s'est terminée dans un véritable bain de sang. Un événement et une attitude qui contraste avec la prise de cette même ville par les armées de Saladin en 1187 qui fut marquée par la clémence du général d'origine kurde. Les Orientaux ont également été surpris de constater l'impudence des Occidentaux qui n'hésitent pas parfois à se baigner nu en présence de femmes. Cette piteuse image offerte au monde oriental est depuis restée ancrée dans l'imaginaire des populations arabo-musulmanes. Certains de ces stéréotypes se sont même amplifiés par la suite avec le déclin de la puissance ottomane, et les attaques à l'encontre de cet Occident renaissant devinrent plus virulentes comme le montre Yadh Ben Achour⁷⁰⁰ dans son article sur les relations entre les civilisations islamique et occidentale⁷⁰¹. L'Orient tente dès lors un procès essentiellement moral à la civilisation occidentale comme en témoigne l'ouvrage d'Ahmed Riza⁷⁰² intitulé *La Faillite morale de la politique occidentale en Orient* (1922) dans lequel il vise aussi bien le domaine des mœurs que celui de l'économie, des finances, ou de la politique internationale. Il y dénonce la fourberie, la mauvaise foi, le fanatisme, la tyrannie, la fausse liberté, l'arrogance, l'hypocrisie, l'injustice et la méthode des deux poids et deux mesures de la politique occidentale internationale. Une telle décadence morale de la part de l'Occident ne lui permet pas, selon l'auteur de ce pamphlet, d'imposer ses règles au monde. Ses propos trouvent un écho plus que favorable dans l'imaginaire et dans l'esprit des Orientaux. Ce texte constitue un thème classique de la littérature politique dans les pays d'islam, et certaines de ses affirmations sont encore reprises intégralement aujourd'hui.

On retrouve également dans le monde arabo-musulman une ambiguïté dans l'attitude vis-à-vis de l'Occident faite d'attrait-rejet, une attitude schizophrène comme l'affirme George Corm⁷⁰³ : on assiste en effet, comme le montre Yadh Ben Achour, à une occidentalisation des sociétés orientales que ce soit à travers l'utilisation des technologies, des communications occidentales, ou bien à travers les mœurs (utilisation de plus en plus importante de l'anglais, émergence du sujet moderne, de l'individu aux dépens du groupe ethnique ou religieux, politisation du fait religieux avec la création de partis politiques à connotation religieuse comme le Hezbollah ...). Même s'il y a une

⁶⁹⁹ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 116.

⁷⁰⁰ Yadh Ben Achour (né en 1945) : juriste tunisien, il est également professeur à l'Université de Carthage et membre de l'institut de droit international.

⁷⁰¹ <http://www.juragentium.org/topics/islam/int/fr/achour.htm#>

⁷⁰² Ahmed Riza (1859 – 1930) : maître à penser du mouvement « Jeunes Turcs », il occupa les postes de président de la Chambre des députés et du Sénat de l'Empire ottoman pendant la seconde ère constitutionnelle de l'Empire.

⁷⁰³ George Corm, *op. cit.*, p. 30.

occidentalisation de plus en plus prononcée des sociétés orientales, l'anti-occidentalisme demeure très présent dans l'esprit des populations arabo-musulmanes : les différents conflits ou tensions récentes ou actuelles qui frappent le monde arabo-musulman (Afghanistan, Irak, Libye, Mali, Syrie, conflit israélo-palestinien) ou bien les atteintes en Occident à l'identité musulmane comme avec la loi sur le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, les collèges et les lycées publics en France ou l'affaire des caricatures du Prophète en France ou au Danemark alimentent les théories complotistes de l'Occident contre l'islam, en tant que civilisation, culture et croyance. Bien que les sociétés acceptent et profitent des bienfaits de la mondialisation, celle-ci n'en est pas moins considérée comme une source de corruption (atteinte à la dignité des femmes de par leur exhibition publicitaire, apologie de l'homosexualité, alcoolisme, drogue ...). Et c'est pour toutes ces raisons que l'Occident demeure aujourd'hui pour certains musulmans une menace qu'il faut combattre.

On retrouve en filigrane dans la pensée kattanienne cette image de l'Européen rebelle, agité, destructeur qui reprend cette perception orientale ancienne de l'homme occidental, image qui s'affirme notamment à travers le courant romantique au cours du XIX^{ème} siècle qui est, rappelons-le, le siècle durant lequel l'orientalisme s'impose également ; dans son essai *Le Réel et le théâtral*, Naïm Kattan décrit le personnage de l'adolescent romantique. Il le dépeint comme étant refus et affirmation, présence et évasion, un personnage qui apparaît en totale opposition avec l'adolescent de la période classique :

« Cependant, si, dans la période classique, le jeune attendait l'autorisation de ses aînés pour faire acte de présence dans le monde qui leur est réservé, l'attitude de l'adolescent romantique est tout autre. Il n'accepte pas la règle du jeu imposée par une société bien établie. Cette société voit ses assises ébranlées et, par conséquent, le théâtral qu'elle a créé à son image se révèle inopérant. L'adolescent affirme son autonomie d'individu. Il proclame son droit d'élaborer son propre monde théâtral. Il ne veut certes pas prendre sa place dans le monde des adultes. En fait, il le rejette. Et le théâtral n'est pas pour lui le pont qui le conduit à ce monde. Sa répugnance est vaste. Elle couvre la réalité tout entière. Son théâtral est donc un effort d'imposer la force dionysiaque de l'individu. Il est refus et affirmation, présence et évasion »⁷⁰⁴.

L'Occidental, tout comme le personnage de l'adolescent romantique du XIX^{ème} siècle, est un rebelle, un individu qui remet en cause les règles préétablies, qui rejette le monde tel qu'il est tout en refusant d'y prendre part. On trouve dans ce descriptif dressé par Naïm Kattan de l'adolescent romantique de nombreux traits caractéristiques chez certains de ses personnages, et notamment chez le personnage de Gabriel dans *Le Gardien de mon frère* : il y a chez le jeune homme une véritable instabilité (amoureuse, géographique, professionnelle), le tout mélangé à un esprit rebelle qui en fait l'incarnation de l'Occident. Par opposition, son frère Raphaël qui est beaucoup plus calme, posé, respectueux de ses aînés, apparaît donc comme le pendant oriental. La relation qu'entretiennent les deux frères illustre *de facto* les relations entre l'Orient et l'Occident, une relation alternant le chaud et le froid, dans laquelle se retrouve des sentiments aussi divers qu'antagonistes : la rivalité, le respect, l'amour, la colère ... Paradoxalement, comme l'affirme Naïm Kattan, il existe une attraction continue, persistante de l'Occident pour l'Orient. Le rejet de l'Orient n'est jamais absolu dans la mesure où l'Occident entretient toujours un lien avec plus ou moins d'intensité, d'une façon ou d'une autre : « Certes, en Occident aussi et non pas seulement chez les Juifs d'Europe, la

⁷⁰⁴ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 21.

quête d'un Orient idéal dont on a oublié jusqu'à l'origine ne s'est jamais évanouie. Périodiquement, poètes et artistes attestaient de sa persistance »⁷⁰⁵.

Dans cette relation de dominant/dominé faite d'attraction et de rejet, c'est cependant le plus souvent l'Occident qui est parti à la rencontre de l'Orient, tout comme c'est Gabriel qui revient au pays, et, par la même, s'en retourne vers son frère. Et c'est très souvent l'Occident qui a parlé pour, à la place de cet Orient sans jamais véritablement l'écouter. L'Occident n'a jamais cherché à le comprendre de l'intérieur. Avec les conquêtes napoléoniennes, les Occidentaux se sont (re)mis à étudier le phénomène oriental sous toutes ses coutures, mais sous le prisme de leurs critères, d'un point de vue purement extérieur : « C'est ainsi qu'il y eut (et qu'il y a) un Orient linguistique, un Orient freudien, un Orient spenglerien, un Orient darwinien, un Orient raciste, etc. Cependant, il n'y a jamais eu d'Orient pur, ou non conditionné »⁷⁰⁶. L'approche des Européens de cet Orient s'apparente dès lors plus à une opération de dissection d'un cadavre qu'à une étude d'un ensemble vivant et riche. Pire, selon Edward Saïd et George Corm, l'Occident s'est toujours servi de l'Orient pour ses propres fins : par exemple, Napoléon avait pour objectif d'utiliser les musulmans contre les Russes orthodoxes, et pour y parvenir, il utilisa les travaux des orientalistes comme ceux de Silvestre de Sacy⁷⁰⁷ : « Son travail [Ndr : Silvestre de Sacy] (qui ne fut rétribué qu'à partir de 1811) consistait d'abord à traduire les bulletins de la Grande Armée et le *Manifeste* de 1806 par lequel Napoléon espérait exciter *le fanatisme des musulmans contre les Russes orthodoxes* »⁷⁰⁸. George Corm cite, quant à lui, les exemples libanais et indiens pour montrer que les Européens, une fois avoir pris le contrôle de cet Orient qu'ils ont créé, ont continué à le façonner selon leurs désirs, leurs intérêts, leurs idéologies⁷⁰⁹. L'Occident serait donc responsable des instabilités, des conflits interethniques, inter-religieux dans ces pays qu'ils ont façonné au cours de la période coloniale. D'autres exemples allant en ce sens peuvent être pris comme exemple, comme celui de l'Afghanistan : les Américains vinrent en aide aux Afghans dans leur lutte contre les Soviétiques pour que ces derniers ne prennent pas le contrôle de ce pays, et limiter par la même l'expansion du communisme dans un autre pays.

On retrouve en écho les propos de George Corm et d'Edward Saïd dans la pensée kattanienne ; l'Occident apparaît comme étant, de par son attitude, en grande partie responsable de ces tensions actuelles entre ces deux grandes entités. Son herméticité, son refus d'accepter l'Autre tel qu'il est, de le définir, le classer en fonction de ses différences sont pour beaucoup à l'origine de cette fracture⁷¹⁰. Et c'est par cette attitude qu'elle a créée et qu'elle entretient encore aujourd'hui cette vive tension avec l'Orient qui se réfugie dès lors dans la violence, le rejet pour répondre à cette agression :

« L'Occident a transmis sa civilisation par la contrainte, et souvent par l'asservissement [...] L'Occident bouleverse l'ordre social sans apporter de remède à une ancienne misère et à un nouvel appauvrissement ; on récuse cette misère, on la rejette et on se réfugie dans ce qu'il y a de plus dur, de plus fort, de plus cruel dans des traditions antiques réinterprétées »⁷¹¹.

⁷⁰⁵ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 18.

⁷⁰⁶ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 62.

⁷⁰⁷ Silvestre De Sacy (1758 – 1838) : linguiste, philologue, et orientaliste français, il est considéré comme le père de l'orientalisme français.

⁷⁰⁸ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 221.

⁷⁰⁹ George Corm, *op. cit.*, p. 56.

⁷¹⁰ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 148.

⁷¹¹ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 61 – 62.

Il n'y a cependant pas dans la conception kattanienne, tout comme dans les essais de Saïd et de Corm, de rejet de l'Occident, d'un soutien quelconque à cette réponse violente de la part de l'Orient. La réponse doit, et ne peut se trouver que dans le dialogue, le partage, l'échange. Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, Naïm Kattan a eu très jeune un fort attrait pour la culture occidentale. Un amour, une passion de l'Occident qui ne s'est pas fait aux détriments de son Orient natal. Comme l'a décrit Yves Bonnefoy, Kattan apparaît plus comme un lien, un trait d'union, un pont entre l'Orient et l'Occident, et plus généralement, un entremetteur entre ces deux mondes en opposition qu'il connaît. Un rôle également attribué par d'autres intellectuels comme le poète et écrivain canadien Jean Royer (né en 1938) : « Il faut savoir reconnaître dans ces actions la parole d'un écrivain prêt à unir le monde des idées dans la réconciliation des cultures »⁷¹². Naïm Kattan semble assumer ce rôle dans son écriture, comme nous le verrons par la suite, mais aussi dans sa vie quotidienne : peu après son arrivée au Canada, il œuvra pour le rapprochement des communautés juives à grande majorité anglophone avec le monde francophone, mais aussi entre les communautés littéraires canadiennes francophones et anglophones. Naïm Kattan rejette et se refuse à tout retranchement, tout enfermement hermétique au monde extérieur, qu'il soit assumé ou subi. Ce rejet se traduit notamment dans son écriture, et dans ce refus de se voir enfermé dans un cadre stéréotypé, refusant *de facto* de jouer le rôle de l'écrivain exotique, l'autre venu d'ailleurs ; il a, selon ses dires, fait en sorte d'occidentaliser ses écrits, et estime y être parvenu en ayant recours à la narration qui s'appuie plus sur l'histoire que sur le mot, mais aussi en abandonnant toutes « fioritures », « d'emphase », « de débordement de style » qui caractérisent l'écriture orientale⁷¹³. Bien évidemment, cette symbiose ne doit pas être synonyme d'assimilation qui serait comme une mort de l'identité de la personne : « C'est pourtant si facile d'être n'importe quoi. Pourquoi suis-je si attaché au fait que mon judaïsme ne meure pas ? Ce serait plus simple autrement. Or, bizarrement, ce serait la fin de la vie pour moi. Ce serait la fin du réel »⁷¹⁴. Exercice difficile que de vivre en symbiose avec différentes cultures, et l'écrivain de Montréal en est conscient, d'où son admiration pour ceux qui y parviennent comme cet Irakien assyrien travaillant à la représentation française à Bagdad qu'il rencontra et auquel il fait référence dans *Adieu Babylone* ; ce dernier avait, au dire de l'intellectuel irako-canadien, réussi « la difficile union entre ses origines et son pays d'adoption »⁷¹⁵.

La relation entre l'Occident et l'Orient a toujours été considérée sous le prisme de l'opposition, de discontinuités réductrices et destructrices qui empêchent une bonne compréhension du monde et de son évolution⁷¹⁶. Nombreux sont les politiques, mais aussi des intellectuels, qui prédisent un conflit civilisationnel entre l'Occident et l'Orient, le diplomate français Jean-Marie Guéhenno (né en 1949) allant jusqu'à parler dans son essai *La Fin de la démocratie*⁷¹⁷ d'un phénomène de « libanisation » du monde. Une situation qui nous pousse à nous interroger, tout comme le fait George Corm, sur une possible entente de ces deux pôles⁷¹⁸. Mais comme nous venons de le voir,

⁷¹² Simone Douek, *op. cit.*, p. 101.

⁷¹³ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 143 – 145.

⁷¹⁴ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 92.

⁷¹⁵ Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un juif d'Irak*, p. 299.

⁷¹⁶ George Corm, *op. cit.*, p. 25.

⁷¹⁷ Jean-Marie Guéhenno, *La Fin de la démocratie*, Flammarion, Paris, 1999, 170 pages.

⁷¹⁸ George Corm, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, p. 27.

cette construction bipartite du monde apparaît plus comme étant une création occidentale artificielle, qui repose essentiellement sur des préjugés, des stéréotypes, des fantasmes, une création à laquelle l'Orient a répondu, et continue de répondre en usant des mêmes armes que son pendant occidental.

Le dialogue, qui n'a jamais été véritablement présent au cours de l'histoire des relations occidento-orientales, semble être la seule solution pour parvenir à faire taire le bruit des canons, les discours de haine et abattre les murs d'incompréhension. De ce fait, seuls des intellectuels comme Naïm Kattan qui ont fait le choix, volontaire ou non, de se confronter, de s'ouvrir à ces différents mondes, en mettant en avant le meilleur aux détriments du moins bon, permettront, par la force de leur témoignage, de leurs écrits, de créer ce dialogue constructif et positif. De plus, au-delà d'une paix retrouvée, cette entente cordiale, cette ouverture d'esprit entre les deux entités seront également les bases pour favoriser un enrichissement tant matériel qu'intellectuel, l'un pouvant apporter à l'autre ce dont il a besoin, ce qui lui manque, et inversement.

2. L'influence des orientalistes sur les relations Occident-Orient, et les apports méconnus (ou non reconnus) de l'Orient à l'Occident.

Les relations entre l'Orient et l'Occident sont donc basées essentiellement sur des préjugés, des fantasmes qui ont nourris les esprits des masses populaires, ont été entretenus durant plusieurs siècles par les classes dirigeantes (politiques et/ou religieuses). En plus de se mesurer sur les champs de bataille, les deux entités se sont lancées dans une politique propagandiste exacerbée dans le but de dénigrer l'autre sur tout ce qui le caractérise (culture, valeurs, religion, histoire, langue ...) afin de le rabaisser, et ainsi (dé)montrer leur supériorité sur cet autre. Mais sur ce plan, l'Europe semble avoir été d'une certaine façon plus pragmatique que son rival oriental. En effet, comme nous allons le voir au cours de cette partie, la propagande anti-orientale menée par l'Occident a eu recours à des intellectuels, des penseurs de tous bords qui ont structuré ce discours propagandiste, en vue de lui donner une dimension scientifique, le rendre plus crédible. En plus de crédibiliser cette pensée propagandiste, ils vont la conforter par la suite en fournissant aux hommes de pouvoir de nouveaux arguments, en avançant de nouvelles thèses qui, de par leur aspect scientifique, les conforteront dans leurs actions à mener, alimenteront encore et encore leurs discours contre cet Orient menaçant, dégénéré et n'ayant pas sa place dans le présent.

C'est au cours du concile de Vienne (1311 – 1312) que la décision fut prise de mettre en place différentes chaires relatives à tout ce qui a trait à l'Orient (linguistiques, religieux, historique ...) dans le but de mieux connaître leurs ennemis orientaux, et de le soumettre par la force, de convertir les populations locales au christianisme. L'orientalisme est ainsi né. Ce n'est cependant qu'avec les conquêtes napoléoniennes que les orientalistes, les spécialistes de l'Orient, revinrent en force sur le devant de la scène dans la mesure où leur savoir sur le fait oriental devenait nécessaire pour comprendre et dominer un espace géographique et humain que l'Occident avait délaissé par la force des choses durant plusieurs siècles. L'une des figures emblématiques de cet orientalisme renaissant est Sylvestre de Sacy, considéré par beaucoup comme le père de l'orientalisme moderne. Il compta notamment parmi ses élèves et disciples un certain Jean-François Champollion (1790 - 1832). Progressivement, les orientalistes se sont imposés comme étant les référents incontournables sur le monde oriental, pesant de tous leur poids de par leur savoir sur le phénomène oriental. Cependant, l'approche des orientalistes n'apparaît pas comme impartiale dans son traitement du sujet oriental ; certains intellectuels comme Edward Saïd ou George Corm n'hésitent pas à le remettre en question

dans la mesure où selon eux, la présentation faite de l'Orient par ces spécialistes est tout d'abord d'une certaine manière tronquée, travestie :

« Il [Sylvestre de Sacy] a toujours montré clairement pourquoi *l'Orient* par lui-même ne pouvait soutenir le choc du goût, de l'intelligence ou de la patience d'un Européen. Sylvestre de Sacy défend l'utilité et l'intérêt de choses telles que la poésie arabe a besoin d'être convenablement transformée par l'orientaliste avant de pouvoir commencer à être appréciée [...] Il est donc demandé à l'orientaliste de *présenter* l'Orient par une série de fragments représentatifs, fragments republiés, expliqués, annotés et entourés d'encore plus de fragments. Pour ce type de présentation, on a besoin d'un genre particulier : la chrestomathie »⁷¹⁹.

En sélectionnant puis en « travestissant », en aseptisant les textes sur lesquels ils travaillaient en vue de les rendre compréhensibles pour l'esprit européen qui n'était pas capable (ou n'avait pas la volonté) d'appréhender un monde nouveau, les orientalistes ne donnaient en réalité qu'une infime partie de ce que représentait véritablement l'Orient. Cette approche du phénomène oriental soulève dès lors le problème de la subjectivité de ces chercheurs ; l'Orient ainsi présenté n'était autre que celui que ces chercheurs voulaient bien présenter au public. Ces « spécialistes de l'Orient » se sont enfermés dans un cadre d'analyse qui ne laissait aucune possibilité d'étudier le fait oriental dans sa globalité, mais uniquement sous le prisme qu'ils avaient élaboré. De plus, ayant acquis le statut de spécialistes, toute critique de leurs méthodes de recherche ou d'analyse n'était dès lors pas acceptée ou acceptable, et l'orientalisme s'est dès lors laissé enfermer dans un carcan idéologique, perdant ainsi toute objectivité, voire s'est sclérosé avec le temps :

« les orientalistes qui ont suivi Silvestre de Sacy et Lane ont récité Silvestre de Sacy et Lane ; après Chateaubriand, des pèlerins l'ont récrit. De ces réécritures complexes, les réalités de l'Orient moderne sont systématiquement exclues, tout spécialement lorsque des pèlerins de talent comme Nerval ou Flaubert préfèrent les descriptions de Lane à ce que leurs yeux et leur intelligence leur font voir immédiatement »⁷²⁰.

En plus d'une vision tronquée du phénomène oriental, la démarche scientifique de ces « spécialistes » peut être remise en question selon Edward Saïd ; ils n'ont en effet utilisé d'aucune méthode empirique, et n'ont approché cet Orient que par le biais d'écrits, ou à travers le souvenir d'un lointain passé. Ils l'ont vécu sans jamais le vivre réellement, sans jamais donner la parole aux principaux concernés. Ils n'ont fait qu'effleurer l'Orient en pensant le connaître, mais ne sont en réalité pas allés au-delà des préjugés. En usant d'une telle méthodologie de travail, les orientalistes ont, d'une certaine façon, déstructuré l'Orient, ils l'ont découpé, désidentifiés pour mieux se l'approprier, l'identifier à l'Europe obtenant ainsi un Orient à la sauce occidentale. Comme le souligne l'auteur de *L'Orientalisme*, il y a également dans l'approche des orientalistes comme une certaine incohérence : comment peut-on prétendre connaître en deux siècles une civilisation millénaire ?⁷²¹. L'orientaliste est, par son attitude ethnocentriste, son refus de comprendre, d'appréhender le fait oriental dans sa globalité, responsable en partie de l'existence des stéréotypes qui se sont formés au cours des siècles dans l'esprit des gouvernants et des masses populaires, stéréotypes qui se sont, par la suite, confortés, et qu'ils ont confortés, pour en faire des vérités qui s'alimentèrent ensuite d'eux-mêmes.

⁷¹⁹ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, p. 228 - 229.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 310.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 53.

Certains orientalistes ont cependant tenté de remettre en cause cette conception hégémonique de l'Orient présentée par Sylvestre de Sacy et ses adeptes, les méthodes employées par ces derniers dans leur approche du fait oriental. L'historien en orientalisme d'origine écossaise Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895 – 1971) tenta de présenter une nouvelle approche dans les relations Orient-Occident en optant pour une approche plus humaniste. Il prônait un rapprochement entre les deux entités en tentant de démontrer que l'Occident a besoin de l'Orient pour sortir d'une crise intellectuelle liée à son ethnocentrisme excessif qui l'empêche de s'élever, qui l'enferme dans une étroitesse d'esprit. Selon l'historien écossais, cette crise explique notamment sa perte d'influence sur le reste du monde :

« Pour Gibb, l'Occident a besoin de l'Orient comme de quelque chose à étudier parce qu'il débarrasse l'esprit d'une spécialisation stérile, qu'il calme l'affliction causée par un ethnocentrisme de clocher excessif, qu'il aide à saisir les questions vraiment centrales dans l'étude de la culture. Si l'Orient prend plus figure de partenaire dans cette dialectique naissante de la conscience de soi culturelle, c'est, d'abord, parce qu'il est plus un défi qu'autrefois et, ensuite, parce que l'Occident entre dans une phase relativement nouvelle de crise culturelle, dont l'une des causes est l'affaiblissement de sa suzeraineté sur le reste du monde »⁷²².

On peut également citer l'islamologue français Louis Massignon (1883 – 1962) qui, au cours de ses études sur l'Orient et en particulier sur l'islam, a eu une démarche inverse à celle des orientalistes classiques, et a eu tendance à remettre un texte dans son contexte, évitant ainsi une « exégèse analytique et statique de l'orientalisme »⁷²³. Une approche qui sort donc du carcan traditionnel des orientalistes qui n'empêcha néanmoins pas Massignon de porter un regard critique sur l'Orient.

L'analyse du travail des orientalistes, et surtout de leurs méthodes de travail, est important pour comprendre une partie de l'origine du problème d'incompréhension existant entre l'Occident et l'Orient dans la mesure où, comme nous l'avons indiqué précédemment, ils ont joué un rôle clé dans le renforcement de cette guerre que se livrent les deux blocs, une guerre qui ne dit pas son nom entre les deux entités. En effet, ils ont été la pierre angulaire du discours et des politiques mises en œuvre par l'Occident à l'encontre des populations orientales essentiellement à compter du XIX^{ème} siècle. Les théories élaborées par les orientalistes, auxquels se sont ajoutés différents travaux d'autres disciplines comme en linguistique avec Ernest Renan⁷²⁴ (1823 - 1892), ou en histoire avec des ouvrages comme *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853 – 1855) de Joseph Arthur de Gobineau (1816 - 1882), permirent de renforcer le sentiment de supériorité des sociétés occidentales (hormis les peuples slaves) sur les autres sociétés ou civilisations, et de justifier par la suite l'idéologie colonialiste qui fut élaborée au milieu du XIX^{ème} siècle comme nous avons pu le voir notamment avec le discours de Lord Cromer, et comme le rappelle Maddalena de Carlo dans son essai *L'Interculturel* :

« La conviction que la civilisation française est en mesure de représenter un optimum à atteindre de la part de tous les hommes remonte aux dernières décennies du XVIII^{ème} siècle. Cette certitude constituera un leitmotiv de toute la pensée politique du XIX^{ème} siècle, jusqu'à devenir un soutien

⁷²² *Ibid.*, p. 431.

⁷²³ Louis Massignon, *Opera Minora*, Editions Y. Moubarac, Beyrouth, Dar El Maaref, 1963.

⁷²⁴ Pour plus d'informations sur les travaux de Ernest Renan, se référer à la thèse de Djamel Kouloghli intitulé *Ernest Renan ; un antisémite savant* (2007).

idéologique et une légitimation de la conquête coloniale »⁷²⁵.

L'orientalisme a justifié la colonisation, il en a donné les motifs, et en a été le promoteur : « Dire simplement que l'orientalisme était une rationalisation de la règle coloniale, c'est ignorer à quel point celle-ci était justifiée par l'orientalisme par avance, et non après coup »⁷²⁶. Les orientalistes ont ainsi donné les motifs, les mots pour mettre en place cette « mission salvatrice », permettre de ramener la civilisation à cet Orient dégénéré. La force du discours orientaliste est telle que l'Orient a complètement intégré la rhétorique orientaliste, n'a même plus foi en lui : « Nous avons tout ruiné en eux, leur philosophie, leur religion. Ils ne croient plus à rien. Un vide immense est en eux. Ils sont mûrs pour l'anarchie ou le suicide »⁷²⁷. Pire que le colonialisme, l'orientalisme a également, d'une certaine façon, fortement contribué à la montée du nationalisme et des extrémismes qu'a connue le continent européen à la fin du XIX^{ème} siècle, et qui se sont amplifiés au début du XX^{ème} siècle. Il a, tout comme avec le colonialisme, inspiré, par le biais de ses différentes théories raciales, leurs rhétoriques annihilantes, opposant les peuples les uns contre les autres. Les camps de concentration et d'extermination ne sont en réalité que la concrétisation physique de telles théories quand elles sont poussées dans leurs extrêmes.

On constate que l'orientalisme européen moderne semble se concentrer en grande partie sur le monde arabo-musulman. Cette obsession du monde oriental s'explique selon Edward Saïd au simple fait que l'orientaliste ne peut s'attaquer de façon sereine qu'à cette partie de l'Orient : « alors qu'il n'est plus possible d'écrire des dissertations savantes (ou même de vulgarisation) soit sur *l'esprit des nègres* soit sur la *personnalité juive*, il est parfaitement possible d'entreprendre des recherches sur des sujets tels que *l'esprit de l'islam* ou le *caractère arabe* »⁷²⁸. Sans entrer dans une rhétorique partisane, cette affirmation de la part de l'intellectuel d'origine palestinienne démontre l'obsession constante de la part de l'Occident de toujours vouloir se mesurer à un Autre, de chercher continuellement la confrontation. Une attitude belliqueuse vis-à-vis des « Gens du Livre »⁷²⁹ qui ne fait pas partie de la philosophie, de la tradition musulmane comme l'affirme George Corm dans son essai ; l'islam n'est pas rupture avec les deux religions du Livre [Ndr : judaïsme et christianisme], mais continuité, perfectionnement, épanouissement. Seuls les polythéistes sont exclus de la *Oumma*, la Communauté des Croyants [Ndr : musulmans]⁷³⁰. L'islam tend à transmettre un message d'unité entre ses différents membres, et ce, quelles que soient leurs origines comme le mentionne le message coranique : « à l'intérieur de la communauté des croyants [Ndr : musulmans] il ne saurait y avoir de distinction entre Arabes et non-Arabes, dit le Coran. Les hommes naissent *égaux comme les dents du peigne*, ajoute l'un de ses versets »⁷³¹. La fragmentation que vit aujourd'hui le monde arabo-musulman n'est, selon l'intellectuel égyptien, que la résultante de la politique européenne, occidentale sur le bloc oriental au cours de la période de la colonisation, mais aussi de l'occidentalisation des sociétés orientales :

⁷²⁵ Maddalena De Carlo, *op. cit.*, p. 18.

⁷²⁶ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 87.

⁷²⁷ Louis Massignon cité dans Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, La Haye, Mouton, 1963.

⁷²⁸ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, p. 438.

⁷²⁹ Expression musulmane qui fait référence aux Juifs et aux chrétiens.

⁷³⁰ George Corm, *op. cit.*, p. 132.

⁷³¹ *Ibid.*

En ce qui concerne la citation coranique de George Corm, il ne s'agit en revanche pas d'un verset coranique, mais d'un hadith du prophète Mohammed.

« l'occidentalisation va paradoxalement encourager une dangereuse sectarisation au sein des sociétés musulmanes. Cela est particulièrement net dans l'empire indien, où la colonisation britannique en a semé les ferments : le Pakistan, État des *purs*, c'est-à-dire des Hindous musulmans, sera formé en 1947, à l'indépendance de l'Inde, dans des violences peu communes, en même temps d'ailleurs que l'État d'Israël qui sépare Juifs et Arabes en Palestine. Mais le Pakistan se brisera lui-même en 1970, lorsque les Bengalis feront sécession, ce qui montre bien que la spécificité ethnique ou nationale est bien supérieure, à l'époque moderne, à toute transcendance supposée du lien religieux »⁷³².

L'attitude de l'Europe, et de l'Occident au sens large du terme, apparaît cependant ingrate au regard de l'Histoire. En effet, l'Occident semble avoir oublié que sans l'Orient, il n'aurait jamais pu atteindre un tel degré de connaissance tel qu'il le connaît aujourd'hui ; la grandeur culturelle de la Grèce antique, dont l'Europe se targue d'être la grande héritière, n'aurait pu atteindre un tel rayonnement culturel sans les apports de l'Orient, apports qui ont pu se faire grâce aux différents contacts qu'elle a eus avec ces mondes « barbares ». De plus, comme nous l'avons évoqué plus haut⁷³³, c'est la civilisation musulmane qui a permis la préservation et la transmission de ce patrimoine culturel grec à l'Europe, transmission qui se réalisa au cours de la Renaissance comme le rappelle également George Corm⁷³⁴. Plus qu'un vecteur culturel, l'Orient fait partie intégrante de la culture européenne selon Naïm Kattan dans la mesure où, en plus de cette influence orientale dans la culture grecque antique qui doit son salut grâce à l'intervention des souverains musulmans, le christianisme est également un concept qui est né et qui s'est développé en Orient avant de se propager vers l'Occident⁷³⁵. C'est donc l'Orient qui a contribué en partie à faire de l'Occident ce qu'elle est aujourd'hui, et il se trouve encore, au dire de l'intellectuel irako-canadien, présent en filigrane dans l'identité européenne comme dans la musique :

« Bach est un musicien d'église, un musicien de la religion. Et la musique religieuse est passée de l'Orient vers Byzance, c'est-à-dire vers la Grèce. Quand je suis allé en Grèce écouter de la musique dans les églises, c'était une musique plus ou moins empruntée à l'Orient. Ensuite cette musique est allée vers l'autre Occident. A mon avis, la musique religieuse prend lointainement sa source dans la musique juive et arabe. Et je retrouve cela dans Bach »⁷³⁶.

Quand on se réfère à ce que l'on a évoqué précédemment sur l'occidentalisation des sociétés orientales, on peut même affirmer qu'aujourd'hui Occident et Orient sont imbriqués l'un dans l'autre, qu'ils s'influencent l'un l'autre. Ce qui n'apparaît pas une mauvaise chose *a fortiori* ; l'enfermement, l'isolement ne sont pas forces de création, forces de vie. L'Occident s'est longtemps tenu dans une posture autarcique au cours du Moyen-âge, se mettant volontairement en marge d'un Orient florissant, victorieux. Cette attitude lui a fait prendre un énorme retard dans de multiples domaines par rapport au bloc oriental, avant qu'il ne décide de se réveiller en s'ouvrant, en communiquant avec cet Orient de façon directe ou indirecte, bénéficiant ainsi de bienfaits de leurs ennemis héréditaires. En réponse à l'agression occidentale, l'Orient s'enferme aujourd'hui dans une attitude, une logique de repli sur lui-même similaire à celle de l'Europe moyenâgeuse, une posture que regrette George Corm. On assiste en effet au triomphe du fondamentalisme musulman, et d'une

⁷³² George Corm, *op. cit.*, p. 133 – 134.

⁷³³ Voir la deuxième partie dans le chapitre intitulé *La Parole-savoir et la parole-pouvoir*, ainsi que l'ouvrage de Sigrid Hunke *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident*.

⁷³⁴ George Corm, *op. cit.*, p. 51.

⁷³⁵ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 157.

⁷³⁶ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 181.

certaines formes d'obscurantisme qui prédominent dans le monde arabo-musulman. Un tel mouvement oublie cependant que la civilisation dont il est issu a pu rayonner dans de nombreux domaines durant de nombreux siècles grâce notamment à de nombreux apports extérieurs (perse, grec, byzantin, indien ...). Une civilisation qui, pour y parvenir, a admis, intégré également en son sein des communautés ethniques et religieuses diverses. Non seulement, cette attitude ne permet pas de contredire les stéréotypes négatifs à son encontre de la part de l'Occident, mais empêche également toute possibilité à l'Orient de redevenir un moteur culturel comme elle le fut autrefois⁷³⁷.

À la lumière de tout ce que nous venons de voir sur les relations occidendo-orientales, on pourrait plus parler d'une incompréhension qui s'est construite et s'est fortifiée au cours des siècles entre les deux mondes, une incompréhension dont l'origine se trouve essentiellement dans une absence de dialogue, et une perception mutuelle fantasmée de l'Autre. Cette perception brouillée par des enjeux politico-économiques, des idéologies obscurantistes ou bien des relents de racisme n'ont fait qu'accentuer le fossé entre l'Occident et l'Orient. Sans entrer dans un débat partisan qui n'est pas l'objet de cette thèse, on constate que l'Occident, de par son obsession constante de s'opposer à un Autre, a une grande part de responsabilité dans la création et l'accentuation de ce fossé d'incompréhension, surtout depuis son retour physique dans la sphère orientale au XIX^e siècle. Les orientalistes, ces « spécialistes » du phénomène oriental qui ont su s'imposer en tant que référents incontournables sur le sujet, ont conforté par leurs travaux, leurs théories cette perception occidentale faussée de l'Orient.

L'une des solutions pour parvenir à passer outre ce fantasme, cette fracture imaginaire, serait donc de changer cette perception faussée en utilisant d'autres outils, de nouvelles méthodes d'approche du phénomène oriental. Les exemples d'orientalistes modernes tels que Gibb, Massignon auxquels nous avons fait référence au cours de cette partie, ou d'autres comme l'américain Duncan Macdonald (1863 – 1943) qui vont parfois jusqu'à redorer le blason de l'islam en la qualifiant de système de vie cohérente⁷³⁸ doivent servir de modèles, d'exemples à suivre pour mettre un terme à cette incompréhension, et ainsi relancer un dialogue constructif et positif entre les deux entités dans la mesure où, comme le rappelle George Corm dans son essai, « qu'ils viennent d'Occidentaux ou d'Orientaux, les discours symétriques du dénigrement ne font guère progresser la connaissance et la rationalité »⁷³⁹.

Edward Saïd affirme également que l'approche des orientalistes occidentaux ne tient jamais compte de la littérature orientale dans sa globalité dans la mesure où sa prise en compte remettrait *de facto* en cause leurs théories sur le phénomène oriental. Or « un texte littéraire parle plus ou moins directement d'une réalité vivante »⁷⁴⁰. La parole doit donc être également donnée aux écrivains orientaux ET occidentaux qui, par leurs écrits présentent la vie telle qu'elle est, présentent le véritable visage d'une culture, d'une civilisation, et non celui d'une vie théorisée, aseptisée. Leurs descriptions de la vie telle qu'ils la perçoivent seront d'autant plus importantes si ces auteurs ont, tout comme Naïm Kattan, connu les deux mondes, par leurs expériences personnelles ou leur choix de vie, et en ont ainsi pu les vivre dans leur globalité, dans leur réalité, et non à distance ou à travers des préjugés ou des stéréotypes.

⁷³⁷ George Corm, *op. cit.*, p. 130 – 131.

⁷³⁸ Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, 1909.

⁷³⁹ George Corm, *op. cit.*, p. 129.

⁷⁴⁰ Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, p. 485.

III) Le judaïsme et la Bible.

La présence de l'Orient dans la littérature kattanienne ne s'explique pas uniquement du fait que l'auteur l'évoque de façon explicite à travers les lieux dans lesquels se déroule l'intrigue (même si la majorité des écrits de Naïm Kattan se déroule à Montréal), ou bien par le biais des souvenirs de ses personnages qui ont vécu dans cette partie du monde, qui l'ont connu de leur vivant et/ou à travers le souvenir de proches comme pour René dans *L'Anniversaire*, Ezra dans *La Fortune du passager* ou bien Mounira dans *Le Réveil des distraits*. En abordant les thématiques de la parole, du rapport au temps – en particulier le rapport avec le temps présent –, ou encore la notion d'exil, nous avons pu mettre en évidence une influence avérée du judaïsme et de la pensée juive dans l'approche de l'écrivain de Montréal sur ces problématiques. Cette influence dans la philosophie kattanienne n'est pas sans conséquence sur les écrits de ce dernier comme nous avons pu le montrer. Mais pourquoi aborder la question de la place du judaïsme et de la Bible dans la littérature kattanienne dans un chapitre consacré à la dualité, et en particulier à la dualité Occident/Orient ? Bien souvent dans l'esprit collectif – en particulier dans l'esprit occidental – l'image du juif est associée de façon quasi-systématique au Juif ashkénaze, le Juif blanc, une association qui se confirme à la lecture du recueil d'entretiens d'Emmanuel Kattan⁷⁴¹ avec son père qui évoque son arrivée au Canada : le jeune irakien fraîchement arrivé sur le continent américain ne doit l'obtention de son autorisation d'entrée sur le territoire qu'au simple fait que, dans l'esprit de l'officier de frontière, les Juifs sont considérés comme des caucasiens, et par extension, des Européens⁷⁴². Cependant une telle association tend à mettre en avant le fait que, d'une part, le judaïsme – à l'image des deux autres grandes religions monothéistes – a vu le jour en Orient, et, d'autre part, qu'il existe chez beaucoup de personnes une réelle méconnaissance quant à la dualité de mondes existant dans la communauté juive. On peut en effet distinguer dans le judaïsme deux grandes familles qui se distingueront de par leur liturgie et leurs coutumes : les Juifs ashkénazes (Occident) et les Juifs *mizrakhim* (Orient)⁷⁴³. Alors que, à part quelques exceptions⁷⁴⁴, le christianisme et l'islam appartiennent à une seule et même sphère géographique et/ou culturelle, le judaïsme est quant à lui divisé en deux grandes branches qui englobent aussi bien l'Occident que l'Orient. L'évocation de la religion juive dans des récits qui se déroulent majoritairement dans l'espace occidental apporte donc aussi une touche orientale par l'origine géographique de cette religion, mais aussi du fait de cette dualité intrinsèque à la religion juive qui inclue ces deux mondes.

⁷⁴¹ Emmanuel Kattan, *Naïm Kattan – Entretiens*, Montréal, Editions du Boréal, 2017, 171 pages.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 21.

⁷⁴³ Les Juifs ashkénazes tirent leurs coutumes du Talmud de Jérusalem (même s'ils étudient et obéissent aux décrets du Talmud de Babylone), et leur liturgie des sages de Tibériade, contrairement aux Juifs *mizrakhim*, descendants des exilés de Babylone, qui suivent la liturgie et le Talmud de Babylone. Les traditions des Juifs ashkénazes et des Juifs *mizrakhim* sont légèrement différentes, même si le service synagogale a la même structure dans les différentes communautés et si les textes principaux sont le plus souvent identiques.

⁷⁴⁴ Les pays d'Islam, même s'il existe des communautés non-musulmanes plus ou moins importantes dans ces pays comme les chrétiens, s'étendent sur une large bande territoriale qui va du Maroc jusqu'à l'Indonésie et donc, essentiellement sur les continents africain et asiatique (exception faite de l'Albanie et de la Bosnie-Herzégovine). En ce qui concerne le christianisme, à part le sud du continent africain et les Philippines, les pays chrétiens se trouvent dans leur très grande majorité dans la sphère dite « occidentale ».

1. L'influence du judaïsme dans l'orientalisation de la littérature kattanienne.

Pour Naïm Kattan la religion, tout comme la langue arabe, constitue l'un des éléments fondamentaux de son identité. Comme nous l'avons déjà mentionné, Naïm Kattan n'a de cesse de clamer haut et fort sa fierté pour son patrimoine culturel, culturel, historique, linguistique. Il est fier d'être l'un des descendants des Juifs exilés à Babylone qui ont apporté à l'ensemble de la communauté juive à travers le monde des textes religieux essentiels, importants. Toute sa vie, il a fait en sorte de maintenir un lien fort avec le judaïsme, refusant toute forme ou toute invitation à l'assimilation par une autre culture. Il a œuvré toute sa vie pour que son lien avec le judaïsme ne meure pas⁷⁴⁵, et quand bien même ses « moments de rébellion » vis-à-vis du fait religieux, il ne pouvait s'empêcher de respecter certains préceptes comme la célébration de *Yom Kippour*⁷⁴⁶. Naïm Kattan éprouve un grand respect pour la religion juive, mais de manière générale, pour l'ensemble des religions monothéistes, et surtout pour la religion musulmane avec laquelle il retrouve beaucoup de similitudes :

« J'ai essayé de voir quelle était la différence entre les deux textes [Ndr : la Torah et le Coran]. Moïse, Abraham, Joseph, sont des personnages vénérés dans le Coran. Ce sont les grands personnages de l'islam. C'était cela, le plus important [...] Moi, j'éprouve un plaisir fou à écouter la récitation du Coran. Comme j'ai un plaisir fou à écouter la récitation de la Torah. Il y a un rythme dans le Coran. Le Coran ne peut pas être lu. Il faut le chanter. C'est une incantation. On ne peut pas lire le Coran sans appliquer certaines règles ; la Torah aussi. Le système est le même dans les deux cas. C'est une incantation. C'est pareil »⁷⁴⁷.

Il n'y a pas d'esprit de supériorité ou d'attitude condescendante de la part de l'auteur quant aux autres religions ; le judaïsme apparaît, selon lui, comme étant la religion qui lui correspond le mieux⁷⁴⁸. La religion juive est pour lui, avant toute chose, la « loi de la vie »⁷⁴⁹, une religion qui respecte la nature, la vie, qui la célèbre sans pour autant en devenir l'esclave⁷⁵⁰.

Le lien fort entre l'intellectuel irako-canadien et le judaïsme s'explique également par le fait que Naïm Kattan s'est, d'une certaine façon, approprié le livre saint par analogie, en s'identifiant à son contenu, il a fait du récit biblique sa propre histoire⁷⁵¹. Une identification personnelle aux Saintes Écritures qui s'est renforcée avec les similitudes que notre auteur a trouvées entre certains membres de sa famille et des personnages bibliques comme il le mentionne dans son entretien avec Sophie Jama : son grand-père maternel s'appelait Joseph, et ce dernier a prénommé ses deux fils Menaché et Éphraïm, tout comme le prophète Joseph dans le livre de la *Genèse*⁷⁵². Il retrouve également en la personne de son oncle maternel Menaché le Joseph de la Bible :

« Pour éviter d'être enrôlé dans l'armée ottomane et aller se battre sur en Sibérie, mon oncle Menaché est parti, à seize ans, à dos d'âne, en Iran chez ses demi-frères qui l'ont très mal traité. Alors il les a

⁷⁴⁵ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 210 – 211.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 224.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 210 – 211.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 204.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁵² *Ibid.*

quittés et il a fait fortune à Hamadan, la ville d'Esther, puis à Téhéran. Ensuite, il est revenu à Bagdad pour se marier [...] Contrairement à ce qu'on aurait pu penser, Menaché ne s'est pas vengé de ses demi-frères. Quand ils ont été ruinés, il leur a envoyé de l'argent et des cadeaux. C'était incroyable ! Il se comportait effectivement comme Joseph avec ses frères aînés [...] Menaché est donc une sorte de mythe pour moi »⁷⁵³.

On peut comprendre dès lors qu'une telle importance de la religion et des Saintes Écritures n'ait pas été sans influence sur son style, son travail littéraire, ou bien, sur le contenu de ses écrits. Le style kattarien prend véritablement toute sa dimension quand on comprend quel est le lien de romancier irako-canadien avec la Bible. En effet, comme nous avons pu le voir dans le premier chapitre de cette thèse en abordant le style kattarien, mais surtout dans le troisième chapitre, Naïm Kattan avoue son penchant pour raconter des histoires, et ce, quel que soit le genre choisi. Au dire de l'auteur, c'est la Torah et des textes religieux comme le Talmud qui l'ont influencé dans sa décision de faire de la narration son style de prédilection⁷⁵⁴.

Influence sur le choix de son style, mais aussi, comme nous l'avons affirmé, sur le plan lexical : on retrouve une certaine inspiration biblique dans le choix de certains titres de ses ouvrages comme le recueil de nouvelles *Dans le désert*. Dans ce recueil de nouvelles qui fait référence au troisième livre de la Torah, comme cela est expliqué en quatrième de couverture, Naïm Kattan présente des personnages en attente qui vivent, pour lui, dans un désert et entrevoient leur terre promise. Cette thématique de l'Exode, la référence à la traversée du désert par le peuple hébreu ainsi que le champ lexical qui y est associé se retrouve également dans deux autres titres d'ouvrages : *La Traversée* ou *Le Long retour*. Le titre d'un autre ouvrage de Naïm Kattan semble également être d'inspiration biblique : *Le Gardien de mon frère*. En effet, le titre du roman rappelle le verset biblique que l'on retrouve dans le livre de la *Genèse* et qui intervient après le meurtre d'Abel par son frère Caïn : « L'Éternel dit à Caïn : *Où est Abel ton frère ?* Il répondit : *Je ne sais ; suis-je le gardien de mon frère ?* »⁷⁵⁵.

Les Juifs, le judaïsme et, de manière générale, le monde juif dans son ensemble occupe véritablement une place centrale tant dans sa vie que dans son travail et son univers littéraire ; peu de temps après son arrivée au Canada, Naïm Kattan fonde *Le Bulletin du cercle juif* qui a pour vocation principale de faire connaître aux Canadiens français les Juifs de langue française. Il mettra également en place, comme nous l'avons déjà évoqué, à l'université du Québec à Montréal deux cours en lien avec la Torah : *Les Figures bibliques dans la Bible et le Coran, et les mythes contemporains*, et *Poésie et prophétisme*. Du premier cours cité, un ouvrage sera rédigé et publié : *Figures bibliques : des patriarches aux prophètes*⁷⁵⁶. Certains de ses fictions comme *Le Veilleur* ou *Adieu Babylone* permettent eux aussi de présenter la communauté juive et/ou la pensée et la religion juive.

En ce qui concerne les personnages kattariens, on constate qu'ils sont dans leur très grande majorité de confession juive, et on remarque même que certains d'entre eux ont des traits psychologiques, comportementaux similaires à ceux des personnages bibliques, ou ont des expériences de vie identiques à certains d'entre eux. De plus, comme nous avons déjà pu le voir dans la partie *La*

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 22 – 23.

⁷⁵⁴ Voir la note 284.

⁷⁵⁵ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 131.

⁷⁵⁶ Naïm Kattan, *Figures bibliques : des patriarches aux prophètes*, Montréal, Editions Guerin, 1997, 169 pages.

notion d'exil et de passage à travers l'Histoire du peuple juif et du judaïsme, Naïm Kattan s'inspire également de certains personnages bibliques comme il fait avec le personnage du patriarche Abraham dans l'une de ses nouvelles dans l'essai *Le Père* ou bien les deux frères Jacob et Ésaü à travers les personnages de Raphaël et Gabriel dans *Le Gardien de mon frère*. Mais nous reviendrons de façon plus approfondie sur ces deux points ultérieurement.

La Bible apparaît donc comme une source d'inspiration pour l'écrivain irako-canadien qui ajoute cette touche orientale aux écrits de l'auteur. Elle se retrouve véritablement en filigrane dans les textes et la pensée kattannienne, et on constate d'ailleurs, comme nous avons déjà pu le développer précédemment, une similitude entre les principaux thèmes de sa pensée avec certains messages présents dans le judaïsme. Plus qu'une similitude, on peut même affirmer qu'il s'agit là d'une influence incontestable de la pensée juive sur la philosophie du romancier de Montréal ; que ce soit en abordant les thèmes de la relation à la parole, la question de l'Autre et nos relations avec ce dernier, ou bien, comme nous le verrons plus tard à propos de l'universalité, tout est présent dans la Bible.

2. Des personnages bibliques.

Lorsque l'on lit les romans et les nouvelles de Naïm Kattan, on remarque parfois certaines affinités avec des passages de la Bible, que ce soit à travers le récit, l'intrigue, ou bien à travers le message véhiculé. De plus, de manière générale, on peut également affirmer que tous les personnages principaux, et une grande partie des personnages secondaires de la littérature kattannienne sont des personnages bibliques de par la situation personnelle dans laquelle ils se retrouvent, et leur attitude face à cette situation. En effet, comme nous avons pu le voir précédemment, ils sont tous dans leur très grande majorité dans la même situation psychologique, à un même point de leur histoire personnelle ; tous les personnages principaux de la littérature kattannienne sont sujets à une forte crise identitaire, amoureuse ou relationnelle, ou bien à la recherche du bonheur. Cet état de fait les pousse tous à adopter la même attitude : le retrait ou bien la fuite. Les exemples ne manquent pas comme nous avons pu le voir précédemment, comme Léo dans *Le Long retour*, Pierre-Nathan dans *La Célébration*, Edgar et Didier dans *Le Réveil des distraits*, Flora dans la nouvelle *Le Gardien* dans le recueil *Le Sable de l'île*, ou encore Gabriel dans *Le Gardien de mon frère*. La fuite peut également, comme nous l'avons vu dans le chapitre abordant le thème de l'identité et de l'exil, ou bien lorsque nous avons abordé le thème des relations masculin-féminin, prendre le visage d'une implication corps et âme dans une activité professionnelle, une relation amoureuse passagère, ou bien au travers d'une passion. On remarque également que certains des personnages en fuite rencontrent souvent des individus qui sont aussi dans le même état psychologique, à la recherche de l'objet, de la personne qui pourrait leur permettre de combler ce manque ou bien leur permettre d'acquérir cette stabilité qui leur manque tant pour atteindre la plénitude et le bonheur. On peut citer le personnage de Turner dans *Le Gardien de mon frère* (il avait fui le Missouri pour échapper à l'armée et la guerre du Viêtnam, et « était au seuil du néant »⁷⁵⁷ lorsque Gabriel le rencontra), ou bien le personnage de Dina dans *La Célébration*, qui est à la recherche du grand amour. Dans l'univers kattannien, la solitude semble attirer la solitude.

⁷⁵⁷ Naïm Kattan, *Le Gardien de mon frère*, p. 32.

La fuite que prennent les personnages peut, au premier abord, apparaître comme une attitude de lâcheté, un refus de faire face à l'adversité. Comme le montre Henri Laborit (1914 – 1955), si l'homme est « confronté à une épreuve, [il] ne dispose que de trois choix : combattre, ne rien faire ou fuir »⁷⁵⁸. Mais pour le chirurgien et neurobiologiste français, si une situation s'avère dangereuse au point de devenir une réelle menace pour la (sur)vie de l'individu, que l'action ne sert plus à rien, la fuite ne doit pas être considérée comme une attitude lâche, mais plutôt comme une attitude saine et logique tant la (sur)vie est précieuse et qu'elle doit primer sur toute chose :

« Tant que mes jambes me permettent de fuir, tant que mes bras me permettent de combattre, tant que l'expérience que j'ai du monde me permet de savoir ce que je peux désirer, nulle crainte : je puis agir. Mais lorsque le monde des hommes me contraint à observer ses lois, lorsque mes mains et mes jambes se trouvent emprisonnées dans les fers implacables des préjugés, alors je frissonne, je gémiss et je pleure »⁷⁵⁹.

En ce qui concerne la notion de fuite ou de retrait dans l'univers kattarien, cette attitude de la part des personnages apparaît salutaire dans la mesure où elle leur évite de sombrer dans un mal-être, une tristesse qui deviendrait à long terme insurmontable, et qui les isolerait du monde des vivants comme c'est le cas pour le personnage de Flora qui s'est enfermée dans son appartement avec pour seul compagnon son chat, ne sortant de chez elle que pour se rendre à son travail⁷⁶⁰, ou bien Maxime, le frère de Léo dans *Le Long retour* qui semble avoir sombré dans une semi-dépression, refusant de prendre part activement à la vie. La fuite ou le retrait s'avère également comme nécessaire dans la mesure où elle permet aux personnages de faire une mise au point sur eux-mêmes, sur leurs vies, et par la suite de faire les choix adéquats (s'il en a le courage tant ils peuvent être parfois difficiles à prendre et/ou à mettre en œuvre).

On constate que ce mécanisme psychologique et comportemental présent chez les personnages kattariens revêt un caractère religieux, voire mystique ; en effet, comme nous avons pu voir dans la partie abordant le lien entre la parole divine et le désert, la retraite (ou la fuite) permet à l'être élu par les forces divines de pouvoir faire table rase de son passé, de se purifier, se libérer de tout ce qui le (re)lie à la vie terrestre pour être en mesure de recevoir le message de Dieu et ainsi accomplir sa mission divine. On retrouve quelques exemples dans la Bible de personnages qui ont dû fuir ou se sont retirés pour des raisons diverses, et qui ont reçu après coup au cours de ce retrait la révélation divine. C'est le cas de Jonas ou d'Élie, ou encore de Moïse, l'une des grandes figures du judaïsme, comme l'a analysé Naïm Kattan :

« Il est curieux comme les destins de Moïse et de Mohammed sont semblables. Il est significatif que leurs choix aient été similaires. Une retraite dans le désert pour forger une conscience, une hégire, une immigration pour se situer à distance et fonder une possible unité. Et d'abord une décision, un choix de leur propre rôle. Moïse et Mohammed sont des fils qui n'ont pas connu leurs pères, qui n'ont pas été élevés par leurs pères. Mohammed n'a pas eu d'enfant mâle qui a survécu jusqu'à l'âge adulte et Moïse, qui en a deux, ne les a pas élevés. Ce fut même sa femme, d'origine non-juive, qui les a fait circoncire, qui les a établis dans le *brith*, l'union avec Dieu. Tous deux, sans refuser le rôle de père, s'en sont écartés. Un danger guettait. Fondre les tribus, l'éparpillement de familles, en un ensemble

⁷⁵⁸ Henri Laborit, *Éloge de la fuite*, Editions Robert Laffont, 1985, 192 pages.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁷⁶⁰ Naïm Kattan, « Le Gardien » in *Le Sable de l'île*, p. 17 – 33.

modelé sur la tribu elle-même [...] Ni Moïse ni Mohammed n'ont voulu d'un rôle facile, confortable et surtout fonctionnel dans la pratique, de père du peuple. Le prix à payer était lourd mais les survies et du judaïsme et de l'islam en dépendaient. Le prix à payer : la persistance de la tribu au sein du peuple, la division politique, la lutte intestine, la contestation, la rébellion et leur contrepartie, domination et répression »⁷⁶¹.

Une démarche qui n'est pas le seul fait du judaïsme ou de l'islam, mais qu'on retrouve également dans d'autres religions comme dans le christianisme lorsque Jésus se retira dans le désert pendant quarante jours, période durant laquelle l'Esprit saint (révélation) est descendu sur lui. C'est à la suite de cette retraite qu'il commença à prêcher⁷⁶². Il en est de même dans le bouddhisme ; Siddhārtha Gautama, qui deviendra plus tard Bouddha, abandonna tout derrière lui (famille, honneur, richesses) en vue de se retirer et ainsi parvenir à trouver la voie du salut⁷⁶³.

Les similitudes entre les personnages de la littérature kattanienne et ceux de la Bible peuvent être encore plus frappants dans certains romans comme avec *Le Gardien de mon frère*. En effet, nous avons déjà mentionné précédemment le caractère biblique du titre de cette œuvre, mais le lien entre la fiction et les Écritures saintes va bien au-delà du titre. En effet, à la lecture du récit, les personnages de Gabriel et de Raphaël sont les images quasi-parfaites de deux personnages bibliques : Ésaü et Jacob, les fils d'Isaac, petits-fils du patriarche Abraham. On retrouve en effet dans la figure des deux frères bibliques de fortes ressemblances avec les frères du roman de Naïm Kattan :

- Gabriel / Ésaü : tous deux aînés de leur fratrie, ils représentent tous les deux l'image du chasseur, l'homme de la terre, le guerrier comme le présente le verset suivant : « Ésaü devint un habile chasseur, un homme des champs »⁷⁶⁴. Ils sont tous les deux des hommes à femmes : « Alors Ésaü alla vers Ismaël et prit pour femme Mahalath, fille d'Ismaël, fils d'Abraham, sœur de Nebaïoth, en outre de ses premières femmes »⁷⁶⁵.
- Raphaël / Jacob : les deux cadets de leur famille respective sont, à l'inverse de leurs frères, beaucoup plus calmes, posés. De plus, comme pour Jacob, à qui on ne connaît que deux épouses officielles (Léa et Rachel), Raphaël ne fait référence qu'à deux jeunes femmes uniquement quand il aborde le sujet de ses relations privées (Sophie et Irène).

Les similitudes ne s'arrêtent pas aux caractéristiques propres à chaque personnage ; leurs histoires sont également quasi identiques. La *paracha Toledot* du livre de la *Genèse* décrit la rivalité existante entre les deux frères bibliques, une rivalité qui prend forme dès leur conception et qui perdure tout au long de leur vie comme Dieu le révélera à Rebecca, la mère des deux enfants :

« Comme les enfants s'entre poussaient dans son sein, elle dit *Si cela est ainsi, à quoi suis-je destinée !* Et elle alla consulter le Seigneur. Le Seigneur lui dit : *Deux nations sont dans ton sein et deux peuples sortiront de tes entrailles ; un peuple sera plus puissant que l'autre et l'aîné obéira au plus*

⁷⁶¹ Naïm Kattan, *Le Père*, p. 17.

⁷⁶² *Évangile selon Marc*, I, 12 – 14, *Évangile selon Matthieu*, IV, *Évangile selon Luc*, IV, 1 – 14.

⁷⁶³ *Buddhacarita*.

⁷⁶⁴ *Genèse*, XXV, 27.

⁷⁶⁵ *Genèse*, XXVIII, 9.

jeune »⁷⁶⁶.

Les relations entre les différents membres de la famille de Raphaël et Gabriel ne sont pas non plus sans nous rappeler celle de la famille biblique, même si Naïm Kattan prend une certaine liberté avec le récit originel en les restructurant. Mais on a cependant toujours affaire à une construction binomiale : Isaac/Ésaü (l'aîné) et Rebecca/Jacob (le cadet) d'un côté, et Gabriel (l'aîné)/sa mère et Raphaël (le cadet)/son père de l'autre. On peut enfin ajouter que, tout comme les deux frères bibliques, Gabriel et Raphaël feront fi des rivalités qui les anim(ai)ent pour se retrouver afin de rendre un dernier hommage à leur père mourant avant de l'enterrer.

La rivalité entre frères est un thème fréquent dans la Torah ; en plus de la rivalité que nous venons de décrire entre Ésaü et Jacob, on peut également mentionner la rivalité entre Joseph et ses frères, celle entre Isaac et Ismaël, mais aussi celle entre Caïn et Abel. Une rivalité qui peut aller jusqu'à la mort de l'un des deux frères comme avec le dernier exemple cité. Cependant, la référence aux deux fils d'Isaac et de Rebecca semble revêtir une certaine importance aux yeux de notre auteur dans la mesure où elle apparaît à nouveau dans son roman *Le Veilleur* au chapitre *Naître à soi et à l'autre*. Dans ce passage, Eliahou lit au cours de l'un de ses discours à la synagogue la *paracha Wayichlah* qui aborde le retour de Jacob. Il revient sur la différence entre les deux frères que nous avons décrite précédemment, et y explique que, malgré les différences, malgré les antagonismes, les deux frères sont avant tout frères, et loin d'être antagonistes, ils sont avant tout complémentaires⁷⁶⁷.

Comme nous l'avons souligné précédemment, le roman *Le Gardien de mon frère*, qui fait d'une certaine façon écho à la nouvelle *Les Comptes* dans le recueil *Le Rivage* dans laquelle Brigitte et son frère Alphonse s'affrontent tous les dimanches sur leur relation avec leurs parents du temps de leur jeunesse, semble revêtir également un caractère particulier dans l'œuvre de l'intellectuel irako-canadien dans la mesure où ce récit n'est pas sans faire écho à la relation tendue que Naïm Kattan a entretenue avec son frère aîné. Ce roman n'est-il pas dès lors un message adressé à un frère que les différences et les différends ont séparé, et que le temps et la distance ont éloigné ?

Le personnage de Job transparaît également à travers certains personnages de l'univers kattanien. Ce personnage biblique semble avoir fortement marqué notre auteur étant donné les similitudes entre ce dernier et certains de ses personnages comme nous le verrons, mais aussi dans la mesure où Naïm Kattan le mentionne aussi dans certains de ses essais comme dans son essai *La Mémoire et la promesse* dans lequel il dresse le portrait du prophète :

« Job est le point extrême, l'aboutissement exacerbé d'une conception de la loi. C'est aussi une charnière, une interrogation du bien-fondé de la loi, une mise en question du rapport qu'un homme établit avec le monde par la médiation divine. Si Dieu règne, s'il est souverain, le monde lui appartient et ses habitants sont ses créatures. Ceux-ci lui doivent obéissance même quand ils ne comprennent pas ses desseins, même si ses gestes paraissent injustes. Job subit les rigueurs d'une volonté inexplicable. Il obéit à la loi même si son esprit est tenté de la rejeter, car il se trouverait autrement dans un monde sans contrôle que ne peut saisir qu'une conscience autonome, libre [...] Le christianisme occidental se reconnaît, non plus dans la patience de Job, son obéissance aveugle, mais dans ses tentations de refus et de révolte »⁷⁶⁸.

⁷⁶⁶ *Genèse*, XXV, 22 – 23.

⁷⁶⁷ Naïm Kattan, *Le Veilleur*, p. 124 – 125.

⁷⁶⁸ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 76 – 77.

Pour l'écrivain irako-canadien, tout comme dans la tradition juive, Job représente l'image de la patience, de la soumission et du respect inconditionnels à Dieu, au destin, et ceci malgré les épreuves, les blessures, les trahisons. On rencontre dans l'univers kattarien certains personnages qui rappellent, par leur façon de penser, leurs attitudes, leurs paroles, cette importante figure du judaïsme. Dans *Le Long retour*, Léo fait la rencontre de Julia. La jeune femme apprend à ce dernier qu'avant leur rencontre, elle avait connu le grand amour en la personne d'Edwin, l'homme qu'elle avait aimé et qui était mort dans un accident de voiture. Cette tragédie fut doublement douloureuse pour la jeune femme dans la mesure où c'est à ce moment précis qu'elle apprit l'existence d'une maîtresse qui était reconnue aux yeux des autorités et des gens comme étant la femme officielle⁷⁶⁹. Mais malgré cette double blessure teintée de trahison, la jeune femme n'a cependant pas cessé de vivre, et c'est avec la musique qu'elle a trouvé un certain réconfort qui lui a permis de reprendre confiance en elle et de croire à nouveau en l'amour :

« Elle vivait la musique à sa mesure, ne se sentait pas frustrée de ne pas occuper les premiers rangs. Cette disposition lui avait ouvert les portes de l'amour. Son corps avait repris toute sa dimension et l'habitant, elle le possédait et pouvait en faire don »⁷⁷⁰.

On peut également voir transparaître la figure du prophète Job dans le personnage d'Ezra dans *La Fortune du passager* ; en effet, ce dernier a tout perdu, son argent, une grande partie de sa vie à pourchasser un escroc, une poursuite qui l'a empêché de se poser et de fonder une famille. Il n'a même pas pu être présent pour soutenir, accompagner sa mère lors des derniers instants de sa vie, et n'a même pas pu assister à l'enterrement de celle-ci. Mais tout comme Dieu rendra à Job ce qu'il avait perdu, tout sera rendu à la fin à Ezra : il a retrouvé sa fortune, et s'est même enrichi grâce aux affaires qu'il a faites tout au long de sa vie. Il a également retrouvé une certaine sérénité perdue depuis des années, et surtout l'amour dans les bras de Tamar (la fille de Jouri Fettal, l'homme qui l'avait escroqué). Comme le résume Naïm Kattan au cours de ses entretiens avec Simone Douek, « il a perdu une fortune, mais il en a gagné une autre »⁷⁷¹.

Ezra et Julia, qui après de nombreuses épreuves, ont fait preuve de patience, et n'ont jamais cessé de croire, n'ont jamais baissé les bras face à l'adversité. Et le destin a fini par leur rendre ce qu'il avait perdu en mieux, confirmant l'enseignement transmis par la Bible à travers le prophète Job que l'on peut résumer en reprenant le proverbe : « Tout vient à point à qui sait attendre ».

La dualité apparaît donc comme l'une des marques de fabrique du style kattarien. En effet, comme nous venons de le voir, on peut la retrouver dans une très grande majorité de ses écrits, qu'ils soient fictifs ou non, de façon explicite, que ce soit par le biais du découpage physique de ses romans ou de ses nouvelles, ou de façon implicite par le biais des thématiques abordées (l'altérité, les relations homme/femme, ou encore la relation Orient/Occident). Une telle démarche stylistique, que l'on peut qualifier de quasi-obsessionnelle tant elle est fortement présente et utilisée par l'auteur peut s'expliquer, comme nous avons pu le voir, par le fait que la dualité apparaît comme étant d'une certaine façon inscrite dans les gènes de notre auteur ; Naïm Kattan a grandi dans un univers de dualité qui a pris la forme de confrontations avec l'autre, que ce soit à travers les relations qu'il a

⁷⁶⁹ Naïm Kattan, *Le Long retour*, p. 181 - 182.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 243.

⁷⁷¹ Simone Douek, *op. cit.*, p. 50 – 51.

entretenu jeune avec les différents membres de sa famille, ou de par l'environnement fortement communautariste de son Irak natal. Une atmosphère dans laquelle l'intellectuel irako-canadien semble s'être épanoui dans la mesure où il a quitté ce monde de confrontation pour aller vivre sur un continent qui n'a eu de cesse au cours de l'Histoire de vivre dans la dualité, dans un pays lui-même traversé par une forte dualité entre les anglophones et les francophones, et dans une ville qui, au dire de l'auteur, à l'image de toutes les villes américaines, est orientale de par sa composition, sa structure comme nous l'avons déjà cité⁷⁷². Une ressemblance qui se retrouve notamment dans la ghettoïsation des quartiers de ces villes.

Cependant, contrairement aux peurs que peuvent susciter la dualité, notamment à travers le concept de l'altérité, comme nous avons pu le voir entre autres à travers les ouvrages de Julia Kristeva ou avec les exemples de la relation entre l'Orient et l'Occident dans les essais de George Corm, d'Edward Saïd ou de Sigrid Hunke, Naïm Kattan tend plus à considérer l'Autre (et donc la dualité), tout comme les auteurs précédemment cités, comme un bienfait pour l'homme. En effet, si ce dernier accepte cette dualité avec l'Autre de façon positive et non comme une menace, il pourra dès lors mieux se comprendre, mieux se connaître lui-même, mieux s'accepter, et ainsi (re)trouver une sérénité. Mais au-delà d'une meilleure acceptation de soi, cette nouvelle relation avec l'Autre lui permettra également de s'ouvrir de nouveaux horizons, sources d'enrichissement.

⁷⁷² Kattan Naïm, *Le Repos et l'oubli*, p. 122.

6 – Universalité et Cosmopolitisme.

a) Naïm Kattan et l'universalité.

« A la fois Français par son écriture, Arabe par ses thèmes et Américain pour des raisons géographiques »⁷⁷³.
Venus Khoury Ghata.

Dans le livre de Simone Douek, Venus Khoury Ghata, à l'image d'Yves Bonnefoy que nous avons déjà cité⁷⁷⁴, rend hommage à Naïm Kattan en soulignant le caractère universel de son œuvre. En effet, l'intellectuel irako-canadien n'est pas uniquement un citoyen canadien, il est avant tout, du fait de son histoire personnelle, de par ses choix personnels et intellectuels, un citoyen du monde. Dans un monde pluriel que les médias et les moyens technologiques ont réduit à la taille d'un village, et dans lequel l'identité nationale revêt parfois un caractère sacro-saint, Naïm Kattan fait partie des intellectuels ayant réussi à faire vivre en eux une pluralité de mondes qui coexistent en harmonie les uns avec les autres, qui se complètent, s'enrichissent sans jamais se perdre comme l'affirme Olivier Germain-Thomas⁷⁷⁵ :

« Mais c'est la première fois que nous avons pour théâtre la totalité du monde et la totalité des cultures et que nous devons nous débrouiller sans perdre notre, nos identités. Je crois qu'à cet égard, Naïm Kattan est un des exemples les plus éminents de la littérature francophone d'aujourd'hui, d'une capacité à intégrer différentes couches identitaires sans jamais abîmer ni détruire, ni simplifier l'une de ces couches »⁷⁷⁶.

Mais c'est aussi, par ses écrits, qu'ils soient réels ou fictifs, que l'on peut affirmer que Naïm Kattan est un citoyen du monde dans la mesure où ils ne sont pas réservés uniquement au lectorat canadien francophone. Tel un Bernard Malamud⁷⁷⁷, dont il a analysé l'œuvre dans son essai sur les écrivains américains, l'écrivain de Montréal « n'est pas un écrivain de ghetto et son public ne se restreint pas à ceux qui vivent sous la même latitude mentale et affective »⁷⁷⁸. Le lecteur, quelle que soit son origine, quelle que soit sa langue ou sa confession, peut facilement se retrouver, s'identifier aux personnages de l'univers kattanien. Comme nous avons pu le voir, une grande majorité des thèmes et des problématiques abordés dans ses différents ouvrages possèdent en eux un caractère universel dans le sens où ils ont toujours été (et sont toujours) sources d'interrogation pour l'être humain, et ce, quel(le) que soit le lieu, ou bien l'époque : Qui suis-je vraiment ? D'où est-ce que je viens ? Où vais-je ? Quelle est ma place dans ce monde ?

Cependant, même si Naïm Kattan réussit à s'adresser au monde, à toucher l'ensemble de son lectorat en délivrant un message que l'on peut qualifier d'universel, en puisant dans toutes les cultures avec

⁷⁷³ Simone Douek, *op. cit.*, p. 134.

⁷⁷⁴ Voir la note 685.

⁷⁷⁵ Olivier Germain-Thomas (né en 1943) : écrivain et producteur de radio français, il a reçu le prix Renaudot en 2007 pour son essai *Le Bénarès-Kyôto*.

⁷⁷⁶ Simone Douek, *op. cit.*, p. 126.

⁷⁷⁷ Bernard Malamud (1914 – 1986) : considéré avec Saul Bellow comme l'un des maîtres du roman juif-américain, il est surtout connu pour ses nouvelles dont *The Magic Barrel* (1958) qui décrit la vie des immigrants juifs d'Europe de l'Est et de leurs descendants aux États-Unis dans les quartiers pauvres de Brooklyn et de Manhattan.

⁷⁷⁸ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – Les États-Unis*, p. 38.

lesquelles il a été en contact, il ne s'est jamais perdu dans les méandres de l'assimilation comme nous l'avons déjà affirmé, et comme le rappelle Vénus Khoury Ghata. Une telle solidité identitaire dans cette profusion culturo-linguistico-identitaire dans laquelle Naïm Kattan a baigné tout au long de sa vie trouve son origine, selon Olivier Germain-Thomas, en grande partie dans la Bible et dans l'enseignement juif dans lesquels l'enfant de Bagdad se ressourçait régulièrement⁷⁷⁹.

Mais Naïm Kattan va plus loin que le constat d'Olivier Germain-Thomas ; si l'homme de lettres irako-canadien a réussi à s'adresser au monde sans jamais se renier identitairement parlant c'est aussi grâce au judaïsme dans la mesure où la religion juive possède en elle un caractère universel par le message qu'elle transmet. Selon l'écrivain de Montréal, ce message ne s'adresse en effet pas uniquement aux Juifs, mais à l'ensemble de l'humanité, et sa transmission repose sur les épaules du peuple juif : « Et d'ailleurs c'est écrit dans la Bible. C'est une parole pour tous les hommes. Et les Juifs ont la responsabilité de dire la parole. Ils sont élus pour dire cette parole-là, mais à l'usage de l'humanité »⁷⁸⁰. Le peuple juif n'est donc pas le peuple élu dans le sens où Dieu ne s'intéresse, ne s'adresse qu'à lui en délaissant les autres communautés d'hommes, les *goyim*. Contrairement à ce que certaines idéologies ont mis en avant – et que d'autres continuent de faire aujourd'hui – le peuple juif n'est en aucun cas supérieur aux autres, et une telle affirmation montre davantage une véritable incompréhension, voulue ou non, de ce concept cité à plusieurs reprises dans la Torah.

Dans un article intitulé *Peuple élu, mais pas supérieur*⁷⁸¹, l'écrivain et spécialiste de la Torah David Saada rappelle que dans les écrits saints, Dieu décrit le peuple juif comme étant son « trésor »⁷⁸², un terme qui traduit sans équivoque une affection divine particulière pour les Juifs. Mais cette relation singulière n'implique aucunement pour l'auteur un désamour vis-à-vis des autres communautés d'Hommes, ni aucune forme de distinction, de rejet ou d'exclusion à leur égard comme le confirme la fin du verset cité : « toute la terre est à moi ». Toutes les créatures humaines appartiennent à Dieu et retourneront à Lui. La seule distinction entre les Juifs et les Autres réside dans cette relation particulière qui les unit avec le Divin et qui s'explique dans le rôle que Dieu leur a confié : la transmission de la parole divine à l'ensemble de l'humanité. Et c'est uniquement en cela que les Juifs sont les élus, les choisis selon David Saada. Ni plus, ni moins. Un rôle qui n'est cependant pas nécessairement avantageux, mais aussi contraignant. En effet, comme l'explique le spécialiste de la Torah, cette relation, qui s'apparente d'une certaine façon à une relation amoureuse, engage les Juifs à prouver leur amour, leur fidélité envers Dieu, plus encore que les autres. Ceci explique pourquoi le peuple juif est soumis à 613 commandements alors que le reste de l'humanité n'en reçoit que 7. D'où le fait que David Saada conclue sur le fait que les Juifs ne bénéficient d'aucun traitement de faveur, et que leur tâche sur terre est plus ardue que celle des autres puisqu'elle est double : respecter Dieu et lui prouver leur amour comme chaque être humain, et transmettre la parole divine.

Au-delà du caractère universel du message présent dans la Torah, qui s'adresse aussi bien aux Juifs qu'aux non-Juifs, Philippe Haddad affirme pour sa part que l'universalité de la religion juive (même si l'auteur rejette le terme « universel » pour celui de « universaliste ») se retrouve également par sa tolérance vis-à-vis de tout ce qui n'est pas juif ; elle accepte en effet la différence religieuse estimant que chaque peuple participe à sa façon au dessein divin. Ce raisonnement repose sur le principe que tous les êtres humains descendent du même père et de la même mère (Adam et

⁷⁷⁹ Simone Douek, *op. cit.*, p. 129.

⁷⁸⁰ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 207.

⁷⁸¹ Article publié sur le site *Akadem* en Novembre 2012.

⁷⁸² *Exode*, XIX, 5.

Ève), et que par conséquent, nous appartenons de ce fait à la même famille, la même communauté, et ceci quelle que soit la religion de l'individu, ou bien sa culture⁷⁸³. Il ne peut donc y avoir de sentiment de supériorité de la part d'aucune communauté d'hommes – y compris pour le peuple juif. Une affirmation qui n'est pas sans nous rappeler les paroles du *Lévitique* que nous avons déjà cité précédemment et qui tend à ne pas faire de distinction entre les Juifs et les non-Juifs en termes de respect⁷⁸⁴.

Mais l'universalité de la Torah ne se cantonne pas uniquement au simple fait que la parole divine s'adresse à tous les hommes. Selon le grand rabbin français Jacques Ouaknin⁷⁸⁵, le caractère universel de l'enseignement que l'on retrouve dans les textes sacrés juifs s'explique aussi par son intemporalité ; en effet, dans son essai *Corps – âme – esprit par un juif*⁷⁸⁶, il affirme que, malgré le temps qui passe, malgré la modernité et les progrès humains, la Torah contient un enseignement qui ne se démode jamais, que l'on ne peut pas qualifier d'archaïque ou de désuet dans le sens où son contenu s'adapte à la vie de chacun en tout lieu, mais surtout en tout temps⁷⁸⁷.

La religion juive n'est cependant pas la seule qui ait transmis à Naïm Kattan une certaine idée de l'universalité. L'islam, que l'enfant de Bagdad a connu durant sa période irakienne au contact des musulmans et lors de ses études, possède, lui aussi, ce caractère universel que l'on retrouve dans le judaïsme. L'un des premiers aspects qui confère à la religion musulmane cette universalité se retrouve dans la langue arabe ; quelle que soit l'origine du croyant musulman, sa langue maternelle, l'arabe classique demeure la passerelle, le lien entre les membres de la communauté musulmane, passant outre les frontières et les différences culturelles comme le montre Eva de Vitray-Meyerovitch⁷⁸⁸ au cours de ses différentes recherches et dans ses articles qui ont été partiellement regroupés dans un essai intitulé *Universalité de l'islam*⁷⁸⁹ :

« L'arabe est une langue, non seulement véhiculaire, mais une langue sacrée, comme le sanskrit en Inde. Elle va permettre aussi à tous les lettrés de se reconnaître, puisque, en dépit de la prononciation ou des expressions dialectales qui diffèrent d'un pays à l'autre, un professeur du Caire, un étudiant de Fez ou d'Alger se comprendront parfaitement, parce qu'ils vont parler l'arabe classique. C'est donc un modèle ainsi qu'une langue de transmission scientifique. L'arabe a eu un rôle comme moyen de transmission et l'Occident n'a connu la philosophie grecque, jusqu'à la Renaissance, qu'à travers des traductions arabes »⁷⁹⁰.

Ce lien linguistique supranational se retrouve aussi d'une certaine façon dans le judaïsme même si ce propos doit être nuancé du fait qu'il existe une différence assez importante et non-négligeable

⁷⁸³ Philippe Haddad, *Pour expliquer le judaïsme à mes amis*, p. 93 – 94.

⁷⁸⁴ *Lévitique*, XXV, 35.

⁷⁸⁵ Jacques Ouaknin : grand rabbin français qui a présidé successivement depuis 1959 les communautés juives de Champagne-Ardenne, du Nord-Pas-de-Calais, de Moselle, de Marseille et des Alpes de Haute Provence. Il est le père du philosophe et écrivain Marc-Alain Ouaknin dont les travaux portent sur la pensée de Emmanuel Levinas.

⁷⁸⁶ Jacques Ouaknin, *Corps – âme – esprit par un juif*, Grenoble, Editions Le Mercure dauphinois, 2004, 154 pages.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁸⁸ Eva De Vitray-Meyerovitch (1909 – 1999) : docteur en islamologie d'origine lettone et de confession juive, elle fut chercheuse au CNRS. Écrivain et traductrice, elle écrivit une quarantaine d'ouvrages et de nombreux articles. Elle se convertit à l'islam, et se passionna pour le soufisme et la culture perse. Elle fut l'un des disciples du maître soufi Hamza al Qadiri al Boutchichi (1922 – 2017).

⁷⁸⁹ Eva De Vitray-Meyerovitch, *Universalité de l'islam*, Editions Albin Michel, 2014, 185 pages.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 99.

entre l'hébreu biblique et l'hébreu moderne comme l'affirme Michel Masson dans un article paru dans la revue *La Linguistique*⁷⁹¹, et que, du fait du melting-pot israélien, cette évolution de la langue s'accroît de plus en plus. Même si l'hébreu moderne a puisé dans l'hébreu biblique et mishnique, de nombreux éléments linguistiques ou des calques sémantiques, syntaxiques ou dérivationnels ont été introduits pour rendre la langue plus « actuelle » (emprunts aux langues européennes, arabe). A cela se sont ajoutés de nombreux néologismes et des innovations linguistiques. De tels changements expliquent cette différence entre la langue « classique » et la langue hébraïque que nous connaissons aujourd'hui, et qui font qu'il existe deux langues hébraïques. La connaissance de ces deux langues sera dès lors nécessaire pour que deux croyants puissent communiquer, surtout si on ajoute le fait que l'hébreu biblique n'est pas suffisamment armé au niveau linguistique pour exprimer toutes les notions modernes. Ce constat ne s'applique pas en revanche à l'arabe moderne. En effet, la grande différence entre l'arabe du Coran et l'arabe moderne ou standard se trouve essentiellement dans la rhétorique coranique lourde et parfois difficile à traduire, et dans une grammaire inadaptée face aux nouvelles exigences liées à la modernisation. Des tentatives de modernisation de la langue arabe ont vu le jour à partir du XIXe siècle avec l'éveil intellectuel arabe (réforme orthographique, simplification grammaticale, développement du vocabulaire), mais elles n'ont pas été complètement suivies dans la mesure où elles constituaient une rupture brutale avec la tradition⁷⁹². Cependant, malgré les tentatives de réformes, les deux langues (coranique et moderne ou standard) demeurent très ressemblantes – si on excepte les néologismes liés à la modernité – et, comme l'affirme Amine Ait-Chaalal, deux personnes parlant ces deux types d'arabes pourront se comprendre aisément⁷⁹³.

Quel que soit leur pays d'origine, les croyants musulmans sont donc liés au niveau linguistique, un lien qui fait écho à cette idée présente dans la tradition musulmane qui veut que l'appartenance à l'islam efface toutes les différences identitaires entre les croyants, qui brise les différences sociales : « on est d'abord musulman, donc frère de tous les hommes, et on est frère d'un musulman avant d'appartenir à une nationalité déterminée »⁷⁹⁴. Une telle conception égalitaire entre les croyants rappelle aussi que l'islam se veut aussi être une religion libérée de toute appartenance à un peuple ou groupe ethnique spécifique, ou bien à une zone géographique bien précise contrairement au judaïsme. Le message divin présent dans le Coran s'adresse à l'ensemble de la communauté humaine, il n'y a pas de notion de peuple élu qui conférerait un statut particulier à un groupe déterminé garant de la transmission de la parole divine :

« La plupart des religions se caractérisent soit par le nom de leur fondateur – bouddhisme, mosaïsme, christianisme –, soit par le nom d'un pays – hindouisme, judaïsme – et se rattachent toujours à quelque chose d'incarné, géographiquement ou historiquement. Par contre, l'islam désigne uniquement une attitude d'esprit. Le mot *islam* veut dire *soumission*, et aussi, selon la racine verbale, *paix*. C'est une soumission consistant à s'en remettre à un Absolu, remise qui engendre elle-même la paix »⁷⁹⁵.

⁷⁹¹ Michel Masson, *L'Hébreu et le plurilinguisme*, *La Linguistique*, février 2005 (vol 41), p. 109 – 120.

⁷⁹² Voir l'article de Samir Abu-Absi, professeur émérite à l'Université de Toledo (Ohio), intitulé *Histoire et évolution de la langue arabe* paru sur le site *Les Cahiers de l'islam* en septembre 2012.

http://www.lescahiersdelislam.fr/Histoire-et-evolution-de-la-langue-arabe_a137.html

⁷⁹³ Amine Ait-Chaalal, *Histoire arabe, langue arabe et culture arabe*, 2007 (vol. 14), p. 51 – 48.

⁷⁹⁴ Eva De Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 108.

⁷⁹⁵ Eva De Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 106.

Eva de Vitray-Meyerovitch va jusqu'à qualifier la religion musulmane de totalisante et d'unifiant⁷⁹⁶ dans le sens où elle englobe les autres révélations passées. Abraham, Moïse, Jésus, et même la Vierge Marie sont des personnages importants dans la tradition musulmane qui ont leur place, voire leur propre sourate dans le livre saint musulman. Il est d'ailleurs du devoir du croyant musulman de croire aux révélations et aux prophètes précédents, et de considérer les textes sacrés qui ont précédé le Coran comme étant des livres saints. Un constat qui rappelle les propos du sociologue et historien égyptien George Corm que nous avons déjà mentionnés précédemment sur le fait que l'islam se considère comme étant une continuité du judaïsme et du christianisme⁷⁹⁷. Pour Eva de Vitray-Meyerovitch, s'il y a divergence entre les trois grandes religions monothéistes, cela relève uniquement d'une « transmission erronée, ou encore à des interprétations purement humaines de la Parole divine, pouvant conduire à une altération, voire à une déformation, de cette Révélation »⁷⁹⁸.

Le judaïsme est donc, contrairement aux idées reçues ou ceux qui le revendiquent, une religion que l'on peut qualifier d'universelle, et même cette notion de peuple élu ne va pas à l'encontre de cette affirmation. Les Juifs ne sont en aucun cas au-dessus des autres peuples, des autres communautés religieuses. Elle fait uniquement référence au rôle de porteur et de transmetteur de la parole divine qui est destiné à l'ensemble de l'humanité et que Dieu a confié au peuple juif. En plus d'être une religion universelle dans le sens où elle s'adresse à tous, elle l'est aussi du fait de l'intemporalité de son message qui peut s'appliquer en tout temps et en tout lieu. Quand on connaît l'importance que joue la religion juive en termes d'influence dans la pensée de Naïm Kattan, influence sur ses thématiques et sur sa perception du monde, on peut comprendre dès lors pourquoi l'universalité occupe elle aussi une place importante dans sa pensée. Un apport qui a également été complété, renforcé par son bagage culturel et culturel arabo-musulman, l'islam mettant aussi en avant un message à caractère universel et qui est lui-même renforcé par le rôle unificateur de la langue arabe. Cette double connaissance de l'universalité tend à expliquer et nous faire comprendre pourquoi la culture française a trouvé grâce aux yeux de l'intellectuel irako-canadien, une culture et un esprit français qui prône lui aussi une universalité à laquelle tous sont invités. Mais qu'est-ce que l'universalité à la française ? Qu'implique-t-elle ? L'universalisme à la française est-il réellement à l'image de l'universalisme prôné par le judaïsme et/ou l'islam ? Ces questions apparaissent peut-être provocantes, mais elles sont en droit de se poser au regard de cette question qui revient souvent sur la compatibilité de l'islam dans la république, une question qui s'est également posée pour le judaïsme⁷⁹⁹. Mais aussi parce que, comme nous allons le voir, certains intellectuels comme Alain Finkielkraut condamnent d'une certaine façon ce système de

⁷⁹⁶ Eva De Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 108.

⁷⁹⁷ Voir la note 730.

⁷⁹⁸ Eva De Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 134 – 135.

⁷⁹⁹ En septembre 1791, la France émancipa ses Juifs et leur accorda égalité de droits et de devoirs avec les autres Français. Cette émancipation ne fut pas automatique et s'accompagna d'un serment d'allégeance, de fidélité. Napoléon Bonaparte, remit en question cet acquis de la Révolution de 1789 et opéra une procédure vérificatrice qui débuta en juillet 1806. L'Empereur y convoqua les notables à qui il posa un certain nombre de questions sur la compatibilité du judaïsme avec le respect dû aux lois de l'État. Avec le même objectif, il réunit l'année suivante le grand Sanhédrin composé, pour l'essentiel, de rabbins. Convaincu par les réponses qui lui furent adressées, que judaïsme et Code Civil n'étaient pas incompatibles et que les Juifs pouvaient demeurer fidèles aux lois ancestrales tout en étant fidèles à l'État, l'Empereur des Français confirma définitivement l'Émancipation de 1791.

pensée qui apparaît selon eux comme « tentation ethnocentrique de persécuter les différences »⁸⁰⁰.

b) L'utopique universalisme à la française.

I) La France et la langue française symboles de l'universalisme.

Naïm Kattan a donc été élevé et a grandi dans des univers cultu(r)els prônant, entre autres, des valeurs d'universalité. Des valeurs qu'il a continuées d'entretenir, auxquelles il a continué d'adhérer comme en témoignent les différentes orientations, les différents choix qu'il a faits au cours de sa vie ; il a adhéré au Parti communiste irakien (il s'en éloignera rapidement par la suite⁸⁰¹), il a très tôt été attiré par le courant surréaliste dont les membres étaient également très proches du parti communiste (une très grande majorité de ses membres adhéra au parti en 1927), et qui était également porteur d'un message universel, égalitaire comme le définit André Breton :

« le propre du Surréalisme est d'avoir proclamé l'égalité totale de tous les êtres humains devant le message subliminal, d'avoir constamment soutenu que ce message constitue un patrimoine commun dont il ne tient qu'à chacun d'entre nous de revendiquer sa part et qui doit à tout prix cesser très prochainement d'être tenu pour l'apanage de quelques-uns »⁸⁰².

Mais ce qui symbolise le mieux l'universalité aux yeux de notre auteur, de par les idées et les idéaux qu'elle porte et qui l'ont aussi très tôt attiré – et dont il ne semble jamais s'être éloigné – c'est la France et la langue française. Comme nous pourrons le constater au cours de cette partie, la vision que l'intellectuel irako-canadien a de la France et de l'universalisme à la française peut être qualifiée d'idéaliste, d'idéalisée, qu'il s'agit là d'une vision idyllique qui s'éloigne de la réalité sur le terrain. Surtout au regard de certaines pages de l'Histoire de France, et notamment avec le phénomène esclavagiste⁸⁰³, ou encore celui de la colonisation et son lot d'inégalités entre citoyens. Nous verrons également dans la partie suivante que cette idéalisation de l'universalisme français par l'écrivain de Montréal apparaît comme étant hors de propos dans la mesure où l'esprit d'égalité, de liberté et de fraternité qui anime les Révolutionnaires sont loin d'être une réalité concrète. On peut également dire, avant de poursuivre cette partie, que cette idéalisation de l'universalité à la française dans les écrits de l'écrivain de Montréal cache en réalité une apologie de la pensée interculturaliste qui est proche de la pensée universaliste, et qu'il s'agit donc plus d'un mauvais choix de mot. Point sur lequel nous reviendrons plus tard.

Toujours est-il que dans ses écrits, la France et le français apparaissent aux yeux du romancier et de l'essayiste irako-canadien comme étant les seuls véritables porte-drapeaux du concept d'universalité avec tous les principes positifs et humanistes qu'ils contiennent. La France, c'est le pays des Droits de l'Homme, le pays, comme le clame haut et fort sa devise, de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. De plus, selon Naïm Kattan, la France, contrairement à d'autres sociétés, offre à chaque individu acceptant ces/ses principes d'universalité un sentiment d'appartenance ; même si on ne naît pas français, on peut le devenir, et sa langue est la clé qui ouvre la porte à cette liberté

⁸⁰⁰ Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 134.

⁸⁰¹ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁰² Citation d'André Breton in *Le Surréalisme* de Yves Duplessis, p. 86.

⁸⁰³ Même si l'esclavagisme est aboli en 1794, il se poursuivra dans les colonies (à l'exception de la Guadeloupe). Napoléon Bonaparte rétablira en 1802 l'esclavage selon les dispositions antérieures à 1789. Il faudra attendre 1848 pour que l'esclavage soit véritablement aboli dans les colonies françaises.

et à cette égalité⁸⁰⁴. La France s'est offerte entièrement aux populations qu'elle a conquises, en les accueillant et en les considérant comme faisant partie intégrante de la nation, en leur octroyant les mêmes privilèges que les métropolitains. Une attitude que l'on ne retrouve pas dans d'autres sociétés européennes, chez les grandes puissances occidentales colonisatrices selon le romancier irako-canadien :

« Les Espagnols étaient des conquérants. Ils assénaient par la lame du couteau leur langue inquisitoriale, instrument de domination d'un territoire qui se voulait voué à Dieu. Les Français transmettaient un universalisme qui, tout en reconnaissant les droits de l'homme et du citoyen, pesait, tel un rouleau compresseur éliminant sur son passage les différences, aplatissant les obstacles. Les Anglais se voyaient comme une élite régnant au nom d'une supériorité, tellement assurée de son droit qu'elle pouvait demeurer implicite »⁸⁰⁵.

Cet esprit universel français, qui repose sur les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité qui s'appliquent/doivent s'appliquer à tous sans distinction et de manière égale, a commencé à prendre forme au cours du siècle des Lumières en France avant de se répandre ensuite dans le monde dans différents pays essentiellement sous l'impulsion de la Révolution française de 1789. Outre l'adhésion des masses populaires, des minorités opprimées séduites par le message véhiculé par cette idéologie, les tenants de la Révolution se sont également appuyés sur la langue française pour diffuser leurs messages en lui conférant le statut de « Langue universelle des Lumières », et ainsi en faire leur porte-drapeau. La langue française devint dès lors la langue de la liberté, la langue des Droits de l'Homme. Ils bénéficièrent également d'un avantage linguistique indéniable et non-négligeable : le statut de la langue française dans les sociétés occidentales. En effet, bien avant le XVIIIème siècle, le français avait déjà acquis un statut international en devenant, au détriment du latin, la langue véhiculaire en Europe. Langue de la diplomatie, elle était parlée par toutes les têtes couronnées d'Europe, et servait également de puissant vecteur de diffusion dans différents domaines (art, sciences, techniques). Les idées révolutionnaires ne pouvaient dès lors pas/plus se cantonner aux frontières du seul territoire français, et elles continuèrent donc au cours des siècles qui suivirent à se diffuser à travers le monde. La colonisation joua également un rôle déterminant dans la diffusion de ces idées avec l'acquisition de la langue française par les populations colonisées. Dès lors, la langue française et les idéaux qu'elle portait, qu'elle représentait ne furent plus la propriété exclusive du seul peuple français ; ils se sont internationalisés, se sont démocratisés, et tous les individus qui se reconnaissaient, qui se réclamaient des idées des Lumières et de la Révolution pouvaient dès lors se les approprier⁸⁰⁶.

La France, traversée et animée par cet esprit de liberté et d'égalité des Lumières s'est véritablement offerte à tous ceux et celles qui aspiraient à ces valeurs humanistes, et ceci quelles que soient leurs origines, leurs langues maternelles, leurs histoires personnelles ou nationales. L'un des exemples illustrant ce don sans concession se retrouve notamment dans le présent du français à des populations complètement étrangères à la langue de Molière. Ces mêmes populations se sont approprié cette langue avec laquelle elles n'avaient aucun lien, l'ont apprivoisée, l'ont fait leurs, faisant ainsi du français un parler qui n'appartenait plus uniquement aux seuls Français. En apprenant et en faisant leurs cette nouvelle langue, elles se sont par la même appropriées la culture, l'Histoire de la France, car en apprenant une langue, on apprend également une nouvelle culture, on la fait sienne comme l'affirme l'écrivain canadien Jean Royer en faisant référence à Naïm

⁸⁰⁴ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 116.

⁸⁰⁵ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 33.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 96.

Kattan :

« A partir du moment où l'on écrit en français, on devient l'héritier de Molière et de Racine. Même si on est né à Bagdad, on les reconnaît et on les lit comme ses ancêtres. Quand on apprend une langue, on apprend aussi toute une mémoire. D'une part, on apporte dans la mémoire de la nouvelle langue une toute autre mémoire, qui est celle de la langue maternelle. Ainsi le transfert d'une langue à une autre devient une entreprise énorme : une lutte continuelle contre l'oubli »⁸⁰⁷.

Cet état d'esprit universel qui caractérise la France ne se cantonne pas uniquement dans le fait qu'elle s'adresse et qu'elle s'offre aux Autres en les accueillant en son sein. Il est également présent dans le traitement de cette relation entre la France et les nouveaux Français, relation dans laquelle les mots « égalité » et « liberté » prennent tout leur sens dans la mesure où ces nouveaux arrivants ne sont pas considérés comme de simples invités, des citoyens de seconde zone. Il ne s'agit pas seulement d'une prise de possession passive d'une culture, d'une Histoire, de valeurs, il y a véritablement une invitation à prendre part activement au projet France, ne serait-ce, par exemple, qu'à travers l'utilisation de la langue française ; chacun des Nouveaux peut en effet, à l'image des Anciens, s'exprimer librement avec cette langue qui est désormais la leur, et, de par cette liberté d'expression, ils apportent une partie d'eux-mêmes à l'identité française, lui donnent une nouvelle couleur, des expériences nouvelles. En plus de cet enrichissement pour la France, cette revitalisation créatrice, cette dernière s'assure aussi une survie mémorielle qui dépasse le cadre du territoire national. Cette générosité de l'esprit français et ce don de soi aux Autres a permis une diffusion du modèle français à travers le monde, de voir émerger de nouveaux pôles francophones dynamiques et créateurs à l'image de la ville de Montréal que Naïm Kattan qualifie d'expérience vitale⁸⁰⁸ et qui apparaît à ses yeux comme un exemple de cette ouverture d'esprit du modèle originel français par l'incorporation d'éléments culturels étrangers. Ces pôles pouvant même devenir des espoirs en vue de résoudre différents problèmes économiques ou sociaux⁸⁰⁹. Une telle attitude de tolérance et d'ouverture permet également d'éviter l'émergence d'un quelconque particularisme culturel agressif vis-à-vis de l'Autre, pouvant créer des tensions et avoir des répercussions négatives voire destructrices, et c'est à ce titre que la langue française apparaît comme un exemple à suivre⁸¹⁰.

« A l'heure où les cultures s'affrontent dans le sang et la mort, la francophonie peut être la contrepartie de manifestations véhémentes. Le français n'appartient plus à la France et elle ne se contente plus de donner, mais à l'intérieur de sa propre substance, dans son idiome, elle reçoit la diversité qui la transforme en fragment d'un tout, en membre d'un ensemble, étape nécessaire pour atteindre l'universel dans la liberté, dans une égalité de culture et dans l'espoir d'une fraternité des origines »⁸¹¹.

Le modèle culturel français apparaît donc comme doublement universel dans le sens où il s'adresse tout d'abord à tous les hommes et à toutes les femmes, sans distinction ou critères de sélection. Tous sont les bienvenus pour peu que ces postulants adhèrent à ce projet, se reconnaissent dans les valeurs d'égalité, de liberté et de fraternité mises en avant par l'esprit français des Lumières. Cette acceptation de l'Autre fait que la culture, l'identité française n'est dès lors plus la seule affaire des Français et qu'elles deviennent aussitôt celles de peuples n'ayant *a fortiori* aucun

⁸⁰⁷ Citation de Jean Royer in Naïm Kattan, *l'écrivain du passage*, p. 103.

⁸⁰⁸ Simone Douek, *op. cit.*, p. 105.

⁸⁰⁹ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 116.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁸¹¹ *Ibid.*

lien avec elles. Il l'est également, car il ne s'agit pas là d'une simple adhésion passive ; les Anciens comme les Nouveaux sont, en effet, invités à prendre part activement à ce projet en vue de le faire sortir de son cadre, de son environnement originel, en faisant en sorte que celui se répande à travers le monde pour le bien de l'humanité, de l'Homme. Et tous, d'égal à égal ont la liberté de le faire.

Il apparaît évident, au vu de l'attrait de Naïm Kattan pour l'universalisme, que le tableau dressé par l'homme de lettres irako-canadien de la France et de la culture française soit plus que flatteur. A travers ses différents écrits, il vante l'esprit de liberté, d'égalité et d'ouverture aux autres et sur le monde qui se trouvent dans la culture, dans l'esprit français, un esprit qui l'anime depuis la période des Lumières et que l'on ne retrouve pas, au dire de l'écrivain de Montréal, dans d'autres cultures occidentales. Un tel message n'aurait pu se répandre aussi facilement aux quatre coins du monde sans un atout de poids : la langue française. Celle-ci a pu bénéficier de différentes circonstances historiques favorables qui ont facilitées sa diffusion au plus grand nombre, ce qui a permis aux idées universalistes françaises d'être véhiculées à travers le globe plus facilement. Mais la culture et l'esprit français ne s'arrêtent pas à la simple invitation, ils se donnent et s'offrent à tous et à toutes. Chacun a voix au chapitre. Cette générosité, ce don de soi permet dès lors non seulement à l'esprit français de survivre à travers le temps et l'espace, mais aussi, dans un mouvement d'échanges avec les nouveaux adhérents, de s'enrichir, de voir émerger des centres dynamiques à travers le monde qui perpétuent le message présent dans l'universalisme à la française comme la ville de Montréal que Naïm Kattan aime à donner en exemple. Une adhésion participative enrichissante qui permet également d'éviter la montée de particularismes agressifs potentiellement destructeurs ce qui fait de l'universalisme à la française un modèle garant de la paix entre les Hommes.

Nous sommes cependant dans l'obligation de nuancer fortement ce tableau dressé par l'écrivain irako-canadien en insistant sur le fait qu'il s'agit là d'une vision idéalisée de l'universalisme à la française. Une vision qui ferait hurler bon nombre de victimes et descendants de victimes de discriminations par l'État français. Comme nous l'avons mentionné au début de cette partie, l'esclavagisme et la colonisation sont deux exemples emblématiques de cette dichotomie théorique et la réalité sur le terrain. Un constat qui n'est pas sans nous rappeler la position de certains intellectuels comme Alain Finkielkraut, que nous avons cité précédemment⁸¹², qui remettent en cause ce modèle culturel en apparence ouvert, tolérant et que chacun peut d'approprier en le qualifiant d'une certaine manière de despotique envers les différences.

II) Un idéal pas si idéal.

Malgré cette noblesse d'esprit qui caractérisa et anima les Philosophes du siècle des Lumières et les Révolutionnaires français, il existe cependant dans le principe d'universalité à la française une certaine contradiction qui rend caduc l'énoncé-même de son contenu, son intention première. En effet, comme le souligne Maddalena de Carlo dans *L'Interculturel*, l'esprit d'universalité, duquel découlent les principes de liberté et d'égalité entre tous les hommes, apparaît contradictoire, voire, d'une certaine manière, autoritaire. La langue française, ou plus exactement, le choix de celle-ci comme symbole, porte-drapeau de cette universalité à la française est un exemple montrant

⁸¹² Voir la note 800.

l'impossibilité de réalisation de cet idéal égalitaire avec la réalité sur le terrain. Comme nous l'avons mentionné plus haut, les autorités révolutionnaires avaient choisi le français comme « Langue universelle des Lumières ». Mais à y regarder de plus près, ce choix se révèle plus être une décision arbitraire, une décision imposée à l'ensemble des individus qui va à l'encontre-même de la liberté chèrement défendue par les tenants de la Révolution puisqu'il se fit au détriment des autres parlers régionaux. Une telle décision trouve son origine dans le fait que des Révolutionnaires comme l'Abbé Grégoire (1750 – 1831) estimaient que la langue faisait partie, comme nous l'avons déjà évoqué précédemment, des moyens nécessaires pour permettre à la Révolution et à ses idéaux de se répandre et de s'imposer définitivement dans la société française. La multitude de dialectes ou des parlers régionaux parlés dans le pays constituaient *de facto* un obstacle en vue de parvenir à cet objectif. Le français reçut les faveurs des autorités en place uniquement de par son rayonnement international et de l'estime qu'on en avait⁸¹³.

À la suite de cette décision, les Jacobins œuvrèrent donc dès lors activement en vue d'éradiquer tous les autres parlers en France, symboles de l'Ancien Régime despotique et inégalitaire, ainsi que les autres parlers communautaires comme le créole ou le yiddish. Le français devint dès lors la langue maternelle obligatoire de tous les citoyens français. Il n'y a pas, par conséquence, de place pour l'Autre dans l'idéal universel révolutionnaire, surtout si cet Autre s'avère être, de par sa nature, de par son particularisme, en dehors de la norme établie par le nouveau système en place. Liberté, égalité, fraternité certes, mais uniquement s'il y a adéquation, adhésion avec le modèle défini par les nouvelles autorités.

Cet exemple du choix arbitraire de la langue d'expression montre la contradiction intrinsèque dans l'idéal universaliste à la française ; la négation du droit aux individus de choisir librement leur mode d'expression, qui fait écho d'une certaine façon à cette interrogation sur la place des religions au sein de l'idéal universel républicain auquel nous avons fait référence plus haut, illustre en réalité une négation, un rejet de la différence, de la diversité humaine. Ce rejet de l'Autre contredit de fait les principes de liberté et d'égalité prônés par cet universalisme à la française, et comme l'affirme Maddalena De Carlo : « Si l'égalité se traduit par une négation des différences et donc des identités individuelles, elle crée, de fait, une nouvelle inégalité, puisqu'elle prend comme modèle universel les valeurs d'un groupe dominant »⁸¹⁴. Vue sous cet angle, l'idéologie universelle qui s'est réalisée au moment de la Révolution française apparaît donc, à l'image du conformisme, comme autoritaire, autant sur le plan culturel qu'idéologique, de par son rejet de la différence. L'universalité à la française accepte certes tous ceux et celles qui souhaitent y adhérer comme l'a affirmé Naïm Kattan mais à la seule condition que ces prétendants se conforment au cadre bien défini par cette dernière. Elle nie la diversité humaine en réfutant le droit de l'Autre de pouvoir s'affirmer tel qu'il est, de pouvoir exprimer pleinement son « Je », d'exister. Le/la prétendant(e) se retrouve dès lors confronter à un choix qui prend l'allure d'un dilemme cornélien : refuser ce diktat de l'identité et se voir aussitôt interdire une permission d'entrée dans le cercle universel, ou bien accepter l'assimilation en vue d'être « acceptable » et donc perdre une partie de soi. L'adhésion doit être pleine et entière, et elle se fait sur la négation même de la diversité humaine.

L'aspect autoritaire, et même arbitraire de l'idéologie universaliste se retrouve aussi dans le fait qu'elle repose, à l'image du conformisme, sur la décision du plus grand nombre, une logique

⁸¹³ Maddalena De Carlo, *op. cit.*, p. 23.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

« brutale », une logique de masse qui écrase tout ce qui se trouve sur son chemin pour René Guénon qui la rejette de fait⁸¹⁵. Une telle logique d'écrasement de la minorité fait cependant oublier que l'on peut annihiler, mettre de côté des forces positives qui auraient justement été utiles non pas uniquement à cette majorité autoritaire, mais à l'ensemble du groupe, minorités incluses. Daniel Cordonier, qui rejoint lui aussi la position de René Guénon sur l'aspect autoritaire et arbitraire de l'idéologie universaliste, ajoute qu'elle apparaît même comme un frein au développement humain⁸¹⁶. En rejetant l'Autre et les forces positives qu'il peut apporter, en rejetant toute possibilité de changement, l'universalisme apparaît par la même comme un mouvement caractérisé par une forme d'immobilisme, et, comme nous avons pu déjà le mentionner, toute forme d'immobilisme ne peut amener à un moment donné qu'à la mort. L'intellectuel suisse va plus loin encore en comparant l'idéologie universaliste à une forme de narcissisme dans la mesure où, dans leur attitude vis-à-vis de l'Autre, se dégage des Universalistes un besoin quasi-irrépressible de se voir dans cet Autre, un besoin qui s'explique du fait qu'ils ne supportent précisément pas la différence :

« Ceux qui sont prisonniers de leur narcissisme se montrent incapables de considérer les autres comme des individus distincts. Ce qui les intéresse, c'est d'admirer leur propre reflet dans les yeux de leur interlocuteur. Ils utilisent autrui comme un simple miroir qui doit uniquement servir à réfléchir leur image »⁸¹⁷.

Ce besoin d'être le seul au monde, d'en être le centre, le tout mêlé d'un sentiment de toute-puissance, en plus de cette volonté de faire en sorte que les autres nous ressemblent qui débouchera sur une agressivité vis-à-vis de tout ce qui est autre que « moi » – nous reviendrons ultérieurement sur ce point – nous amène à un certain parallèle que l'on retrouve également dans l'essai de Daniel Cordonier : le « Ça » freudien. Les Universalistes apparaissent en effet, de par leur comportement par rapport aux autres cultures, aux autres systèmes de valeurs, à des enfants capricieux qui cherchent à tout prix à capter l'attention, l'amour, la reconnaissance des autres, refusant la présence d'un Autre qui leur ferait perdre leur place centrale au sein de la famille. Une attitude paradoxale si on compare l'objectif prôné par les tenants de l'universalisme qui considèrent leur idéologie comme étant la seule à pouvoir élever l'Homme et leur comportement « puéril », « égoïste » qui tend plus à les rabaisser.

En ce sens, l'universalité à la française, et de manière générale, tout modèle universaliste ne représente au final pas un système garantissant le bien-être de l'ensemble des individus, de l'humanité car elle « tue » la différence par peur ou par orgueil – ou les deux en même temps – et se condamne par la même à une mort programmée en refusant des forces positives, régénératrices, enrichissantes venues de l'extérieur. A cela s'ajoute, comme le souligne Alexis Nouss dans son essai *Plaidoyer pour un monde métis*, que l'universalisme se révèle être une idéologie utopique dans sa volonté de convertir les éléments extérieurs, d'en faire des copies conformes au modèle défini dans la mesure où il existe toujours des « écarts et des transformations » entre l'original et la copie⁸¹⁸. Et malgré cette contradiction évidente entre les bonnes intentions initiales qui animent les Universalistes et les effets négatifs sur certains individus, certains groupes, voire (indirectement) sur l'ensemble du groupe, les défenseurs de l'universalité continuent de soutenir ce modèle culturel, ce mode de pensée en le considérant comme étant le meilleur.

⁸¹⁵ René Guénon, *op. cit.*, p. 58.

⁸¹⁶ Daniel Cordonier, *op. cit.*, p. 78.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 207.

⁸¹⁸ Alexis Nouss, *Plaidoyer pour un monde métis*, p. 55.

L'affaire pourrait être entendue si chaque système universaliste demeurait dans son pré carré, contentant ceux et celles qui ont décidé d'y adhérer. Il n'apparaîtrait dès lors « dommageable » uniquement que pour lui-même. Mais lorsque les tenants d'un universalisme quelconque, convaincus du bienfait de leur modèle, cherchent à l'exporter en l'imposant de gré ou de force aux autres (on pense notamment au phénomène de colonisation), il apparaît dès lors doublement autoritaire et arbitraire, voire oppressif. En effet, le rejet de l'Autre et de la différence couplé à la nécessité qui anime certains universalistes de diffuser leur modèle culturel débouche irrémédiablement sur un choc, une guerre de systèmes culturels qui ne peut mener qu'à une rupture de l'harmonie entre les différentes communautés humaines. C'est précisément ce qui se passe actuellement entre l'Occident et le reste du monde, surtout depuis le XXème siècle et la mise en place de la doctrine du président américain Woodrow Wilson (1856 – 1924), ce dernier souhaitant « rendre le monde sûr pour la démocratie »⁸¹⁹. Le monde occidental, enfermé dans un ethnocentrisme exacerbé n'a eu de cesse de prôner et d'imposer son système de valeurs, souvent par la violence, le plaçant au-dessus de celui présent ailleurs. L'Histoire du XXème siècle est parsemée de guerres menées par l'Occident (États-Unis, France, Royaume-Uni) au nom de la démocratie et de leurs valeurs qu'il cherchait à imposer à l'extérieur, à reproduire à l'identique dans d'autres pays (Haïti, Irak, Afghanistan, Ex-Yougoslavie, Côte d'Ivoire ...)⁸²⁰. Des gouvernements occidentaux ont destitué par la force des dirigeants certes sanguinaires, mais « légitimes » qui ne représentaient pas, *a fortiori*, une menace avérée pour la paix mondiale. Ceci a amené la déstabilisation de ces pays et des pays environnants parfois en y semant le chaos et la mort. Notre propos n'est en aucun cas une marque de soutien quelconque à ces dictatures, ni une dénonciation de la démocratie occidentale, mais ne revient-il pas aux peuples de décider d'eux-mêmes de tels changements ? Ne doivent-ils pas prendre en main leur propre destiné en faisant leurs propres choix ? La Révolution française ne s'est-elle pas faite par la seule volonté du peuple français qui aspirait au changement ? La République française ne doit-elle pas son existence et sa survivance par cette même volonté d'un peuple qui a dû faire face à des puissances extérieures hostiles à ce changement de régime ?

Mais l'Occident moderne n'a rien inventé, et cet Orient qui est aujourd'hui regardé avec condescendance a été traversé lui aussi par moments au cours de l'Histoire par cet esprit universel de supériorité ; dans son ouvrage *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident*, Sigrid Hunke montre que les Orientaux avaient une attitude beaucoup plus clémente que celle des Croisés européens dans le sens où les populations soumises au pouvoir arabo-musulman du Moyen-âge jusqu'à l'époque moderne n'étaient pas toutes passées au fil de l'épée, contrairement à la propagande occidentale en cours à l'époque qui attribuait aux Arabo-musulmans un esprit fanatique et sanguinaire. De plus, l'instauration du pacte d'Omar⁸²¹ garantissait une certaine protection des populations non-musulmanes, ce qui a eu pour conséquence de développer, selon l'auteur, une civilisation qu'elle qualifie d'universaliste⁸²². Même si ces populations étaient protégées de par leur statut juridique,

⁸¹⁹ Citation du discours du Président Wilson devant le Congrès américain le 2 avril 1917.

⁸²⁰ Voir sur le sujet l'article de Dario Battistella *L'Occident, exportateur de démocratie* in *Politique étrangère*, vol. hiver, no. 4, 2011, p. 813-824.

⁸²¹ Pacte qui fait référence au deuxième calife de l'islam Omar Ibn Al-Khattab (584 – 644) et qui avait pour but de protéger les populations chrétiennes et juives avec la création d'un statut juridique spécifique (*dhimmi*). Ce pacte garantissait aux non-musulmans monothéistes protection physique, protection de leurs biens, mais également leur accordait une liberté de culte dans l'ensemble des terres du califat.

⁸²² Sigrid Hunke, *op. cit.*, p. 219.

on ne peut fermer les yeux sur le fait qu'elles étaient *de facto* des populations de seconde zone dans la mesure où elles n'avaient pas les mêmes droits que les musulmans de par leur différence religieuse, mais en plus, les minorités ethniques ou religieuses ont subi par moments privations de libertés et/ou persécutions comme nous l'avons déjà mentionné en évoquant le règne de Daud Pasha⁸²³. Dès lors qu'un universalisme, quel qu'il soit, en arrive à un sentiment de supériorité qui le pousse dans un mouvement d'expansionnisme en vue de faire de l'Autre en un même que lui – expansionnisme qui s'accompagne généralement de violence – il représente aussitôt un danger pour l'harmonie entre les différentes communautés d'hommes, et à grande échelle pour la paix. Cette violence nous revoie aussitôt à cette théorie du « Ça » freudien à laquelle nous avons fait référence plus haut ; selon Freud, l'agressivité est un phénomène intrinsèque au « Ça », et elle est transformée et mise en application par le « Moi » dans un mécanisme de préservation de ce dernier dès lors qu'il se sent menacé, notamment sur le plan sexuel, mais aussi en vue de défendre son territoire, affirmer son emprise sur le monde, ou bien dans l'affirmation du « soi ». Ce sentiment de menace, justifié ou non, se fera nécessairement contre cet Autre-que-moi qu'il faudra dominer, contrôler, voire dans certains cas, annihiler. C'est pour cette raison qu'Alain Finkielkraut rejette lui aussi l'idéal universaliste, et ici, l'universalisme à la française, l'accusant de porter en son sein une volonté froide, autoritaire d'harmonisation, d'uniformisation de la culture humaine. Un idéal qui aura, au final, pour conséquence de mettre fin à cet Autre-que-moi. Selon le philosophe français, qui s'appuie sur les théories de l'anthropologue et ethnologue français Claude Lévi-Strauss, il n'existe pas d'égalité entre les cultures. Mais la négation d'une égalité entre les différentes cultures ne doit cependant pas autoriser une quelconque forme d'irrespect vis-à-vis des autres systèmes culturels existants, et surtout, elle n'autorise pas que l'on puisse tenter de les faire disparaître :

« Il n'est nullement coupable de placer une manière de vivre ou de penser au-dessus de toutes les autres et d'éprouver peu d'attraction envers tels ou tels dont le genre de vie, respectable en lui-même, s'éloigne par trop de celui auquel on est traditionnellement attaché. Et Lévi-Strauss de conclure : Cette incommunicabilité relative n'autorise pas à opprimer leurs représentants, mais, maintenue dans ces limites, elle n'a rien de révoltant. Elle peut même représenter le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent, et trouvent dans leur propre fonds les ressources nécessaires à leur renouvellement [...] Si rien ne se perpétue, aucun commencement n'est possible. Et si tout se mélange, non plus. L'ancien et le moderne risquent de sombrer ensemble dans l'océan de l'indifférenciation. Le monde humain et terrestre a besoin de frontières »⁸²⁴.

Même si pour l'intellectuel français une culture (doit) correspond(re) à un territoire donné, à un groupe humain bien précis, et que les différentes cultures ne doivent en aucun cas se mélanger, la culture au sens large du terme a besoin de cette diversité culturelle, et l'universalité apparaît dès lors comme un leurre, une dangereuse négation irrespectueuse de la richesse culturelle humaine⁸²⁵. Dans son essai *L'Identité malheureuse*, Alain Finkielkraut va même jusqu'à qualifier cet universalisme de dangereux, autant que l'est le racisme⁸²⁶.

Considérer son système de valeurs comme étant supérieur à celui des autres, comme nous venons

⁸²³ Voir la partie intitulée *De l'Enfance irakienne vers le grand froid canadien* dans le premier chapitre.

⁸²⁴ Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 132 – 133.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 90 - 91.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 184 – 185.

de le voir avec les deux exemples que nous venons de donner, est un sentiment humain qui remonte à des temps anciens. Cependant, une telle attitude tend à faire oublier aux tenants de ces universalismes qu'aucune civilisation n'est à l'origine de toute chose en termes de savoirs ou de technologies. Toutes les civilisations se sont nourries les unes des autres pour s'élever en termes de savoirs, de technologies, et nous avons illustré ce propos dans le chapitre précédent en montrant que, même si certains refusent de l'accepter, cet Orient que l'Occident regarde aujourd'hui avec condescendance, mépris, arrogance lui a beaucoup apporté⁸²⁷. Une attitude de supériorité qui s'apparente dès lors d'une certaine façon à de l'ingratitude au vu de tous ces apports. Encore une fois, ce constat ne s'applique pas uniquement à la dualité occident/orient ; d'autres exemples appartenant à d'autres époques, mettant en cause d'autres civilisations auraient pu être cités, car, rappelons-le, ce sentiment de supériorité culturelle est humain. D'où cette mise en garde et cet « appel à la raison » de la part d'Alain Finkielkraut pour éviter de tomber dans le piège de l'universalisme – ou de l'ethnocentrisme – sans pour autant se nier soi-même, ni s'excuser d'être ce que nous sommes :

« il nous faut combattre la tentation ethnocentrique de persécuter les différences et de nous ériger en modèle idéal sans pour autant succomber à la tentation pénitentielle de nous dépendre de nous-mêmes pour expier nos fautes »⁸²⁸.

Au vu de ce que nous venons de développer dans cette partie, la différence est considérée comme *persona non grata* dans un système universaliste qui apparaît dès lors plus comme un dérivé du conformisme. Cette volonté de cadrer les hommes et les femmes appartenant à un tel système ou voulant y adhérer ne permet donc pas de garantir le bien-être des individus dans la mesure où ce rejet de la différence ne permet pas une expression totale du « Je » de chacun. Tous sont dans l'obligation de se nier, de se faire violence psychologiquement parlant en niant leur « Je » originel pour pouvoir être acceptés par le système et par les autres. L'assimilation s'apparente aussitôt à une désintégration partielle ou complète de l'être originel qui ne peut amener, à l'image du conformisme, qu'à un mal-être. Violence psychologique, l'universalité peut en outre engendrer une violence physique ; la peur de la différence, mais aussi la peur de la remise en question par un autre modèle culturel ou bien la volonté d'imposer et de s'imposer aux autres comme le système de pensée unique – qui dénote un sentiment de supériorité et d'orgueil – peuvent se transformer en violence physique au sein même de la société universaliste, mais également à l'extérieur. Une attitude dangereuse pour la cohabitation et l'harmonie entre les différents groupes culturels, et à plus grande échelle, pour la paix mondiale.

Cependant, certains intellectuels rejettent un tel système de pensée, considérant que toutes les cultures, toutes les civilisations ont droit de citer, et ceci même si elles ne correspondent pas à nos critères de référence ou bien parce qu'elles ne sont pas « compatibles » avec notre modèle culturel. Ce sentiment de supériorité, qui est un comportement tout à fait humain, doit être combattu dans la mesure où il peut déboucher sur cette violence arbitraire. De plus, l'universalité n'apparaît pas pour ces intellectuels comme étant une idéologie positive pour l'être humain dans le sens où elle ne le grandit du fait des sentiments qui l'animent, contrairement aux aspirations vers lesquelles elle prétend tendre. A cela s'ajoute également cette destruction de la richesse humaine dans sa volonté

⁸²⁷ Voir la partie *L'influence des Orientalistes sur les relations Occident-Orient et les apports méconnus (ou non reconnus) de l'Orient à l'Occident*.

⁸²⁸ Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 133 – 134.

d'uniformisation, et par extension, une destruction de la créativité humaine qui passe nécessairement, comme nous avons déjà pu le voir, par la confrontation avec l'Autre.

L'universalité à la française n'échappe pas à ce constat comme en témoigne cette chasse aux parlers régionaux qui est née rapidement après la naissance de la République, ou bien ces questionnements sur la compatibilité de certaines croyances au sein même de la société française. Mais malgré cela, on retrouve dans les différents écrits de Naïm Kattan un éloge de la France et de son universalité, des idéaux qu'elle prône, l'auteur soulignant le fait que chaque individu ait la possibilité d'y accéder en devenant lui-même français, une possibilité que d'autres grandes nations ne permettent pas selon lui, et qui place d'une certaine façon la France au-dessus des autres⁸²⁹. Il laisse cependant lui aussi poindre parfois, comme nous allons le voir après, des critiques de façon plus ou moins franches à l'égard de l'esprit français sur la volonté d'aseptisation, d'uniformisation de l'individu dans l'idéal universaliste à la française⁸³⁰ qu'il qualifie aussi « d'instrument de conquête et de domination »⁸³¹. Ces contradictions de la part de l'intellectuel irako-canadien nous poussent à nous interroger : Naïm Kattan peut-il véritablement être qualifié d'universaliste ?

c) L'universalité de Naïm Kattan remise en question ?

Pour répondre à l'interrogation que nous venons de soulever, il nous apparaît intéressant de faire un comparatif entre la pensée kattanienne et les positions d'Alain Finkielkraut qui est lui ouvertement anti-universaliste. On constate aux premiers abords que les deux intellectuels semblent se rejoindre sur cette question de l'universalité, et notamment sur le fait que pour eux, chaque culture est unique, que chaque particularisme contribue à leur façon à la richesse culturelle de l'humanité. Des particularismes que l'on doit respecter, préserver et dans la mesure du possible, aider en leur donnant les moyens nécessaires dans leur désir d'expression comme le fit l'écrivain irako-canadien lorsqu'on lui donna un poste à responsabilité dans le domaine de la culture au Québec : Naïm Kattan refusa en effet de prendre parti dans le combat politique que menaient les Séparatistes francophones en privilégiant la littérature francophone au détriment de la littérature anglophone. Pour lui, les deux cultures font partie intégrante de la nation canadienne, et doivent donc être traitées sur un pied d'égalité⁸³². Toutes sans exception, les différentes cultures doivent avoir le droit d'exister, de se développer, de s'exprimer. Un premier point sur le fait culturel qui s'oppose donc au concept d'universalité qui tend quant à lui plus à l'effacement des différences. Ceci explique aussi dès lors que les deux intellectuels sont unanimes sur le fait que toute forme d'assimilation forcée, quelle qu'elle soit, soit à exclure. D'ailleurs, à titre personnel, Naïm Kattan s'est toujours refusé aux sirènes de l'assimilation qui n'est, selon lui, qu'une forme de désintégration de l'être, un reniement des origines. Cependant, selon Alain Finkielkraut, dès lors que l'Autre décide bon gré mal gré de s'installer sur un territoire différent du sien, ce dernier se retrouve aussitôt dans l'obligation de s'intégrer, de s'assimiler en acceptant les valeurs de la société qui l'accueille. Une telle démarche apparaît d'ailleurs aux yeux du philosophe français comme étant non-négociable⁸³³.

⁸²⁹ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 125.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 123 – 124.

⁸³¹ Naïm Kattan, *La Réconciliation à la rencontre de l'autre*, p. 47.

⁸³² Sophie Jama, *op. cit.*, p. 128 – 129.

⁸³³ Extrait d'un entretien avec Alain Finkielkraut publié dans le journal *Le Figaro* en date du 09 septembre 2016.

En revanche, pour l'écrivain irako-canadien, une telle position ne peut être acceptable dans la mesure où elle entraîne aussitôt une division de l'être, et, par extension, engendrera un mal-être. Même s'il apparaît évident que la préservation de l'être originel ne peut pas se faire dans un environnement étranger, un équilibre entre les deux mondes, l'ancien et le nouveau, demeure possible et peut permettre un certain épanouissement de ce même être. A titre personnel, Naïm Kattan, conscient que son choix de vie en tant qu'expatrié ne lui permet pas de conserver son identité intacte, affirme être parvenu à une sorte de compromis entre son passé et son présent, un compromis qui lui a permis de trouver cet équilibre qui lui a évité un renoncement total et/ou définitif néfaste et violent avec ce qu'il était :

« Au début, j'avais l'impression que, d'une part comme de l'autre, on me conviait à une division de l'être où l'acquis est obtenu au prix d'un abandon. Je ne cherchais pas une illusoire totalité. Tout au plus un équilibre sans que j'aie à me résigner à une mutilation »⁸³⁴.

La problématique de la relation entre culture et territoire apparaît comme un autre point de divergence entre les deux intellectuels ; restreindre une culture à un groupe et un territoire donné comme le défend Alain Finkielkraut n'est pas possible, et d'une certaine façon, n'a pas de sens pour Naïm Kattan. En effet, depuis la nuit des temps, les cultures, à l'image des langues, ne cessent de se déplacer, de s'influencer les unes les autres directement ou indirectement. Aucune barrière, de quelque nature que ce soit, ne peut empêcher ces interactions entre les cultures, et surtout pas dans un monde globalisé tel que nous le connaissons aujourd'hui, un monde dans lequel l'homme a à sa disposition une technologie qui réduit les distances et le temps avec les Autres. La seule barrière qui puisse opérer dans une telle situation est celle de l'acceptation ; on peut refuser, rejeter ce qui vient de l'extérieur en se renfermant sur soi-même, mais c'est dès lors oublier le fait que, comme nous avons pu le voir déjà, les interactions interculturelles sont nécessaires, vitales dans le renouvellement des cultures, dans l'insufflation d'une dynamique créatrice et adaptée aux attentes des hommes et des femmes⁸³⁵. L'enfermement dans une forme d'autarcie culturelle condamnerait un modèle culturel à la disparition⁸³⁶. Les interactions interculturelles sont également nécessaires dans la mesure où elles permettent à l'Homme de prendre conscience et d'affirmer sa spécificité, sa richesse personnelle, se sentir vivant, car c'est à travers l'Autre que l'on peut prendre conscience de qui nous sommes.

Contrairement aux idées reçues, le fait de s'ouvrir à une autre culture ne signifie pas automatiquement une quelconque forme d'assimilation, de désintégration, et elle ne doit d'ailleurs pas l'être pour Naïm Kattan. Ce dernier est d'ailleurs convaincu que, si l'ouverture à l'Autre prenait le chemin de l'assimilation, ceci entraînerait à terme à une crise identitaire, voire, causerait justement une disparition totale de la culture accueillante. Et en ce sens, il rejoint ici l'intellectuel français. L'exercice entre « le souci de préservation de l'origine » et « la dissolution dans l'autre culture » est certes difficile, mais encore une fois, nécessaire⁸³⁷. Pour Naïm Kattan, il faut en finir avec cette volonté de lier un territoire à une culture dans la mesure où les cultures n'acceptent ni ne respectent les barrières dressées par les sociétés qui veulent se préserver de toutes influences extérieures. De plus, une société multi/pluriculturelle dans laquelle cohabitent différents groupes

⁸³⁴ Naïm Kattan, *Le Repos et l'oubli*, p. 121 – 122.

⁸³⁵ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 158.

⁸³⁶ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 9.

⁸³⁷ *Ibid.*

ethniques, culturels, linguistiques qui travaillent ensemble dans l'intérêt commun peut déboucher sur la naissance d'un centre dynamique en termes de savoirs au sens large qui sera profitable non seulement aux membres de cette société, mais aussi à l'humanité. Naïm Kattan aime à donner en exemple la ville de Montréal qu'il considère comme un modèle à suivre, certes encore fragile selon ses mots, mais porteuse de grandes promesses sur le plan humain et sur celui du développement intellectuel. On peut également citer en exemple l'Andalousie médiévale qui, sous l'occupation musulmane, a été un creuset dans lequel se sont mélangées différentes cultures qui ont interagi les unes avec les autres durant plusieurs siècles. Mythe ou réalité, havre de paix ou à l'inverse régime tyrannique pour les minorités, on ne peut nier cependant que cette période a été florissante sur le plan intellectuel dans différents domaines (littérature, médecine, astronomie, technique ...). Dès lors, si plusieurs cultures peuvent coexister sur un même territoire, et qu'elles peuvent donner naissance à des pôles de développement humain bénéfiques à l'ensemble de l'humanité, prouvant par la même l'inutilité, « l'absurdité » des frontières physiques ou psychologiques, l'universalité, de par son aspect assimilateur, apparaît lui aussi contre-nature et contre-productif pour le bien-être humain.

On constate, au vu de tout ce qui a été mis en avant ici, qu'il existe certes des divergences de points de vue entre Naïm Kattan et Alain Finkielkraut sur les relations interculturelles, et surtout sur la question de la relation entre une culture et un territoire. On peut néanmoins noter une convergence d'opinion entre les deux hommes sur une critique du concept d'universalité en tant que philosophie, idéologie irrespectueuse de la diversité culturelle et néfaste pour celle-ci, mais aussi pour le bien-être des individus, de par son aspect assimilateur. Cette similitude de points de vue entre les deux hommes confirme cette contradiction dans la pensée kattanienne avec, d'un côté, un portrait plutôt flatteur du modèle français, et, de l'autre, une critique de l'universalité assimilatrice qui ne concorde pas avec les positions de l'écrivain de Montréal sur un concept tel que l'altérité. Une telle position de la part de Naïm Kattan nous pousse à affirmer que l'on ne peut pas le qualifier comme étant un universaliste au sens strict du terme. Dès lors, se pose à nous une autre question : quel qualificatif pourrait véritablement lui correspondre ? Quel est le modèle culturel qui correspondrait le mieux à sa pensée ?

I) L'interculturalisme.

« je ne cherche pas ce qui divise,
mais ce qui rapproche, ce qui rassemble »⁸³⁸.

Dans son essai *L'Interculturel*, Maddalena de Carlo présente trois politiques qui peuvent être mises en place dès lors qu'une société se caractérise par son hétérogénéité en termes de population : le premier modèle dit « assimilationniste » tend à faire disparaître, comme son nom l'indique, les différences pour créer un groupe mono-culturel. On constate qu'on a affaire ici au modèle universaliste sur lequel nous venons de travailler et qui ne correspond pas à la pensée kattanienne pour les raisons que nous avons évoquées. Le second modèle dit « intégrationniste » permet à chaque groupe de conserver son identité, mais uniquement dans le cadre de la sphère privée. L'idée de permettre à un individu de s'exprimer uniquement dans un cadre bien défini, ce qui sous-entend

⁸³⁸ Simone Douek, *op. cit.*, p. 46.

qu'il doit adopter un comportement autre dans d'autres circonstances, n'est pas sans nous rappeler la théorie du masque, qui est à terme source de mal-être pour celui qui s'y soumet. Enfin, le modèle « multiculturel », « pluriculturel » ou « interculturel ». Ce dernier modèle tente de dépasser les deux précédents, mais il apparaît difficile à définir, comme en témoignent les différentes appellations que l'on peut lui donner. D'ailleurs, l'auteur de *L'Interculturel* souligne le fait que l'on oppose souvent *interculturel* et *multiculturel*. La difficulté de définition de cette troisième politique s'explique aussi du fait qu'il présente des « acceptations différentes, voire contradictoires »⁸³⁹. Pour illustrer et définir le multiculturalisme⁸⁴⁰, Maddalena de Carlo, citant Andrea Semprini⁸⁴¹, prend l'exemple des États-Unis : l'auteur y décrit la naissance de la nation américaine qui repose sur des vagues migratoires plus ou moins massives essentiellement en provenance d'Europe. L'attrait pour le Nouveau Monde s'expliquait par cette promesse faite à tous les nouveaux arrivants d'une vie meilleure où chacun pourrait trouver sa place, et ceci quelle que soit son origine, et où chaque communauté pourrait participer de façon active à l'édification d'un nouveau modèle de société hybride. De cette promesse est né le concept de *melting-pot*. Cependant, après la Seconde Guerre mondiale, l'immigration se diversifia, et pour diverses raisons (sentiment de menace de la majorité blanche anglo-saxonne, revendication de reconnaissance de la diversité culturelle et d'une plus ample liberté d'action pour les autres minorités) la promesse initiale ne fut pas tenue. Ceci déclencha dès lors des conflits inter-ethniques plus ou moins violents et démontra l'échec d'un tel modèle de société. Un échec du modèle multiculturalisme que l'on retrouve aussi aujourd'hui, selon Maddalena de Carlo, dans les autres pays industrialisés à population hétérogène et qui s'explique du fait qu'il existe dans ces sociétés des barrières entre les différents groupes ethnoculturels⁸⁴². Comme le souligne l'auteur de *L'Interculturel*, cette volonté de séparation entre différents groupes ethnoculturels apparaît également comme impossible, et d'une certaine façon, non naturelle, et elle est rejointe sur ce point par Naïm Kattan qui soutient lui aussi, comme l'avons dit précédemment, l'idée que les cultures, à l'image des langues, ne peuvent vivre en vase clos, et ceci quelles que soient les politiques mises en place.

Dans son essai *Culture : alibi ou liberté ?*, Naïm Kattan aborde lui aussi ce concept de multiculturalisme :

« Qu'est-ce que le multiculturalisme ? S'il s'agit du droit à la différence, ce serait un moyen efficace de préserver la richesse de la diversité humaine. S'il est question en revanche, de la parcellisation du pouvoir, afin qu'au nom de la culture et de la langue des groupes puissent régner, on s'achemine encore davantage vers un monde d'instabilité, d'anarchie et de violence »⁸⁴³.

On comprend par cette définition que l'intellectuel irako-canadien rejette le multiculturalisme tel qu'il est pratiqué aux États-Unis – ou ailleurs – dans la mesure où, comme nous venons de le voir, il ne peut entraîner que tensions, divisions et violences. Sans en arriver à une telle situation critique, l'exemple américain tend aussi à démontrer l'hypocrisie d'un tel système, sa fausse tolérance ; en effet, même s'il accepte l'existence d'une diversité culturelle sur un même territoire, c'est bien le

⁸³⁹ Maddalena De Carlo, *op. cit.*, p. 36 – 37.

⁸⁴⁰ A ce moment précis de notre travail, nous ne parlerons plus que de « multiculturalité » et « d'interculturalité », considérant que le terme « pluriculturel » est un synonyme de « multiculturel ».

⁸⁴¹ Andrea Semprini : maître de conférence en sociologie à l'université Lille I et chargé de cours au CELSA à l'IEP et à l'université américaine de Paris.

⁸⁴² Maddalena De Carlo, *op. cit.*, p. 35 – 36.

⁸⁴³ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 40 – 41.

groupe majoritaire qui dicte sa loi aux autres groupes. Nous sommes plus en présence d'un modèle qui repose sur une relation dominant/dominé que sur des relations d'égal à égal. Une attitude qu'Alexis Nouss explique dans son essai *Plaidoyer pour un monde métis* par une volonté affichée par le groupe majoritaire de prévenir une quelconque forme de « dérive communautaire » qui fragiliserait l'unité nationale, et, accessoirement, de perdre sa position de dominant. Les groupes ethno-culturels minoritaires sont contraints de se fondre dans un modèle culturel dicté par la majorité, un système que cette même majorité cherche à protéger à tout prix pour les raisons évoquées et dans lequel les Autres ne peuvent pas véritablement s'exprimer sous peine d'être rejetés ou condamnés :

« il [Ndr : le multiculturalisme] admet les différences culturelles au départ mais les noie dans un monochotisme garant des dérives communautaristes, aveugle à l'occidentalocentrisme d'un système qui n'est pas remis en question et fort discret sur les jeux de pouvoirs qu'il abrite. L'idéal d'intégration sociale se double d'une tolérance culturelle pour mieux dissimuler un idéal d'homogénéité, déniait aux particularismes culturels la possibilité de se traduire politiquement »⁸⁴⁴.

Le modèle multiculturel apparaît donc comme étant un modèle autoritaire, faussement tolérant dans le sens où le groupe majoritaire semble plus faire acte de la présence des autres communautés culturelles minoritaires en s'en accommodant, en les confinant chacune dans un pré-carré défini, et se refusant à toutes interactions ou échanges. Ce modèle, du fait de sa philosophie, fait plus le jeu de la distanciation entre individus en mettant en avant ces différences culturelles dans le seul but de les opposer comme l'affirme Martine Abdallah-Preteceille⁸⁴⁵. Une civilisation aussi créatrice, innovante que ne le fut l'Andalousie médiévale musulmane ou comme peut le devenir Montréal selon les dires de Naïm Kattan, peut difficilement émerger d'un tel modèle de société.

A ce stade, il nous reste le modèle interculturel qui, comme nous l'avons mentionné, est généralement mis en opposition avec le modèle multiculturaliste, une opposition que l'on peut déjà comprendre grâce aux préfixes qui composent ces deux mots ; le multiculturalisme, comme nous venons de le voir, semble reposer sur le constat d'un état de fait que l'on ne cherche pas à modifier, avec lequel « on fait avec » en le contenant dans un espace défini, ou pour reprendre les termes de Martine Abadallah-Preteceille, « une addition de groupes culturels »⁸⁴⁶. En ce qui concerne l'interculturalité, comme le sous-entend le préfixe *inter*, il apparaît quant à lui comme un modèle incitant à un rapprochement des différents groupes composant une société. Un rapprochement qui a pour but de créer une synergie d'énergie, d'idées, de savoirs par le biais des échanges et des interactions entre ces groupes. Bien évidemment, ce rapprochement ne peut être possible que par l'abolition des barrières, des frontières de toutes formes, mais aussi par une volonté basée sur un respect mutuel, des relations d'égal à égal. Seule cette mise en commun des potentiels de chacun apparaît capable de produire un puissant développement créatif, car rappelons-le, aucun groupe ne peut posséder véritablement à lui seul la totalité des savoirs, des connaissances. Ce manque peut en revanche être apporté par l'Autre, d'où l'intérêt de travailler ensemble. L'avantage d'une telle relation, fondée sur le respect et le travail en commun, se trouve dans le fait que le bénéfice rebondira sur l'ensemble des individus participant à ce commerce. Cette image du commerce illustre bien ce modèle culturel dans la mesure où, lors de la conclusion d'une transaction, vendeur

⁸⁴⁴ Alexis Nouss, *Plaidoyer pour un monde métis*, p. 22.

⁸⁴⁵ Martine Abdallah-Preteceille, *La pédagogie interculturelle : entre multiculturalisme et universalisme*, LINGUARUM ARENA - VOL. 2, 2011, p. 91 – 101.

⁸⁴⁶ *Ibid.*

et acheteur seront tous les deux satisfaits, le premier de par le bénéfice financier qu'il tirera de cette transaction, le second dans l'acquisition-même de l'objet recherché. Les villes les plus prospères ne sont-elles pas d'ailleurs celles où se rencontrent des personnes venant des quatre coins du pays, du monde ?

A l'image de ce que nous avons pu dire sur le concept d'identité – car on comprend depuis le début de ce chapitre que culture et identité sont deux concepts très proches, qu'ils soulèvent des problématiques similaires⁸⁴⁷ – pour arriver à une telle relation, il faut donc passer outre ce sentiment de peur naturelle présente chez tous les groupes participant à cette entreprise, à ce commerce. Peur pour le groupe majoritaire ou autochtone de cette intrusion qu'il considère comme une menace pour son intégrité, et peur pour la culture minoritaire ou extérieure de déperir. Ces deux peurs n'ont pas lieu d'être ; si la culture majoritaire est « assurée de sa vigueur et surtout de sa volonté de vivre elle peut faire face à ce risque, absorber les apports et adopter une attitude de constant nouveau départ pour sa part »⁸⁴⁸. Quant à la culture minoritaire, migrante, dès lors qu'elle prend conscience que son avenir se trouve sur cette terre qui n'est pas la sienne, qu'elle accepte cet état de fait, sa survivance dans ce milieu étranger lui permettra de se réinventer en se joignant à une nouvelle famille⁸⁴⁹. Naïm Kattan ne nie pas le fait qu'une telle démarche n'est pas chose facile, qu'il peut y avoir des anicroches, et que cela peut prendre du temps pour que l'on puisse voir les fruits d'une telle collaboration⁸⁵⁰, mais le jeu en vaut la chandelle, et pour appuyer sa position, il prend l'exemple la civilisation arabe. Celle-ci, depuis la naissance de l'islam, est partie à la rencontre du monde, et dans cette rencontre avec l'extérieur, elle s'est (re)façonnée pendant des siècles par l'intermédiaire des contacts qu'elle a eus avec les grandes puissances qu'elle a vaincues. Malgré les différents apports extérieurs qu'elle a intégrés au cours de cette très longue période, elle a su conserver ses caractéristiques propres, par la mise en place de filtres, pour ne prendre que ce dont elle « n'avait pas besoin »⁸⁵¹.

La force du modèle interculturel ne se cantonne pas uniquement au fait qu'il permet un enrichissement mutuel. Comme on peut le comprendre en filigrane à travers la description du fonctionnement qui découle d'un tel système, on comprend que l'interculturalisme possède cet avantage de venir à bout des préjugés entre différents groupes culturels, de la peur de l'Autre ; le rapprochement nécessaire à cette synergie créatrice imposera un dialogue qui, dès lors qu'il est accepté, permettra de partir à la rencontre de son Autre, d'apprendre à le connaître. C'est à ce moment précis que l'on peut faire disparaître ces peurs, ces préjugés. Comme l'a affirmé l'homme de lettres allemand Johann Wolfgang Goethe : « N'a peur des hommes que celui qui ne les connaît pas, et celui qui les évite ne tardera pas à les méconnaître »⁸⁵². Dans *Quelle école pour quelle intégration ?*⁸⁵³ Martine Abdallah-Pretceille va jusqu'à affirmer que l'interculturalisme peut également jouer un rôle d'intégration sociale des groupes culturels minoritaires grâce à ce dialogue établi entre les différentes communautés. Un rôle d'intégration qui n'existe pas dans le modèle

⁸⁴⁷ Voir notamment dans le chapitre 4 la partie intitulée *De l'utilité de l'identité*.

⁸⁴⁸ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 46.

⁸⁴⁹ *Ibid.*

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁵¹ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 98.

⁸⁵² Wolfgang Goethe Johann, *Torquato Tasso*, 1790, I, II

⁸⁵³ Martine Abdallah-Pretceille, *Quelle école pour quelle intégration ?*, Paris, Hachette, 1992, 124 pages.

multiculturel puisque rappelons-le, le principal souci dans ce système est d'éviter « l'éclatement de l'unité collective »⁸⁵⁴.

On peut déduire, au vu de ce que nous avons pu mettre en avant jusqu'ici sur la pensée de Naïm Kattan et de la présentation que nous avons faite de l'universalisme, du multiculturalisme et de l'interculturalisme, que ce dernier apparaît comme le modèle de société qui correspond le mieux aux idéaux de l'écrivain de Montréal. Tout d'abord, par cet aspect rassembleur qui est, comme nous avons pu le mettre en avant dans le chapitre précédent, l'une de ses caractéristiques ; il existe une réelle volonté affichée par l'intellectuel irako-canadien de rapprocher les hommes, les cultures. Il s'agit là d'une philosophie de vie qui lui plaît, qui l'attire, et on peut percevoir à travers certains de ses écrits une admiration pour les personnes qui sont dans cette même logique de rapprochement comme les écrivains Taha Hussein ou bien Tawfik al Hakim auxquels nous avons fait référence au début de cette thèse et qu'il met à l'honneur notamment dans son essai *La Mémoire et la promesse* :

« il [Ndr : Taha Hussein] constitue grâce à sa lucidité, la clarté de son esprit, son honnêteté et son courage un pont entre l'Orient arabe et l'Occident, entre la tradition et le modernisme. Taha Hussein connaît parfaitement la culture arabe classique et la pensée islamique. Il essaya de chercher dans cette culture et dans cette pensée le contenu dynamique et l'expression d'un humanisme qui pour lui était similaire à l'humanisme occidental [...] Al Hakim n'a certes pas renié le passé ni la tradition mais il a cherché dans l'un et l'autre la diversité »⁸⁵⁵.

L'interculturalisme se rapproche de la pensée kattanienne aussi du fait de cette tolérance envers l'Autre, ce respect avec celui-ci. Respect également de la différence culturelle et rejet de l'assimilation qui générera un bien-être pour chaque individu dans la mesure où ce dernier ne sera plus soumis à un diktat identitaire, culturel ou idéologique. Mais aussi, d'une certaine façon, du fait de ce positivisme qui se dégage de la pensée interculturaliste dans le sens où la logique de cette idéologie est d'amener, par un travail commun basé sur le respect rassemblant toutes les forces d'une même société, à l'émergence d'une civilisation qui bénéficiera à l'ensemble des membres de cette société, voire à l'humanité tout entière. Un bénéfice tant dans l'apport de connaissances ou de technologies nouvelles qui amélioreront le confort de tous, que dans l'instauration d'une paix entre les différentes communautés culturelles d'ici et d'ailleurs.

Cependant, dire qu'il y a une contradiction dans les propos de Naïm Kattan en ce qui concerne l'universalité à la française nécessite que l'on y apporte une certaine nuance ; on retrouve en effet dans la description que nous avons faite de l'interculturalité, des points de convergence avec l'universalisme comme ce principe d'inclusion. Les deux concepts s'adressent en effet à tous, hommes et femmes, en partant du principe que chacun peut y trouver sa place, à l'inverse du multiculturalisme. De plus, à l'image de l'interculturalité, l'universalisme à la française repose sur le principe que les hommes et les femmes sont égaux et libres en droits comme cela est stipulé dans l'article premier de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen de 1789. Là où l'universalité se distingue de l'interculturalisme, c'est dans sa volonté d'imposer un certain point de vue, une certaine idéologie au détriment des autres dans une logique de conformisme qui va à l'encontre, comme nous l'avons montré au début de ce chapitre, du principe même d'égalité et de liberté. On pourrait dès lors affirmer que l'universalité s'est, d'une certaine façon, éloignée de ses

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 36 – 37.

⁸⁵⁵ Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 104 - 105.

idéaux originaux, de l'idée des Lumières, une affirmation que l'on retrouve dans les mémoires du Maréchal de France Louis Lyautey⁸⁵⁶ que Naïm Kattan cite dans son essai *Le Père* ; pour le militaire français, qui a, de par son parcours militaire, bien connu l'Orient au sens large du terme, l'universalité à la française a perdu d'une certaine façon ses idéaux, qui ont été « pervertis » par « l'instabilité, l'incompétence, le formalisme de ceux qui [nous] gouvernent »⁸⁵⁷. La France est une civilisation en perte de vitesse à cause des Français, et surtout à cause de ses politiciens, une civilisation en déclin, et c'est par l'Orient qu'elle cherche à dominer qu'elle pourra(it) se retrouver, retrouver une « vitalité oubliée »⁸⁵⁸.

Les arguments mis en avant par les trois intellectuels, que nous venons de citer dans cette partie, présentent le modèle interculturel comme le système le plus adéquate dans ce monde où le terme d'homogénéité ne semble plus avoir sa place. Exit donc les modèles d'assimilation, d'intégration qui détruisent l'identité, la culture originelle des individus au nom d'une idéologie autoritaire du fait de son conformisme imposé, ou bien le multiculturalisme qui prend des allures d'apartheid culturel contre-nature en cherchant à confiner les différents groupes culturels dans des prés-carrés et en refusant les interactions entre les communautés d'une même société. L'interculturalisme apparaît à leurs yeux plus en adéquation justement parce qu'il prend en compte et respecte l'hétérogénéité qui caractérise l'humanité, mais aussi parce qu'il favorise, contrairement aux autres modèles, un rapprochement, un dialogue respectueux entre les différents groupes humains et une interaction positive, constructive en partant du principe que le particularisme de l'un peut apporter un plus à l'Autre sans pour autant le dénaturer, lui faire perdre son essence originelle. Une collaboration/confrontation avec l'Autre positive dans le sens où elle apparaît bénéfique pour tous les participants et au-delà, et qui permet aux cultures de se revigorer, mais aussi de se ressourcer pour mieux se connaître.

Pour Maddalena de Carlo, le choix d'un tel système culturel apparaît comme une évidence, un choix pragmatique, car la séparation des groupes, voulue par certains, en plus d'être contre-nature comme nous venons de le rappeler, est irréalisable⁸⁵⁹. La seule possibilité pour les tenants de la séparation/ségrégation culturelle de parvenir à une telle situation serait de s'isoler physiquement du reste du monde, de vivre en complète autarcie, ce qui est de l'ordre de l'impossible en raison du phénomène de globalisation qui caractérise notre époque et des moyens de communication modernes mis à disposition de chacun qui ont balayé la notion de distance. Plus qu'une évidence, l'interculturalisme apparaît, pour d'autres intellectuels comme Robert Galisson, professeur émérite à l'Université de la Sorbonne, comme une nécessité en vue d'éviter une « guerre de civilisation »⁸⁶⁰.

Naïm Kattan ne peut donc être qualifié d'universaliste au sens strict du terme, et ceci malgré le fait que le terme revient souvent dans ses écrits et les éloges qu'il fait du modèle français. Il ne s'agit pas cependant pour nous d'une contradiction de points de vue, d'un reniement, mais plus

⁸⁵⁶ Louis Hubert Gonzalve Lyautey (1854 – 1934) : militaire français il fut le premier résident général du protectorat français au Maroc en 1912, puis ministre de la Guerre lors de la Première Guerre mondiale. Il sera nommé maréchal de France en 1921. Au cours de sa carrière militaire, il se rendra aussi en Indochine pour rejoindre l'État-Major du corps d'occupation de Hanoï, et en Algérie.

⁸⁵⁷ Louis Hubert Gonzalve Lyautey, *Lettres du Tonkin*, 1928, p. 269.

⁸⁵⁸ Naïm Kattan, *Le Père*, p. 133.

⁸⁵⁹ Maddalena De Carlo, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁶⁰ Robert Galisson, *Problématique de l'éducation et de la communication interculturelles en milieu scolaire européen*, E.L.A., 106, p. 152.

précisément d'une prise de conscience par l'auteur de la différence entre l'universalité originelle et l'universalité telle qu'elle est vécue aujourd'hui, une universalité qui a été « corrompue », « trahie » au cours de l'Histoire. Pour preuve de ce non-reniement de position sur la question de l'universalité, rappelons l'éloge de la ville de Montréal qui perpétue, au dire de l'auteur, le message universaliste français à la différence que cette dernière apparaît plus tolérante vis-à-vis des minorités ethniques. C'est pour cela que nous préférons le terme d'interculturaliste à celui d'universaliste.

II) Le métis et la philosophie interculturaliste.

Le choix de modèle culturel dans de nombreuses sociétés occidentales dont les populations sont de composition hétérogène repose donc essentiellement aujourd'hui sur cette alternative entre l'assimilation (universalisme) ou la séparation (multiculturalisme). Mais il ne s'agit cependant pas là d'un fait purement occidental étant donné que l'on retrouve aussi ces phénomènes dans d'autres sociétés à travers le monde ; on peut citer en exemple, pour ce qui est du multiculturalisme, l'Afrique du Sud qui, malgré la fin de l'Apartheid, demeure une société où se juxtaposent différents groupes raciaux et ethniques⁸⁶¹, l'Inde et son système de castes, ou encore le Liban, pays dans lequel il existe dix-huit communautés confessionnelles légalement reconnues, communautés qui, malgré l'existence d'un État, d'une constitution, de lois, s'autogèrent dans de nombreux domaines (naissance, décès, mariage, divorce, adoption, héritage...). En ce qui concerne l'universalisme, on peut prendre en exemple le cas de la Thaïlande qui mène depuis 1938 une politique d'assimilation à outrance à l'égard notamment de la minorité musulmane malaise⁸⁶², mais aussi celui de la Chine qui s'est engagée depuis quelques années une politique de sinisation forcée envers les populations non-chinoises du Tibet ou la minorité musulmane des Ouïghours de la province du Xinjiang. L'interculturalité mise en avant notamment par Naïm Kattan, Maddalena de Carlo, ou bien Martine Abdallah-Preteuille est donc encore loin de s'imposer dans l'esprit commun comme un modèle de société alternatif tant la peur, la méfiance vis-à-vis de l'Autre et de sa différence demeure forte. Pourtant, face à ces deux postures que les systèmes en place nous proposent/imposent pour aborder les relations avec l'Autre, cette alternative qui ne mène, selon Alexis Nouss, qu'à une impasse⁸⁶³ comme en témoigne les violences générées (in)directement par ces politiques⁸⁶⁴, en plus de représenter un obstacle au « développement et à l'émergence de vie et de pensée »⁸⁶⁵, il existe bel et bien, selon l'auteur de *Plaidoyer pour un monde métis*, une troisième voie beaucoup plus humaniste et positive qui se rapproche, comme nous le verrons, du concept d'interculturalité : le métissage.

Le métissage se définit par le croisement entre individus appartenant à des races différentes, une union entre deux mondes de laquelle naîtra un individu qui sera bercé, grandira dans deux

⁸⁶¹ Voir notamment le livre de Philippe Gervais-Lambony *Afrique du Sud, les paradoxes de la nation arc-en-ciel* qui a été republié en 2007.

⁸⁶² Pierre Fistié, *Minorités ethniques, opposition et subversion en Thaïlande* in *Politique étrangère*, n°3, 1967, p. 295 – 323.

⁸⁶³ Alexis Nouss, *Plaidoyer pour un monde métis*, p. 9 – 10.

⁸⁶⁴ Guerre civile au Liban sur fonds de tensions intercommunautaires entre 1975 et 1990, émergence de mouvements séparatistes violents dans le sud de la Thaïlande, violente révolte anti-Han (l'ethnie majoritaire en Chine) à Urumqi, la capitale du Xinjiang en 2009 ...

⁸⁶⁵ Alexis Nouss, *Plaidoyer pour un monde métis*, p. 63.

cultures différentes (linguistique, religieux, ethnique ...). Dès sa naissance, l'enfant métis est lié par le sang à deux mondes différents, et ces deux mondes font irrémédiablement partie de lui. Il n'y a pas, et il ne peut y avoir de place pour le rejet dans l'identité métissée dans la mesure où il n'y a aucune possibilité pour le métis de se défaire de l'un ou de l'autre des mondes qui le constituent. Et quand bien même il déciderait de le faire, il serait, au mieux, rattrapé par celui-ci tôt ou tard comme ce fut le cas pour le personnage d'Esther dans le recueil de nouvelles de Naïm Kattan *La Reprise*, ou, pire, tiraillé par un manque, un mal-être, et on pense ici à Pierre-Nathan dans le roman *La Célébration*. Renier, ne serait-ce une infime partie de soi, c'est en réalité s'amputer d'une partie de soi, renier l'intégrité originelle de sa personne. Le métis n'est donc pas du ressort de la « soustraction mais [plutôt] de l'addition » dans la mesure où il est fusion, acculturation, il n'est ni l'un ni l'autre, il est « le même et l'autre »⁸⁶⁶. Cette double appartenance peut être difficile, délicate pour l'individu métissé, surtout en cas de conflit entre les deux groupes culturels dont il est issu, car il se retrouve dès lors rejeté par ces dernières dans la mesure où il n'est justement ni d'ici ni de là-bas de manière pleine et entière. Mais en tout état de cause, on ne peut pas parler de perte ou de destruction en matière d'identité pour ce qui est du métis. Au contraire, le métissage apparaît plus comme un phénomène de création dans le sens où de cette union naîtra un individu qui n'est ni l'un ni l'autre en termes de « totalité culturelle ou identitaire » mais plus un « hybride »⁸⁶⁷ du fait qu'il résulte d'une addition culturelle. Il est un monde à part, un nouveau monde, un troisième monde. Cet être hybride devient aussitôt la manifestation du rejet de cette pensée binaire du dedans et du dehors et bouscule le concept de frontières dans la pensée humaine.

Comme nous avons déjà pu le mentionner précédemment, la frontière est un concept arbitraire, artificiel, une conception purement humaine en vue de séparer le dedans du dehors, ou pour citer l'auteur de *Plaidoyer pour un monde métis*, mettre « le dedans contre le dehors »⁸⁶⁸. C'est l'homme qui décide de considérer tel ou tel élément géophysique (montagne, fleuve ...) comme délimitant un territoire. Mais la nature n'a pas de frontières, elle est une⁸⁶⁹, comme le mentionne Alexis Nouss en mettant aussi en avant cette existence entre ces éléments géophysiques d'interactions constantes⁸⁷⁰. La frontière n'est donc pas une barrière, mais plutôt un point de jonction, voire une ouverture, un pont sur l'extérieur. On peut voir dans cette reconsidération du concept de frontière donné par l'auteur l'image de l'individu métissé et le rôle qu'il peut jouer dans les relations entre les différents groupes humains ; en effet, cet individu qui donne naissance à un troisième monde n'entre, et ne peut entrer dans cette logique de frontières au sens de séparation étant donné sa constitution double. Il n'est pas d'un côté ou de l'autre, il est au milieu, pile sur cette frontière, ayant un pied dedans et un pied dehors. Cette position centrale lui confère dès lors un rôle similaire à celui des fleuves et des montagnes, celui de jonction, de pont entre les mondes humains qui sont d'un côté et de l'autre de cette frontière. Cette centralité entre les différents univers fait que l'individu métissé (peut) joue(r) un rôle déterminant dans les relations humaines, dans le rapprochement des peuples, des différentes communautés en servant de médiateur en facilitant les interactions entre ces mêmes communautés d'hommes et de femmes. Un rôle que reconnaît également Edward Saïd qui s'est lui-même retrouvé dans cette situation :

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 34 - 35.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁷⁰ *Ibid.*

« Je me sens chez moi dans ces pays [Grande-Bretagne, France, États-Unis], mais, en tant qu'indigène venu du monde arabe et musulman, je reste aussi de l'autre bord. Ce qui m'a permis, en un sens, de vivre des deux côtés et de tenter de jouer les médiateurs »⁸⁷¹.

Certes, l'intellectuel d'origine palestinienne n'est pas un métis au sens biologique du terme, mais il l'est culturellement par son histoire, à l'image de Naïm Kattan. En effet, les deux hommes sont passés de l'Orient à l'Occident, mais ne sont pas entrés dans cette logique de cloisonnement, de communautarisme, ni se sont dissout en cherchant une intégration dans leur nouvel environnement. Au contraire, comme nous avons pu le voir avec l'écrivain irako-canadien, ils sont entrés dans une logique d'addition d'éléments extérieurs, comme la langue française pour Naïm Kattan, une addition qui a certes modifié leur identité culturelle originelle, mais sans pour autant la dissoudre.

Cette position centrale de l'individu métissé est importante, essentielle dans l'instauration d'un dialogue entre les communautés, dans la compréhension mutuelle. Il est le rassembleur, le lien entre deux mondes. Il a donc, par conséquent, toute sa place dans la logique interculturelle qui vise, rappelons-le, à rapprocher les peuples, détruire les barrières humaines de quelle que nature qu'elle soit qui nuisent à la paix sociale et à la créativité humaine. Le rapprochement que l'on peut faire entre l'interculturalisme et le métis ne s'arrête pas uniquement à ce rôle positif que peut jouer ce dernier dans les relations humaines. Le métissage fait fi des idéologies partisans, des logiques d'appartenance, et par extension, des logiques de séparation ou d'exclusion. Dans le concept de métissage, seul l'homme compte. Cette incompatibilité avec de telles logiques s'explique, comme nous venons de le souligner, du fait que l'individu métissé ne peut, en raison de sa composition, entrer dans une logique d'appartenance n'étant ni l'un ni l'autre, ceci s'expliquant, comme le rappelle Alexis Nouss, du fait qu'étant né « hors des normes [il] échappe, par là-même, aux grilles normatives »⁸⁷². Il est lui et lui seul. De plus, il existe chez le métis cette idée de mouvement continu qui le caractérise et qui l'empêche de s'enfermer dans une identité définie comme le préconise des systèmes tels que l'universalisme et le multiculturalisme ; le métis, qu'il soit biologique ou culturel, est un individu pluri-identitaire, et de ce fait, il dispose d'une palette de références culturelles beaucoup plus importante que celle d'un individu uni-identitaire. Son identité rime avec richesse, diversité. Cette richesse lui permet, à l'image des personnes polyglottes sur lesquelles nous avons déjà travaillé précédemment, de pouvoir jongler d'un monde à un autre, prendre ce dont il a besoin à un moment donné et le remettre de côté une fois la nécessité passée. Tout ceci confirme cette incompatibilité entre l'esprit métisse et l'universalisme ou le multiculturalisme qui rappelons-le, en plus de se caractériser par un certain totalitarisme identitaire, tend à aseptiser l'identité humaine. Rappelons aussi que chez Naïm Kattan, le mouvement apparaît comme une nécessité pour une culture en vue de conserver un caractère vivant : « Est-il utile de rappeler qu'une culture ne vit que dans le mouvement ? Elle est mouvement »⁸⁷³. L'individu métissé peut donc dès lors être considéré d'une certaine façon comme le défenseur de la culture.

L'individu métissé est un être vivant, souple, en constant devenir, il est l'ambiguïté, le refus de devenir un « être-de-façon-définitive », préférant « la liberté de devenir cela ou cela » en fonction de ses besoins ou de ses envies⁸⁷⁴. Tout ceci nous amène à penser que le métissage

⁸⁷¹ Edward Saïd, *Culture et impérialisme*, Paris, Editions Fayard, 2000, 555 pages.

⁸⁷² Alexis Nouss, *Plaidoyer pour un monde métis*, p. 29.

⁸⁷³ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 48.

⁸⁷⁴ Alexis Nouss, *Plaidoyer pour un monde métis*, p. 36.

représente donc un état de fait, une façon de vivre et de voir le monde qui caractérise le mieux l'Homme dans sa richesse et sa diversité de par toutes les possibilités de devenir qu'un individu métissé possède naturellement en lui. Mais il est aussi, d'une certaine manière, plus respectueux envers l'être humain, envers l'Autre ; étant donné que l'individu métissé est à la fois lui et cet Autre, il ne peut non plus être dans cette logique de défiance, de violence avec l'Autre-que-lui que l'on retrouve dans le système multiculturel ou universel. Le métissage symbolise dès lors d'une certaine façon la sagesse, sagesse dans le sens de modération, de justice à l'image du personnage de Métis que l'on retrouve dans la mythologie grecque⁸⁷⁵. S'il doit y avoir de la violence de la part de l'individu métissé, elle se fera contre ce système qui lui refuse un droit d'existence tel qu'il le conçoit, tel qu'il décide de le vivre.

Dans *Plaidoyer pour un monde métis* et dans d'autres de ses écrits comme son essai écrit avec François Laplantine *Le Métissage*⁸⁷⁶, Alexis Nouss met en avant l'esprit et la culture métis et nous les propose comme une troisième voie capable de réussir là où les autres systèmes culturels ont échoué parce qu'ils sont animés par une idée de confrontation. Il s'agit, selon lui, d'une véritable philosophie de vie qui est à l'écoute de l'être humain, qui prend le parti de son bonheur, son épanouissement et son bien-être. Le métissage est conciliation là où le multiculturalisme est exclusion, hégémonie, tout comme l'est également l'universalité. Comment expliquer dès lors que nous n'arrivons pas à sortir de cette logique à laquelle nous avons fait référence en commençant cette approche du phénomène métis, cette alternative proposée/imposée par les systèmes en place ? Pour le professeur en littérature française, une telle situation s'explique tout d'abord par le fait que nous avons une conception sociétale qui passe, qui se construit par le haut ; c'est en effet le système qui définit la place de l'homme dans la société, qui définit les caractéristiques « acceptables » et celles qui ne le sont pas, et ceci au détriment des aspirations des individus. Dès lors, on ne peut plus affirmer que c'est l'homme qui est au centre du projet commun de nos sociétés, mais le système qui est animé par ses propres intérêts, surtout économiques et financiers pour Alexis Nouss⁸⁷⁷. Or, comme l'affirme aussi Naïm Kattan, la culture, et par extension l'identité d'une société, « ne peut être que l'expression d'un peuple, d'une communauté, d'un groupe » et non d'une élite⁸⁷⁸. Toute expression par le haut ne peut aboutir à terme qu'à une forme de totalitarisme niant l'expression des libertés individuelles qui sont vues comme « trahison, sabotage, égoïsme [...] antinationale et antirévolutionnaire »⁸⁷⁹. D'où cette invitation à revoir notre conception d'une société en passant par le bas. Une telle démarche permettra non seulement de rendre à l'homme sa place centrale dans nos sociétés en le laissant s'exprimer librement et de façon égalitaire, mais aussi de permettre une dynamisation de la richesse culturelle humaine et du dialogue entre cultures et civilisations.

⁸⁷⁵ Métis, dont le nom signifie « prudence », est la représentation de la sagesse et de la ruse. C'est elle qui conseilla à Zeus d'utiliser un puissant vomitif sur Cronos pour lui faire régurgiter ses frères et sœurs qu'il avait avalés. Pour échapper à la convoitise de Zeus, elle se métamorphosait constamment pour lui échapper, mais elle fût finalement prise et tomba enceinte. Une prophétie prédisait la naissance d'une fille (Athéna, qui hérita de la sagesse de sa mère), mais ajoutait également que si Métis enfantait de nouveau, le fils qu'elle porterait détrônerait Zeus, de la même manière que ce dernier avait lui-même détrôné Cronos. De peur, Métis fut attirée et avalée par Zeus qui affirmât par la suite qu'elle lui donnait des conseils depuis l'intérieur de son ventre.

⁸⁷⁶ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, Editions Flammarion, 1997, 114 pages.

⁸⁷⁷ Alexis Nouss, *Plaidoyer pour un monde métis*, p. 76.

⁸⁷⁸ Naïm Kattan, *Culture : alibi ou liberté ?*, p. 13.

⁸⁷⁹ *Ibid.*

Ce qui nous empêche également de considérer l'esprit et la culture métis comme une option possible, une solution, c'est ce regard que l'on porte généralement sur le métissage ; pour Alexis Nouss et François Laplantine, l'individu métissé représente cet Autre qui n'est pas « Nous », et qui ne pourra jamais le devenir à cause précisément de sa différence, mais aussi cet Autre qui génère en nous ce doute déstabilisant quant à notre identité, nos valeurs, notre histoire. Des propos qui font écho à l'analyse de Julia Kristeva sur notre rapport avec l'Autre, l'Étranger⁸⁸⁰. L'individu métis met aussi en avant notre goût (excessif) pour le rationnel et notre « obsession de la filiation pure et de la reproduction de l'identique »⁸⁸¹ qui nous pousse (in)directement à considérer le métissage comme étant le comble du désordre, un phénomène lié au péché, à la déchéance ou bien à la dégradation de ce qui est initialement pur⁸⁸². Cependant, aux yeux d'Alexis Nouss, en prenant en compte le métissage comme une possibilité, s'ouvre dès lors un tiers-espace neutre propice au dialogue dont le médiateur ne serait autre que l'individu métissé, qui ne serait pas un champ de bataille sur lequel s'affronteraient des idéologies, mais un espace de rencontre et de dialogue générateur de créativité⁸⁸³. Il permettrait également, comme le souligne Homi Bhabha⁸⁸⁴, de démystifier, désacraliser les symboles culturels en les reconsidérant sous d'autres prismes et ainsi de sortir de cette logique hystérie identitaire génératrice de tensions⁸⁸⁵.

Alexis Nouss et François Laplantine font le constat de l'absence de poids de la pensée métisse dans le débat sur le choix d'un modèle culturel aujourd'hui⁸⁸⁶. Une non-considération de cette philosophie qui peut surprendre étant donné qu'elle apparaît pourtant plus humaniste que les deux autres modèles existant et qui prédominent en la matière (l'universalisme et le multiculturalisme) ; en effet, l'esprit et la culture métis, caractérisés par sa liberté vis-à-vis de toutes idéologies et sa multiplicité en termes de possibilités, défendent l'Homme dans sa diversité, et ils sont les seuls à véritablement comprendre et prendre en compte l'hétérogénéité de la race humaine. A l'image de la pensée universaliste dont elle est très proche, cette philosophie prône volontiers le dialogue entre les différents groupes culturels et rejette *de facto* toute idée de séparation ou de rejet. L'auteur de *Plaidoyer pour un monde métis* attribue ce déficit en termes de crédit pour le métissage en premier lieu à cet enfermement idéologique dans lequel est plongé l'homme qui se résume à cette alternative assimilation/différenciation, celle-ci ne reposant que sur l'idée de confrontation. Un enfermement idéologique entretenu par les systèmes en place qui cherchent uniquement à défendre leurs intérêts au détriment de ceux des individus. Notre regard négatif sur le concept même du métissage, influencé par notre obsession de la rationalité et de la pureté, est l'autre paramètre à prendre en compte pour comprendre ce rejet du métissage dans l'esprit commun. Il nous faut apprendre à penser en ternaire, ce qui n'est pas synonyme d'un quelconque rejet ou d'une négation du binaire, mais la possibilité de créer un tiers-espace qui inciterait à la rencontre avec l'Autre, au dialogue au

⁸⁸⁰ Voir la sous partie sur l'altérité dans le chapitre 5 *La dualité chez Naim Kattan*.

⁸⁸¹ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, p. 87.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 85 et 86.

⁸⁸³ Alexis Nouss, *Plaidoyer pour un monde métis*, p. 62.

⁸⁸⁴ Homi Bhabha (né en 1949) : professeur de littérature anglaise et américaine d'origine indienne, il est l'une des figures contemporaines les plus importantes en ce qui concerne les études postcoloniales. Il élabore une théorie sur le sujet influente en articulant les pensées de Jacques Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault et surtout Edward Saïd. Ses deux principaux ouvrages (*Nation and Narration* – 1990, et *The Location of Culture* – 1994) sont traduits dans de nombreuses langues.

⁸⁸⁵ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres et New-York, Routledge, 1994, 440 pages.

⁸⁸⁶ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, p. 71.

dialogue avec ce dernier en vue d’instaurer une dynamique créatrice plutôt qu’à l’affrontement stérile et destructeur. Ce tiers-espace nous permettrait également de sortir de cette tyrannie de l’identité en nous rappelant, pour paraphraser Alexis Nouss, que l’heure juste ne se trouve nulle part⁸⁸⁷.

III) Le Brésil : terre de métissage.

1. Le paradis racial.

« Les écrivains de langue portugaise et espagnole, les habitants des vallées des Andes, des villes côtières des Caraïbes trouvent leur point de rencontre dans un universalisme humain et parfois au-delà des frontières dans l’exil et la lutte commune »⁸⁸⁸.

En abordant la thématique de l’Amérique dans le chapitre précédent, nous avons fait mention de la présence récurrente du Brésil en toile de fond dans les différents écrits de Naïm Kattan, présence que l’on retrouve à travers de nombreuses évocations que ce soit de façon directe ou indirecte : dans ses essais comme dans *Le Réel et le théâtral* ou bien dans des nouvelles ou des romans comme *Le Long retour*, *La Fortune du passager*, *L’Amour reconnu* ou encore *Le Réveil des distraits*. Une telle présence nous amène tout naturellement à nous poser la question de savoir comment et surtout pourquoi un auteur tel que Naïm Kattan qui est né en Irak, arabophone qui a appris le français et a décidé d’en faire sa langue d’expression, qui a émigré au Canada a pu tisser des liens d’affection, d’admiration avec ce pays aux antipodes du continent américain, un pays lusophone et qui n’a, *a priori*, jamais eu un quelconque lien particulier avec son Irak natal ? Nous avons déjà pu apporter un élément de réponse à cette question en montrant que ce lien particulier s’expliquait du fait de la similitude, du parallèle établi par l’écrivain lui-même entre les Sud-Américains et les Orientaux⁸⁸⁹. Mais la citation que nous avons mise au début de ce paragraphe nous permet aussi de comprendre que cette relation entre le romancier irako-canadien et le Brésil, cette importance dépasse le cadre de la ressemblance entre les habitants de ces deux continents. Plus qu’un mode de vie, plus que des attitudes et des comportements similaires, c’est cette philosophie par rapport à la vie et aux Autres, présente dans la société sud-américaine, dans la société brésilienne qui fascine Naïm Kattan et qui semble avoir créé ce lien avec ce grand pays. Le Brésil et ses voisins se caractérisent, au dire de l’auteur, par un universalisme et un cosmopolitisme qui lui sont chers et que l’on retrouve jusque dans la littérature sud-américaine.

La première rencontre entre l’enfant de Bagdad et le Brésil remonte à sa période parisienne, rencontre qu’il relate dans son second roman autobiographique *Les Fruits arrachés* ; il compte parmi ses amis un certain Julio, étudiant d’origine brésilienne venu, tout comme lui, étudier à Paris. C’est au cours de leurs conversations que le jeune homme fait découvrir son pays au jeune étudiant juif, lui décrivant les plages de Rio, le bonheur des enfants⁸⁹⁰. Julio aimerait lui faire visiter son pays, et cette invitation, ainsi que l’évocation d’un pays souriant, chaleureux se transforme en échappatoire face à un présent incertain pour le jeune irakien à ce moment précis (il est dépendant de la bourse d’étude, la situation des Juifs d’Irak se détériore de jour en jour, il ne sait pas ce qu’il

⁸⁸⁷ Alexis Nouss, *Plaidoyer pour un monde métis*, p. 40.

⁸⁸⁸ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L’Amérique latine*, p. 11.

⁸⁸⁹ Voir la partie *L’Amérique* dans le chapitre *La dualité chez Kattan*.

⁸⁹⁰ Naïm Kattan, *Les Fruits arrachés*, p. 70.

fera, ni où il sera demain, et il est en train de perdre Maxie ...)»⁸⁹¹. Et c'est au cours d'une soirée brésilienne à laquelle il a été invité par son ami que Naïm Kattan retrouve dans l'état d'esprit des habitants de ce grand pays d'Amérique du Sud, dans leur attitude, un petit quelque chose de son Irak natal :

« En effet, je retrouve vite la familiarité, l'exubérance, les plaisanteries gamines de Bagdad. Et en plus, c'est si loin. Ce monde est le mien, sans évoquer un souvenir, un passé. Je me sens chez moi et libre. Je suis vite entraîné dans la gaieté candide [...] *Tu es plus brésilien que moi. Tu seras heureux à Rio. Tu as vu ? Ils t'ont adopté. Tu leur ressembles tellement* »⁸⁹².

De cette rencontre est née une amitié durable et profonde entre les deux hommes qui garderont contact malgré les troubles psychologiques qui frapperont par la suite Julio⁸⁹³, et une passion, une soif de connaissances de la part de Naïm Kattan pour ce grand pays d'Amérique latine. C'est au cours de ses recherches qu'il a découvert des intellectuels brésiliens qui l'ont, d'une certaine façon, inspiré, influencé comme le sociologue et écrivain Gilberto Freyre⁸⁹⁴ pour qui il semble avoir une profonde admiration :

« La grande épopée de l'Histoire brésilienne nous est transmise non pas par un roman ni par un poème mais par une étude sociologique, celle de Gilberto Freyre : *Maîtres et esclaves*⁸⁹⁵. La littérature brésilienne est marquée par cette attitude d'accueil réciproque de deux civilisations. D'autres apports, d'autres cultures, d'autres mœurs sont venus s'ajouter. D'abord les Noirs, ensuite des migrants venus du monde entier. Certains romanciers suivent le déroulement des événements. L'Histoire qu'ils racontent est véridique »⁸⁹⁶.

Il évoque le nom de l'intellectuel dans l'un de ses romans *Le Réveil des distraits* : la belle métisse Teresa invite Edgar à visiter la maison de l'écrivain brésilien à Recife, invitation que le jeune homme acceptera⁸⁹⁷. L'attrait pour cet intellectuel de la part de Naïm Kattan peut s'expliquer du fait des idées que les deux hommes partagent, et notamment à travers le thème du métissage, thème sur lequel Gilberto Freyre a beaucoup écrit. Dans son ouvrage *Casa Grande e Senzala* paru en 1933, le sociologue brésilien s'est attaché à comprendre comment les populations amérindiennes, portugaise et africaine ont réussi à se fondre progressivement pour ne former qu'une seule et même nation. Cette recherche a permis de remettre en avant l'apport de civilisations indigènes et africaines jusque-là souvent discréditées, s'opposant ainsi à toute idéologie de pureté ethnique en vogue à l'époque en Europe, et plus particulièrement en Italie et en Allemagne. Freyre, à l'image de Kattan, attribue à chaque peuple un génie particulier, et n'hésite pas, pour ce faire, à s'attaquer aux théories racistes fondées sur la supériorité d'une race sur une autre, que ce soit la « négritude » ou la « blanchitude » qui sont pour l'écrivain brésilien des « extrêmes sectaires qui contrarient la

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 115.

⁸⁹² *Ibid.*, p. 169 – 170.

⁸⁹³ Naïm Kattan raconte dans la nouvelle « Sur le balcon » dans le recueil *Dans le désert*, l'une de ses visites à son ami qui présente des symptômes de paranoïa.

⁸⁹⁴ Gilberto Freyre (1900 – 1987) : sociologue, anthropologue et écrivain brésilien, il est considéré comme l'un des plus grands noms de l'histoire du Brésil. Couronné de nombreux prix et distinctions, son œuvre la plus connue est sans conteste *Casa Grande e senzala* publiée en 1933.

⁸⁹⁵ Gilberto Freyre, *Casa Grande e senzala*, traduit du portugais sous le titre *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Editions Gallimard, 1952, 550 pages.

⁸⁹⁶ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 16.

⁸⁹⁷ Naïm Kattan, *Le Réveil des distraits*, p. 130 – 133.

pratique déjà très brésilienne de la démocratie raciale par le moyen du métissage »⁸⁹⁸. Même si certains critiques ont mis en avant la minimisation de l'esclavagisme au Brésil de la part de Freyre, l'intellectuel brésilien privilégiait un modèle familial et patriarcal, aristocratique, mais ouvert sur l'extérieur, et prêt à s'enrichir des autres cultures à condition que le catholicisme dominant dans le pays ne soit pas remis en cause.

Un autre écrivain brésilien semble avoir aussi beaucoup marqué Naïm Kattan sur ce concept du métissage et des relations interculturelles : Jorge Amado⁸⁹⁹. Dans la plupart des romans de l'écrivain brésilien, on évoque la vie de métis des classes défavorisées, ces mêmes métis qui sont selon l'auteur une source de grande richesse comme le décrit Alberto da Costa e Silva (né en 1931), membre de l'Académie brésilienne des lettres : « Il voyait la mixité raciale comme un trésor national à valoriser et préserver. Il était convaincu que ce métissage, à tous les niveaux, nous distingue du reste du monde »⁹⁰⁰. Convergence de points de vue sur la question du métissage, il ne nous apparaît pas inexact d'affirmer que Naïm Kattan semble admirer cet homme de lettres brésilien, qu'il a eu l'occasion de rencontrer, à tel point qu'il lui consacre quelques pages dans son essai sur les écrivains d'Amérique latine⁹⁰¹, et qu'il l'évoque également de façon indirecte dans son roman *Le Réveil des distraits* ; en effet, le personnage de Teresa partage de nombreuses similitudes avec le personnage de Tereza dans le roman d'Amado, *Tereza Batista*⁹⁰² (personnages métissés, sensuelles, aimantes, indépendantes).

Ces deux auteurs ne représentent qu'une infime partie de la production littéraire et intellectuelle brésilienne de l'époque, dont les thèmes centraux étaient – et le sont encore aujourd'hui – la question de l'identité (surtout l'identité nationale) et la place du métissage dans la société brésilienne. Des thématiques que l'on retrouve aussi de façon récurrente dans les discours politiques, et ceci quel que soit le gouvernement en place, tant la question de l'identité nationale occupe une place importante dans l'esprit brésilien. En ce qui concerne la question de la notion d'identité nationale, celle-ci surgit aussitôt l'indépendance acquise en 1822 aux dépens de la puissance tutélaire portugaise. En effet, *quid* de l'Indien qui se trouvait déjà sur place à l'arrivée des premiers colons portugais et ceci depuis plusieurs siècles ? Quelle place lui donner dans ce nouvel État fraîchement né ? Peu de temps après l'indépendance, à partir des années 1850, l'Empereur Pedro II, qui régna sur le pays de 1841 à 1889, intégra le personnage de l'Indien dans la construction du mythe national brésilien en menant une politique artistique officielle, inspirée et subventionnée, qui faisait de l'indigène le « substitut tropical du chevalier européen, l'emblème de la nation à construire, tout en se gardant d'en exalter la figure anticoloniale »⁹⁰³. Mais ce mythe n'incluait pas pour autant une autre composante relativement importante de la population

⁸⁹⁸ Extrait d'un discours de Gilberto Freyre au Gabinete Português de Leitura en 1962.

⁸⁹⁹ Jorge Amado (1912 – 2001) : écrivain et poète brésilien, il est l'auteur le plus adapté à la télévision brésilienne et au cinéma. En 1984 il est nommé commandeur de la Légion d'honneur par François Mitterrand, Président de la République française. En 1994, il reçoit le prix Camoës qui est l'équivalent du Goncourt.

⁹⁰⁰ Voir l'article du Nouvel Obs publié sur internet le 12 août 2012 et intitulé *Le Brésil fête Jorge Amado, écrivain des passions sensuelles de Bahia*.

⁹⁰¹ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 29 – 35.

⁹⁰² Jorge Amado, *Tereza Batista cansada de guerra*, 1972, publié en français par Alice Raillard sous le titre *Tereza Batista*, Paris, Editions Stock, collection *Le cabinet cosmopolite*, 1974, 353 pages.

⁹⁰³ Richard Marin, *Jeux et enjeux identitaires dans le Brésil contemporain* in *De l'un au multiple. Dynamiques identitaires en Amérique latine* (sous la direction de R. Deroux, Michel Bertrand), 2009, Presses Universitaires du Mirail, p. 93-135.

brésilienne : les Noirs que l'on fit venir massivement d'Afrique pour travailler en tant qu'esclaves dans les champs de café. Ces derniers accédèrent en 1888 à la citoyenneté en même temps que l'esclavagisme fut interdit dans le pays, et leur intégration à la société brésilienne fut facilitée grâce à une logique d'assimilation biologique qui allait à l'encontre des théories raciales et racistes en vogue à l'époque ; contrairement à des pays comme l'Afrique du Sud ou des États-Unis qui menaient des politiques ségrégationnistes sévères à l'encontre de ces populations alors que l'esclavagisme y était interdit⁹⁰⁴, le métissage était en effet monnaie courante au Brésil. Il permettait une intégration, mais aussi une possibilité d'ascension sociale. Intégrés socialement, les Noirs et les Métis qui étaient issus des mariages mixtes se retrouvaient néanmoins exclus du mythe national, ils n'étaient pas reconnus comme une « force positive » dans la construction du jeune pays (en particulier les Noirs comme nous le verrons dans ce qui suit), voire étaient dénigrés. Cependant, les années 1920 marquèrent un tournant dans la perception de cette frange de la population ; c'est en effet à cette période que vit le jour le courant artistique connu sous le nom de *Modernismo* qui, sous l'impulsion d'artistes brésiliens de tous bords (peinture, littérature, poésie ...), se voulait être un « mouvement de rupture avec le passé en acceptant et valorisant la réalité au lieu de chercher à la modifier », revalorisant et célébrant par la même l'ensemble des composantes de la société brésilienne, et en particulier du personnage du métis⁹⁰⁵. C'est aussi dans le sillage de ce mouvement que s'inscrit la démarche de Gilberto Freyre et son roman *Casa Grande e Senzala* qui, comme nous l'avons affirmé précédemment, ne va pas seulement valoriser cette spécificité identitaire brésilienne plurielle, mais aussi en expliquer la genèse, lui donner un sens. Ces deux facteurs sont, selon Richard Marin, « deux repères majeurs dans la construction des nouvelles manières de penser la nation », et, par extension, la question de l'identité nationale brésilienne⁹⁰⁶. Une (re)valorisation de la culture noire et métisse qui se poursuivra durant la première gouvernance du président Getulio Vargas (1934 – 1945), ce dernier faisant en sorte de populariser ces cultures et d'en faire les symboles de la *brésilianité*⁹⁰⁷.

En moins d'un siècle, toutes les composantes originelles de la société brésilienne (indienne, européenne et africaine) se retrouvèrent ainsi incluses, sans exception, dans la construction du mythe national, et toutes furent invitées à prendre part à la construction du jeune pays dans un effort commun. L'absence de lois à caractère raciste après l'abolition de l'esclavage et la politique de métissage en vigueur favorisèrent cette inclusion et empêchèrent par la même occasion l'émergence d'un quelconque ségrégationnisme malgré les fortes influences extérieures. Tout ceci contribua au fait que le pays fut longtemps considéré comme un « paradis racial », un pays tolérant face à la différence de couleur que l'on qualifie aussi très souvent de « démocratie raciale ». Même durant la période esclavagiste, le Brésil était considéré comme plus « humain » en raison précisément de cette absence de dépréciation vis-à-vis de la couleur⁹⁰⁸. Au début du XX^{ème} siècle, l'immigration s'accéléra pour des raisons économiques, et des vagues de migrants venant d'un peu partout (Allemands, Libanais, Syriens, Italiens, Japonais ...) s'installèrent dans le pays. Ces nouveaux arrivants s'intégrèrent et se mélangèrent eux aussi dans tous les sens du terme aux

⁹⁰⁴ L'esclavagisme fut interdit aux États-Unis en 1865 et en Afrique du Sud, l'*Abolition bill* promulgué en 1833 par l'Autorité tutélaire britannique fut complètement appliqué dans les colonies en 1840.

⁹⁰⁵ C. Gutel & P. Le Guirriec, *Le Métissage brésilien : du « mélange » généralisé au rappel des origines*, 2014, *Anthropologie et Sociétés*, 38(2), p. 131–149.

⁹⁰⁶ Richard Marin, *op. cit.*, p. 93-135.

⁹⁰⁷ *Ibid.*

⁹⁰⁸ Antonio Sergio Alfredo Guimaraes, *Démocratie raciale* in *Cahiers du Brésil Contemporain*, 2002, n° 49/50, p. 11-37.

Brésiliens originels ce qui explique que le pays se distingue aujourd'hui par un pourcentage de métissage élevé et qui fait qu'il représente encore pour beaucoup le pays du métissage par excellence⁹⁰⁹.

Ce bref rappel historique de la construction du mythe national brésilien, exceptionnel par son caractère inclusif à une époque où les thèses raciales étaient en vogue, et la façon dont les différents groupes ethniques ont su coexister sur un même territoire et se mélanger pour aboutir à une société multicolore et multiculturelle telle que nous la connaissons aujourd'hui, semble être la raison pour laquelle Naïm Kattan admire le modèle culturel, sociétal brésilien. En effet, les Brésiliens ont su, d'une certaine façon, actualiser l'idéologie interculturelle qui, comme nous l'avons affirmé précédemment, correspond à la philosophie de l'écrivain irako-canadien. Un autre point qui tend à expliquer cette fascination de la part de Naïm Kattan pour ce pays, et qui rejoint ce que nous avons déjà dit sur la similitude entre les Brésiliens et les Orientaux en termes d'état d'esprit, c'est cette relation par rapport à la vie ; dans son premier essai *Le Réel et le théâtral*, le romancier de Montréal décrit la société brésilienne comme étant la première civilisation du Nouveau Monde à avoir, d'une certaine façon, sanctifié la vie, une civilisation qui célèbre la nature et l'homme. Il est rejoint sur ce point par François Séguin qui l'affirme également dans sa thèse *Citoyenneté et identité nationale au Brésil*⁹¹⁰ :

« Durant cette période [Ndr : époque de José de Alencar⁹¹¹], on promouvait la confiance de l'avenir de la jeune nation, on a adopté une langue brésilienne, soit un portugais distinct de la métropole, et on célébrait la nature et l'homme du Brésil, symbolisées par l'Indien »⁹¹².

Pour l'auteur de l'essai *Le Réel et le théâtral*, cette similitude entre l'Orient et le Brésil s'explique par le fait que la société brésilienne descend (en partie) de la civilisation portugaise, elle-même porteuse de l'esprit oriental arabe⁹¹³. Le puritanisme n'a pas sa place dans la société brésilienne qui ne bascule pas pour autant dans l'excès et l'anarchie. La vie y est une célébration, célébration de la nature et de l'homme, une célébration qui ne peut dès lors déboucher sur un rejet de l'Autre par le biais d'un racisme quelconque⁹¹⁴.

Même si l'Orient que connaît Naïm Kattan et le Brésil sont géographiquement, historiquement, linguistiquement aux antipodes l'un de l'autre, ils le sont moins sur leur rapport vis-à-vis de la vie et de l'homme. Malgré la présence sur ce vaste territoire de communautés identitairement différentes les unes par rapport aux autres, on ne trouve nulle trace de racisme dans

⁹⁰⁹ *Ibid.*

A noter que lors de son dernier recensement réalisé par l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistiques (IBGE) en 2010, le Brésil comptait pour la première fois une majorité de Métis et de Noirs (50,7% contre 47,7% de Blancs), une population en augmentation par rapport aux autres.

⁹¹⁰ François Séguin, *Citoyenneté et identité nationale au Brésil : une remise en question du mythe de la démocratie raciale*, décembre 2010, Université du Québec de Montréal.

⁹¹¹ José De Alencar (1829 – 1877) : écrivain brésilien, il acquiert une grande notoriété grâce à son roman *O Guarani* (1857). Il est aussi connu pour ses fictions dont *Iracema* (1865) qui raconte l'histoire d'amour entre un guerrier portugais et une vierge indienne.

⁹¹² François Séguin, *op. cit.*, p. 26 – 27.

⁹¹³ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 30 – 31.

⁹¹⁴ *Ibid.*

l'esprit des Brésiliens comme en témoigne une enquête menée au Brésil en 1988 par l'historienne et anthropologue brésilienne Lilia Moritz Schwarcz, enquête au cours de laquelle 97% des personnes interrogées affirmaient n'avoir aucun préjugé racial⁹¹⁵. Même s'ils furent lents à se construire et à s'affirmer, le mythe national brésilien et la *brésilianité*, qui se caractérisent par l'inclusion totale et complète des trois composantes humaines « originelles » du pays, tendent à expliquer cette absence de racisme. L'augmentation du pourcentage de population métissée tend lui aussi à confirmer que les barrières de couleurs présentes dans certains pays comme les États-Unis ou l'Afrique du Sud n'ont pas leur place au pays de la samba, du football et du carnaval. D'où cette image de « paradis racial », de « démocratie raciale » qui colle à la peau du pays et qui gagne l'admiration de nombreux intellectuels, brésiliens ou non, comme celle de Naïm Kattan. Cependant, à y regarder de plus près, la situation des populations non-blanches du Brésil ne semble pas être aussi idyllique qu'elle en a l'air ; dans son enquête, Lilia Moritz Schwarcz montre aussi que 98% des personnes interrogées affirmaient connaître des personnes racistes, y compris parmi leurs proches. D'où ce trait d'humour de la part de l'anthropologue qui écorne cette image du paradis racial brésilien : « Tout Brésilien se perçoit comme une île de démocratie raciale, cernée par des racistes »⁹¹⁶. Dans la partie suivante, nous reviendrons donc sur certains points évoqués ici en rapport avec cette notion de « paradis racial » et de « démocratie raciale » qui fai(sai)t la fierté d'intellectuels et d'hommes politiques brésiliens pour essayer de comprendre comment on peut en arriver à un tel constat qui apparaît contradictoire, ubuesque. Le but n'étant pas de les remettre nécessairement en question, mais plutôt de les nuancer, de les interpréter différemment au regard d'autres prismes, via d'autres regards, tout ceci en vue de montrer que la réalité sur le terrain n'était/n'est pas aussi idyllique que prétendue.

2. Une démocratie raciale de papier.

« Le statut de race, manipulé par les blancs,
empêche que le noir prenne conscience de la tromperie
qu'au Brésil on appelle démocratie raciale et de couleur ».
Abdias do Nascimento⁹¹⁷ (1968).

Nous commencerons cette partie en revenant sur l'intégration des populations noires au sein de la société brésilienne et leur rôle dans la construction du mythe national en soulignant en premier lieu le fait que l'esclavage a été aboli assez tardivement au Brésil (1888). Une décision qui fut longue à venir si on la compare à celles des grandes nations de l'époque et des autres pays du continent américain. Le Brésil est en effet le dernier pays de la région à avoir aboli l'esclavage, et, exception faite de certaines colonies britanniques ou françaises comme le Kenya, Zanzibar et Madagascar, bien après les grandes puissances européennes que le pays prenait en exemple. Il est important de souligner que les différents gouvernements successifs, monarchiques ou non, n'ont eu de cesse de prendre en exemple l'Europe, cherchant à la copier, à se rapprocher d'elle. Une forte influence de cette Europe de la fin du XIX^{ème} – début XX^{ème} et un statut de référence que l'on retrouve aussi bien dans la société civile que dans la vie politique brésilienne qui peut expliquer en

⁹¹⁵ Lilia Moritz Schwarcz, *Questão racial no Brasil* in Lilia Moritz Schwarcz et L. Vidor de Sousa Reis (org.), *Negras imagens*, São Paulo, EDUSP, 1996, p. 155.

⁹¹⁶ *Ibid.*

⁹¹⁷ Abdias Do Nascimento (1914 – 2011) : homme politique brésilien, militant antiracisme et artiste.

partie cette décision tardive dans l'abolition de l'esclavage, mais surtout la gestion de la population noire fraîchement affranchie. En effet, le XIX^{ème} correspond à la période durant laquelle émergent les théories de « classification des races » avec comme ouvrage de référence le livre de Joseph Arthur de Gobineau⁹¹⁸ *Essai sur l'inégalité des races humaines* publié entre 1853 et 1855 que l'on pourrait résumer par cette citation : « Toute véritable civilisation découle de la race blanche, aucune ne peut exister sans le concours de cette race »⁹¹⁹. Ce sentiment de supériorité de la race blanche qui se propagea en Europe « justifiait » le refus de libérer les populations noires de l'esclavage, de les considérer comme des citoyens à part entière et à l'égal des autres, comme il permit aussi de « justifier » la colonisation.

Malgré cette abolition de l'esclavage et l'accession à la citoyenneté pleine et entière des anciens esclaves noirs, l'intégration au sens propre du terme au sein de la société ne se fit pas de façon automatique ; bon nombre des tenants des thèses raciales considéraient en effet que les Noirs étaient un frein au développement économique⁹²⁰. Se posait dès lors pour les autorités brésiliennes la question de la gestion de cette partie de la population qui ne pouvait que « tirer le pays vers le bas » : comment permettre au pays de s'élever au rang des grandes puissances « blanches » de l'époque, d'en faire une nation économiquement puissante malgré ce « handicap humain » ? Pour le pouvoir en place, il fallait, pour y arriver, « blanchir » la population, « *laver la race* »⁹²¹, et c'est pour cette raison que fut mis en place au début du XX^{ème} siècle une véritable politique d'encouragement à l'immigration en provenance d'Europe (Italiens, Allemands, Polonais...). Cette politique se fit bien évidemment au détriment de la main d'œuvre noire déjà présente sur le territoire. En corollaire de cette orientation politique favorisant l'immigration « blanche », l'entrée de migrants en provenance d'Asie et d'Afrique fut quant à elle limitée à partir de juin 1890 et soumise à l'autorisation du Congrès. Les deux éléments combinés permettaient d'augmenter la population blanche et ainsi « diluer le problème » par le nombre.

Paradoxalement, le pays ne s'engagea pas pour autant dans un rejet systématique des populations noires. Comme nous l'avons souligné, le métissage était communément admis et était considéré comme un moyen d'intégration et d'ascension sociale. Mais une telle acceptation du métissage entraînait plus dans une politique, une logique d'eugénisme dans un objectif « d'amélioration la race par la sélection des meilleurs éléments génétiques ». L'union avec des personnes à la peau plus claire devait permettre « d'améliorer la race et de purifier son sang ». En ce qui concerne cette intégration et cette ascension sociale, elles ne concernaient pas réellement les personnes noires, mais plutôt les personnes métissées ... car plus proche du blanc.

Autre point que nous avons évoqué et que nous nous devons de nuancer : la construction du mythe national brésilien et la *brésilianité*. De nombreux gouvernements au cours du XX^{ème} siècle n'ont eu de cesse de mettre en avant cette construction identitaire tripartite (Amérique, Afrique, Europe),

⁹¹⁸ Joseph Arthur De Gobineau (1816 – 1882) : diplomate et écrivain français, il est considéré comme l'un des pères de la pensée raciste avec son *Essai sur l'inégalité des races humaines*.

⁹¹⁹ Joseph Arthur De Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Livre 1 à 4, 1976, Editions Pierre Belfond, p. 187.

⁹²⁰ C. Gutel & P. Le Guirriec, *op. cit.*, p. 131–149.

⁹²¹ Dans sa thèse *Citoyenneté et identité nationale au Brésil* publiée en 2010, François Séguin explique que dans les États du Sud du Brésil, on a favorisé par exemple une politique d'immigration européenne en vue de faire venir une main d'œuvre blanche d'Europe au lieu d'employer une main d'œuvre noire venant des États du Nord du pays. Cette politique avait un double rôle : répondre aux besoins pressants de la demande de main d'œuvre dans les plantations du café, et jouer un rôle civilisateur, en « purifiant le sang brésilien ». L'inclusion des mulâtres aux catégories « blanches » était aussi une des méthodes employées.

construction métissée qui est, selon eux, l'une, voire la caractéristique du Brésil. Une caractéristique source de fierté. Mais c'est oublier le sort réservé aux Indiens d'Amérique du Sud qui, en plus d'être méprisés par les colons qui les réduisirent en esclavage comme les Noirs en provenance d'Afrique, ont frôlé l'extinction : ils étaient moins de 360 000 au moment de l'Indépendance, et le nombre tomba à une centaine de milliers vers 1900⁹²². De leur côté, en ce qui concerne les populations noires dont la culture fut revalorisée (uniquement) à partir des années 1920, il semble difficile de remettre en question la sincérité des intellectuels du mouvement *Modernismo* et d'autres comme Gilberto Freyre. Pour Afrânio Garcia, spécialiste en anthropologie politique du Brésil, la naissance de ce mouvement et la prise de position qui en émergea permirent l'abandon progressif de la question de l'infériorité des peuples métis pour mettre en avant le caractère jeune de leur nation qui était certes « marquée par un lourd passé, mais porteuse d'avenir »⁹²³. En revanche, la récupération politique est beaucoup plus flagrante surtout à partir de la période dite de *l'Estado Novo* du président Getulio Vargas (1937 - 1945), régime autoritaire caractérisé par une centralisation du pouvoir et une orientation politique nationaliste ; la revalorisation et l'intégration des cultures minoritaires dans la construction identitaire nationale au niveau politique n'avait que pour but de « masquer la réalité des inégalités de la société brésilienne à orienter les décisions politiques »⁹²⁴. On ne peut nier qu'elle fut positive dans le sens où elle valorisa « l'afro » dans la culture nationale, mais force est de constater que celle-ci fut cantonnée à des créneaux bien précis (football, musique, carnaval...), et surtout que peu fut véritablement fait pour améliorer la condition de cette catégorie de population en termes d'égalité de droits et de lutte contre la discrimination. Cette récupération politique, et ce double discours qui s'en dégage, expliquent que les appellations de « paradis racial » et de « démocratie raciale » furent par la suite affublées du nom de « mythe », un mythe qui commença à péricliter à partir des années 50.

Le premier coup fut porté en 1950 lors de la publication des conclusions d'une enquête menée par l'UNESCO qui avait choisi le Brésil comme terrain d'études dans le cadre d'une « enquête témoin concernant les contacts entre les races ou entre les groupes ethniques en vue de déterminer les facteurs économiques, politiques, culturels et psychologiques favorables ou défavorables aux bonnes relations entre ces races ou ces groupes ethniques ». Ce rapport concluait en effet à l'existence de comportements discriminatoires et racistes au Brésil, qui allaient à l'encontre des idées répandues jusque-là sur le pays. Un racisme bien présent dans le pays, mais qui était en partie masqué par l'absence de ségrégation juridique et par la chaleur habituelle des rapports sociaux entre les habitants. Moins ostentatoire et moins rigide que dans d'autres régions du monde, ceci valut au racisme brésilien d'être qualifié de « cordial »⁹²⁵.

Le deuxième accroc intervient après le coup d'État de 1964 qui plaça les militaires au pouvoir ; les Brésiliens commencèrent à prendre conscience véritablement de la différence entre le mythe sublimé par le pouvoir en place et la réalité. Se développa dès lors une conscience politique au sein des minorités qui se traduisit par une série de révoltes et de contestation ouverte du modèle sociétal

⁹²² Richard Marin, *op. cit.*, p. 93-135.

⁹²³ Afrânio Garcia, *Les Intellectuels et la conscience nationale au Brésil, Actes de la recherche en sciences sociales*, 1993, volume 98, p. 20 – 33.

⁹²⁴ C. Gutel & P. Le Guirriec, *op. cit.*, p. 131-149.

⁹²⁵ L'expression « racisme cordial » doit être comprise à partir de la thèse de Holanda de Buarque (1936). L'auteur y définit le Brésilien comme un « homme cordial » c'est-à-dire plutôt tourné vers des relations affectives que formelles.

brésilien. Un mouvement politique contestataire présent surtout au sein de la population noire⁹²⁶ qui entra à son tour dans un renfermement identitaire basé sur le rejet de tout ce qui n'était pas noir et sur une idéologie de pureté de leur race. Un rejet de la différence qui allait jusqu'au rejet, au dénigrement du métissage. Cette contestation trouve aussi ses origines, selon Antonio Guimaraes, dans la réélaboration de la tradition de résistance noire inscrite internationalement dans le panafricanisme de Du Bois⁹²⁷, dans l'afro-centrisme de Diop⁹²⁸, dans l'anticolonialisme de Fanon⁹²⁹ et dans le *quilombisme*⁹³⁰ d'Abdias do Nascimento⁹³¹. Durant cette décennie, le pouvoir militaire s'évertua à maintenir ce mythe de la démocratie raciale vivant dans l'esprit des Brésiliens. Mais il vola en éclats au retour de la démocratie dans le pays en 1985. L'identité brésilienne fut complètement remise en question, et la « représentation du peuple brésilien en tant que peuple profondément métis partageant des relations d'alliance et d'égalité ne [tenait] plus »⁹³². On vit dès lors se développer à travers tout le pays un phénomène de judiciarisation relative à la question de l'égalité entre citoyens qui rappelle, comme l'affirme Richard Marin, les précédents étasuniens ; de nombreuses poursuites furent (et sont encore) engagés contre des universités, des banques ou des entreprises pour discrimination raciale. A l'inverse, la politique des quotas mise en place par les nouvelles instances démocratiques est elle aussi aujourd'hui contestée par les « perdants » de la discrimination positive comme ce fut le cas en février 2005 lorsqu'un candidat refusé dans une école d'ingénieurs saisit la justice fédérale du Paraná. Cette dernière déclara inconstitutionnelle et discriminatoire l'application d'un quota de 20% des places réservées aux Afro-descendants et l'équivalent pour les élèves issus des écoles publiques⁹³³. Cependant, malgré les contestations des uns et des autres, la remise en question et le discrédit jetés sur le mythe du paradis racial et la démocratie raciale, ces derniers persistent aujourd'hui dans l'esprit des Brésiliens. Une survivance qui s'explique pour diverses raisons, et tout d'abord dans le fait qu'il ne repose pas uniquement sur des questions de droits civiques, l'importance des disparités économique-sociales apparaissant plus importante aux yeux des Brésiliens « de couleurs » que les questions liées à l'appartenance ethnique⁹³⁴. Mais aussi parce qu'il repose sur une image, un idéal d'une société caractérisée par un vivre-ensemble festif et esthétique⁹³⁵. Un idéal non atteint à ce jour du fait de la réalité sur le terrain,

⁹²⁶ On assiste notamment à l'émergence à cette période du *Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial* (MNU), relayé par une nébuleuse complexe d'associations culturelles. Ce dernier a su devenir un acteur social influent.

⁹²⁷ William Edward Burghart Du Bois (1868 – 1963) : écrivain, sociologue, historien, militant des droits civiques et panafricain américain, il fut le fondateur de la NAACP (*National Association for the Advancement of Colored people*) en 1909. Il aida à l'organisation de plusieurs congrès panafricains pour soutenir les demandes d'indépendance des colonies africaines.

⁹²⁸ Cheikh Anta Diop (1923 – 1986) : historien, égyptologue et homme politique sénégalais, il s'est attaché toute sa vie à montrer l'apport de l'Afrique, et en particulier l'Afrique noire à la culture et à la civilisation mondiale. Il fut l'un des précurseurs dans sa volonté d'écrire l'histoire africaine pré-colonisation.

⁹²⁹ Frantz Fanon (1925 – 1961) : psychiatre et essayiste français fortement impliqué dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie, il est l'un des fondateurs du courant de pensée tiers-mondiste. Ses travaux de recherches se concentrèrent essentiellement sur les conséquences psychologiques de la colonisation tant sur le colon que le colonisé.

⁹³⁰ *Quilombo* est un terme à des territoires traditionnels peuplés par des esclaves noirs durant la période coloniale.

⁹³¹ Antonio Sergio Alfredo Guimaraes, *Démocratie raciale* in *Cahiers du Brésil Contemporain*, 2002, n° 49/50, p. 11-37.

⁹³² C. Gutel & P. Le Guirriec, *op. cit.*, p. 131-149.

⁹³³ Richard Marin, *op. cit.*, p. 93-135.

⁹³⁴ Jacques Lambert, *Os dois Brasis*, 1959, 289 pages.

⁹³⁵ Antonio Sergio Alfredo Guimaraes, *op. cit.*, p. 11-37.

mais que les Brésiliens conservent malgré tout comme objectif à atteindre.

L'attrance pour le Brésil de la part de Naïm Kattan s'explique comme nous avons déjà pu le voir précédemment dans cette similitude en termes d'état d'esprit entre les Brésiliens et les Irakiens qui malgré l'absence de liens culturels directs sont assez proches au dire de l'auteur. Mais on peut également faire des parallèles entre les deux sociétés, surtout avec la société irakienne du début du XXème siècle, qu'a connue Naïm Kattan et que nous avons décrite au début de cette thèse ; cette dernière était elle aussi une société cosmopolite dans laquelle les communautés vivaient certes la plupart du temps regroupées sur elles-mêmes, limitant les interactions avec les autres, mais qui trouvaient cependant par moments des points de convergence dans lesquels les différences s'estompaient pour le bien et la grandeur de la nation. On peut à nouveau citer en exemple l'implication des auteurs Juifs irakiens dans le mouvement de renaissance culturelle irakien dont le travail fut reconnu par leurs pairs non-juifs.

Néanmoins, l'attrait de Naïm Kattan pour le Brésil pourrait aussi se comprendre à travers cet état d'esprit brésilien contemporain sur laquelle nous avons conclu cette partie ; tout n'est pas si simple au pays de la « démocratie raciale », et nous sommes loin de ce « paradis racial » mis en avant par les intellectuels du début du siècle dernier qui fut récupéré à des fins politiques. Même si le descriptif que nous venons de faire de la société brésilienne nous pousse à la qualifier de multiculturelle étant donné les discriminations flagrantes et l'existence d'un certain racisme, aussi « cordial » soit-il, elle n'en demeure pas moins une société cosmopolite comme nous l'avons déjà dit, surtout de par sa composition ethnique et ce mélange qui s'opère parfois dans certains domaines. Une société cosmopolite animée d'un esprit qui tend plus volontiers vers l'interculturalisme. La route sera longue jusqu'à ce que toutes les barrières et les antagonismes entre les différentes communautés ne s'estompent et que ces dernières atteignent un niveau d'interactions positives élevé. Mais les Brésiliens semblent vouloir prendre ce chemin. Ce choix et cette façon de penser les relations humaines entre les différents groupes trouvent grâce aux yeux de l'intellectuel de Montréal et de certains intellectuels comme Alexis Nouss et François Laplantine pour qui le Brésil semble être le seul pays à leurs yeux à mettre en pratique la philosophie interculturaliste qu'ils défendent et mettent en avant dans leurs écrits.

7 – L'influence d'Albert Camus et d'André Malraux dans l'écriture kattannienne.

Comme nous avons pu le mentionner dans le premier chapitre, Naïm Kattan a fait de multiples références à des auteurs français qui l'ont influencé plus ou moins, de façon directe ou indirecte. Mais force est de constater, à la lecture des différents entretiens qu'il a eus et comme nous l'avons souligné au début de cette thèse, qu'André Malraux demeure l'écrivain français pour lequel il a un énorme respect et une haute estime et qui l'a, au dire de l'intéressé, beaucoup influencé. On ne cesse en effet de lire à travers ses écrits et ses entretiens l'hommage rendu par l'intellectuel irako-canadien à l'écrivain et homme politique français. Les deux hommes se sont d'ailleurs rencontrés peu après la publication de l'essai de Naïm Kattan *Le Réel et le théâtral*. Il avouera même au cours de cet entretien qu'il avait initialement prévu d'intituler son essai *La Tentation de l'Orient*, en réponse et en l'honneur d'André Malraux⁹³⁶. Cependant, au cours de la lecture du second volet autobiographique de l'écrivain de Montréal, *Les Fruits arrachés*, un passage tend à montrer que l'auteur de *La Condition humaine* n'est pas le seul à avoir fortement marqué Naïm Kattan :

« Il est si jeune Camus, à peine plus âgé que les admirateurs qui l'entourent. Je n'ose pas m'identifier à lui, même pas devant Anne. Et pourtant, n'est-il pas l'exemple ? Un Oriental qui se rallie à l'Occident sans se renier [...] Je n'ai pas terminé *Le Mythe de Sisyphe*, me dit Anne. Il m'est tombé des mains. C'est si affecté. Anne que dis-tu là ? C'est un grand livre, d'une extraordinaire intelligence »⁹³⁷.

Une admiration pour Albert Camus que l'intellectuel irako-canadien a confirmé lors de ses entretiens avec Sophie Jama⁹³⁸. Plus qu'une admiration, on peut même affirmer que l'intellectuel français a influencé, directement ou indirectement, l'écrivain irako-canadien. En effet, à la lecture de l'œuvre de l'écrivain français, c'est la présence de deux thématiques emblématiques camusiennes dans l'œuvre de Naïm Kattan, l'absurde et la révolte, et une certaine similitude en termes de position sur ces deux thématiques qui tendent à montrer une certaine influence.

a) L'absurdité camusienne et l'idée de révolte dans l'œuvre de Naïm Kattan.

L'œuvre d'Albert Camus se caractérise par l'existence de deux thématiques majeures qu'il a rendues sous la forme de deux cycles : le cycle de l'absurde et le cycle de la révolte. Le premier est composé des quatre ouvrages suivants : *L'Étranger* (1942), *Le Mythe de Sisyphe* (1942), *Caligula* (1944), et *Le Malentendu* (1944). Le second est également composé de quatre œuvres : *L'Homme révolté* (1951), *Les Justes* (1949), *L'État de siège* (1948), et *La Peste* (1947). On constate qu'en termes d'écriture, l'absurde précède la révolte. Un choix qui s'explique du fait que, dans la pensée camusienne, le premier devance précisément le second, que sans l'absurde, ou plus exactement sans la prise de conscience de l'absurde, la révolte ne peut avoir lieu. Nous suivrons donc le même cheminement dans notre analyse de l'influence camusienne sur l'univers de Naïm Kattan. Mais avant de commencer, il est nécessaire de s'interroger sur ce qu'est vraiment l'absurde chez Albert

⁹³⁶ Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 193.

⁹³⁷ Naïm Kattan, *Les Fruits arrachés*, p. 167 – 168.

⁹³⁸ Voir la note 72.

Camus.

Chez l'intellectuel français, l'absurde chez l'homme se relève être une volonté désespérée de ce dernier à trouver un sens au monde, à son existence, à ses actions alors que ces derniers n'ont pas, selon l'auteur, de sens. L'absurde, tel qu'il est défini dans *Le Mythe de Sisyphe*⁹³⁹, résulte de cette contradiction qui surgit dans la quête de sens de l'homme par rapport à la vie⁹⁴⁰. Cette recherche intervient dès lors que l'homme prend conscience du caractère machinal de sa vie et de la pauvreté en termes de sens de celle-ci, d'une sensation de ne pas appartenir à ce monde, mais aussi de la certitude de la mort. Le personnage absurde cherche des explications là où il n'y en a pas selon l'auteur. Cette prise de conscience n'est pas en elle-même condamnée par Albert Camus. On pourrait même dire qu'il la considère comme « humaine », « normale » dans la mesure où il propose une solution face à cette recherche de sens : la révolte. Ce concept de révolte est développé dans *L'Homme révolté*, et il est important de noter que, dans la pensée d'Albert Camus, celle-ci ne signifie en aucun cas le recours à la violence. Elle correspond en réalité à l'acceptation de cette absurdité qui caractérise la vie de l'homme, de son caractère machinal et de l'absence de sens de nos actes et de l'existence. Mais aussi et surtout, la révolte camusienne, c'est cette recherche de dépassement de l'absurde. Pour y parvenir, l'individu doit recourir à des moyens purement humains. Exit donc le recours d'une quelconque transcendance que l'on pourrait retrouver notamment dans la religion ou par le biais d'autres idéologies philosophiques ou politiques. L'auteur les condamne car elles tentent d'expliquer l'inexplicable, mais aussi parce qu'elles tendent à contrôler la vie des hommes et, par extension, à la restreindre, restreindre les libertés de l'homme. Sans aller jusqu'à juger aussi sévèrement la religion, on retrouve la position d'Albert Camus dans la méfiance de Naïm Kattan vis-à-vis des dogmes⁹⁴¹ qui poussent à un abandon de soi, à une passivité et une inaction. De telles attitudes ne correspondent pas à la philosophie kattanienne comme nous avons pu le comprendre, et comme en témoigne aussi l'enthousiasme du jeune irakien à la lecture des *Nourritures terrestres* d'André Gide, ouvrage qui le poussa à prendre sa vie en main et prendre la route⁹⁴².

La deuxième attitude qu'Albert Camus exclue également est le recours au suicide, un acte que l'auteur qualifie toujours de façon négative, l'assimilant à une « insulte à l'existence » :

« Mourir volontairement suppose qu'on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette habitude, l'absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de la souffrance »⁹⁴³,

et

« Savoir se maintenir sur cette arrête vertigineuse, voilà l'honnêteté, le reste est subterfuge »⁹⁴⁴.

Albert Camus récuse donc ces deux solutions car elles correspondent à des tentatives de fuite face à la confrontation à laquelle l'homme se doit de faire face, un renoncement face à la vie, mais aussi, comme nous pouvons le comprendre à travers ce que nous venons de décrire, parce qu'elles

⁹³⁹ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Éditions Gallimard, 1942, 187 pages.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁴¹ Sophie Jama, *op. cit.*, p. 148.

⁹⁴² Voir dans le premier chapitre la partie intitulée *L'influence française et occidentale*.

⁹⁴³ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 20.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 73 – 74.

empêchent l'homme d'être heureux, de jouir pleinement de la vie en lui restreignant ses libertés. Comme nous avons pu le voir en analysant l'œuvre de Naïm Kattan, l'homme « en pleine crise existentialiste » peut également avoir recours à l'amour, au sexe, ces derniers lui servant de refuge. Un recours inefficace, et donc inutile, qui est aussi rejeté par Albert Camus pour les mêmes raisons que met en avant l'écrivain de Montréal dans ses écrits. En effet, pour l'auteur du *Mythe de Sisyphe*, l'amour est une méthode vouée à l'échec, qui ne fait que renforcer cette détresse dans laquelle se retrouve l'homme : « Plus on aime et plus l'absurde se consolide »⁹⁴⁵.

La révolte camusienne, comme il le fera dire au personnage de Caligula dans la pièce du même nom⁹⁴⁶, c'est donc la libération de l'homme. Mais cette révolte libératrice nécessite une certaine forme de courage dans la mesure où elle entraîne *de facto* une remise en question des certitudes dans lesquelles est plongé l'individu non-conscient de sa situation ; se révolter, c'est en effet prendre le parti de tout changer, tout détruire pour recommencer sur de nouvelles bases. Il faut donc que l'homme soit prêt à accepter le changement, ce qui n'est pas toujours le cas ; la stabilité possède ce petit quelque chose de rassurant pour ce type de personne, quand bien même l'absurdité des situations, comme l'illustre la position des ivrognes de la taverne dans la pièce *L'État de siège*⁹⁴⁷ : même si la décision du gouverneur de nier l'existence attestée du passage de la comète pour « ne rien changer », ces derniers, comme de nombreux habitants, abondent dans son sens et condamnent ce genre de phénomènes qui bouleverseraient leurs paisibles vies :

« Tout tourne autour de nous et c'est une grande souffrance ! Nous voulons l'immobilité ! Que tout mouvement soit arrêté ! Que tout soit supprimé, hors le vin et la folie [...] Supprimez le mouvement, supprimez, supprimez ! »⁹⁴⁸.

Albert Camus, comme le fera Naïm Kattan, condamne, par le biais des ivrognes de la taverne, l'immobilisme dans lequel s'enferment de nombreuses personnes pour des motifs de « confort », par peur du changement à l'image du gouverneur : « Le changement m'irrite, j'aime mes habitudes »⁹⁴⁹. L'immobilisme apparaît comme une position absurde au sens premier du terme, refuser la vie et, par extension, mourir, alors que se mouvoir, c'est le contraire, c'est accepter la vie, vivre.

Dans la pensée d'Albert Camus, le personnage absurde par excellence est Sisyphe :

« On a compris déjà que Sisyphe est le héros absurde. Il l'est autant par ses passions que par son tourment. Son mépris des dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible où tout l'être s'emploie à ne rien achever »⁹⁵⁰.

Plus qu'un personnage symbolique, Sisyphe apparaît comme un héros aux yeux d'Albert Camus, dans la mesure où sa capacité à renouveler à l'infini sa punition divine est une réponse à celle-ci, un défi lancé à ces dieux vengeurs qui s'acharnent contre lui. Cette persévérance apparaît dès lors comme une victoire de la vie sur l'absurde. Sisyphe est un modèle, un exemple à suivre : supporter,

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁹⁴⁶ Albert Camus, *Caligula*, Acte I, Scène X.

⁹⁴⁷ Albert Camus, *L'État de siège*, Editions Gallimard, 1998, 221 pages.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 55 – 56.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁵⁰ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 164.

voire faire fi de cette absurdité, des difficultés de la vie et continuer à la vivre pleinement, telles sont les attitudes à avoir. Cette attitude face à la vie, aussi difficile soit elle, nous rappelle le personnage de Job qui, comme nous avons pu le voir, revêt une certaine importance dans la littérature kattannienne et que l'on retrouve chez les personnages d'Ezra dans *La Fortune du passager* et de Julia dans *Le Long retour* ; malgré l'absurdité de la vie, au sens camusien du terme, les deux personnages continuent de vivre sans être (r)attaché à un passé douloureux, une blessure qui les empêcherait d'avancer...

Dans la pensée camusienne, la recherche constante de réponse aux questionnements apparaît comme une action négative pour l'homme, car absurde du fait de son « illogisme » et aussi parce qu'elle est *de facto* une perte de temps qui torturera plus qu'elle ne consolera l'individu : « Commencer à penser, c'est commencer d'être miné »⁹⁵¹. Le personnage de Pierre-Nathan dans *La Célébration* illustre cette affirmation d'Albert Camus ; dès l'instant où il a commencé à s'interroger sur son identité, sur ses origines, et par extension, rechercher un sens à sa vie, celle-ci a changé, elle a complètement été chamboulée. Comme nous avons pu le mentionner précédemment, avant cette remise en question identitaire, Pierre-Nathan menait une vie certes monotone, mais paisible. Pas la moindre ombre au tableau. Mais aussitôt que débuta sa quête de sens identitaire, s'en est suivi une série de désillusions et d'événements douloureux (adultère, divorce, départ pour l'ailleurs). C'est véritablement à partir du moment où il sera en paix avec lui-même, qu'il cessera de chercher un sens à son existence, que Pierre-Nathan cessera d'être un personnage absurde au sens camusien du terme et qu'il profitera de la vie. On retrouve dans l'univers kattannien des personnages qui passeront par le même cheminement psychologique, émotionnel et qui arriveront à la même conclusion ; Didier et Ilona dans *Le Réveil des distraits*, ou encore la patiente dans la nouvelle *L'Opération*, en prenant conscience de l'inévitabilité de la mort, cessent de s'interroger sur les choix à prendre avec pour épée de Damoclès les conséquences qui en découlent ou sur un lendemain incertain et non-maitrisable. Ils cessent de s'accrocher à un passé qu'ils regrettent, et décident de vivre leur vie en tant que jouisseurs, cherchant à sauver ce qui peut l'être. Toutes ces interrogations négatives sur nos origines (Pierre-Nathan), sur nos actes passés (la patiente) ou bien sur ceux qui nous permettront d'être heureux dans le futur (Didier et Ilona) tendent à montrer que pour accéder à ce sentiment de liberté, lui-même source de bonheur, l'individu doit se détacher d'un passé qui n'est plus, et surtout, d'un avenir qui a pour caractéristique principale l'incertitude : « L'absurde m'éclaire sur ce point : il n'y a pas de lendemain. Voici désormais la raison de ma liberté profonde »⁹⁵². Ce détachement temporel nécessaire dans la pensée absurde donne dès lors à l'instant présent un caractère central dans la pensée camusienne, l'auteur invitant l'homme à en faire sa priorité. Albert Camus refuse l'atermoiement de l'individu sur des actes passés, la nostalgie n'a pas sa place dans la pensée absurde dans la mesure où elle représente un frein dans le fait de savourer la vie. Aussitôt, la pensée absurde prend des allures de *carpe diem* vers lequel chacun doit tendre. Cet aspect libérateur du présent et de cet esprit *carpe diem* n'est pas sans rappeler la position de Naïm Kattan sur le temps présent (voir *supra*, ch. 3) ; même si le temps passé revêt une certaine importance pour l'écrivain de Montréal, surtout dès lors que l'on aborde la notion d'identité, il est, et demeure, irrémédiablement un auteur du présent, de l'instantanéité qui « donne au vécu un goût, enlève l'amertume de l'angoisse devant l'éphémère, affronte la mort »⁹⁵³. Et qui mieux que le personnage de Farida pour illustrer dans la littérature kattannienne cet amour de la vie, ce

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁵² *Ibid.*, p. 84.

⁹⁵³ Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 27.

détachement absolu face aux convenances, à la bienséance, aux traditions, symboles du passé. La jeune femme souhaite uniquement jouir de la vie, pleinement, à travers sa passion qu'est la chanson. Et ceci en dépit de la morale qu'elle soit sociale ou religieuse. Ceci ne tend pas non plus à dire que l'absurde est une philosophie libertaire à l'extrême dans le sens où elle n'autorise pas l'homme à faire tout ce qu'il veut, accomplir des actions qui peuvent se faire au détriment des autres sous prétexte que la vie n'a pas de sens. L'objectif de la pensée absurde est surtout de diminuer le sentiment de remords qui peut être lié aux obligations religieuses par exemple, de libérer l'homme, de le pousser à ce *carpe diem* auquel nous venons de faire référence⁹⁵⁴.

Autre point qui tend à montrer cette influence camusienne sur la littérature de Naïm Kattan et qui donne un côté absurde aux ouvrages de l'auteur, c'est ce choix qu'il a fait de raconter des histoires d'hommes et de femmes anonymes, s'inspirant des anecdotes qu'il a l'occasion d'entendre, des personnes qu'il rencontre. Comme nous l'avons affirmé précédemment, il n'interfère aucunement dans le récit des tranches de vie qu'il offre à ses lecteurs, les livrant de façon brute, sans émettre de jugement⁹⁵⁵. Or, pour Albert Camus, « Décrire, telle est la dernière ambition d'une pensée absurde. [...] L'explication est vaine, mais la sensation reste »⁹⁵⁶. Naïm Kattan avoue lui-même la primauté du récit dans son travail d'écriture, même quand il s'agit d'essai : « Mon rapport au monde passe par des histoires. Même quand j'écris des essais, ce sont, pour moi, des narrations. Ce ne sont pas des idées abstraites, ce sont des narrations »⁹⁵⁷.

Il y a indéniablement une influence d'Albert Camus dans l'écriture kattanienne, que ce soit dans la volonté de raconter des histoires, ou bien dans ses positions sur certaines notions comme cette idée de jouissance pleine et entière, sans pour autant entrer dans une logique d'excès, et de primauté du présent. Une influence que l'on retrouve aussi chez certains personnages de Naïm Kattan qui sont, sur certains points, des personnages absurdes au sens camusien du terme, à commencer par les personnages émotionnellement déstabilisés. Une fragilisation présente surtout chez les personnes en quête de sens identitaire qui s'explique par la prise de conscience de l'absence de sens de la vie qui détruit leur monde et leurs convictions religieuses ou philosophiques. Le seul sens que l'homme peut donner à sa vie, c'est celui qu'il aura décidé, par ses actes. D'autres personnages se caractérisent aussi par l'absurde dans leurs choix de faire de leur vie une célébration, d'adopter une philosophie épicurienne, ceci malgré parfois les affres que l'existence peut « offrir ». Une telle attitude est aux yeux d'Albert Camus, et d'une certaine mesure Naïm Kattan, la seule à adopter, car elle permet aussi à l'homme de se libérer du poids des idéologies et des religions qui ne peuvent expliquer l'inexplicable. Un tel choix prend l'apparence d'une révolte qui est ce vers quoi doit tendre l'homme. A l'image de Sisyphe chez Camus ou Job chez Kattan, il ne faut jamais renoncer face à la vie.

⁹⁵⁴ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 96.

⁹⁵⁵ Voir dans *L'écrivain du présent et de la vie* dans le chapitre 3.

⁹⁵⁶ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 131.

⁹⁵⁷ Simone Douek, *op. cit.*, p. 73.

b) La révolte et le rapport à l'Autre dans l'œuvre d'André Malraux.

A l'image de l'écrivain de Montréal, Albert Camus admira énormément André Malraux, le considérant comme étant le « maître de sa jeunesse ». Les deux hommes se rencontrèrent, eux aussi, en 1940, et de cette rencontre naquit une estime réciproque. Une correspondance débuta par la suite entre les deux intellectuels français à partir de 1941. L'influence d'André Malraux sur le jeune journaliste et écrivain, encore peu connu à cette époque, et les conseils qu'il lui prodigua sont indéniables⁹⁵⁸. André Malraux aimait le travail du jeune homme, et il l'aida dans le lancement de sa carrière, notamment pour la publication du roman *L'Étranger*⁹⁵⁹. Cette proximité et cette amitié semblent expliquer pourquoi on retrouve des similitudes thématiques dans les deux œuvres, et, par extension, pourquoi l'œuvre des deux intellectuels trouvent grâce aux yeux de Naïm Kattan.

Même si l'évocation du concept de l'absurde en littérature nous ramène de façon quasi-immanquable à Albert Camus, on peut cependant affirmer, après avoir analysé les ouvrages d'André Malraux, que ceux-ci sont aussi fortement teintés de cet absurde au sens camusien du terme. L'auteur du *Mythe de Sisyphe* le reconnaîtra d'ailleurs dans ses correspondances avec son « mentor » dans une lettre datant du 15 novembre 1941 : « La psychologie absurde a connu quelques-unes de ses meilleures réussites avec vos personnages. [...] Lawrence se trouvait chez lui dans *La Condition humaine*. Sur ce terrain non plus, je n'oublie pas ce que je vous dois »⁹⁶⁰. L'absurdité de la vie telle que l'entendra plus tard Albert Camus est évoquée assez tôt dans l'œuvre d'André Malraux, notamment à travers la voix du personnage de Garine dans le roman *Les Conquérants*⁹⁶¹ paru en 1928 : « Je ne tiens pas la société pour mauvaise, pour susceptible d'être améliorée ; je la tiens pour absurde. C'est bien autre chose »⁹⁶². Ce même Garine se positionne en opposant à cette absurdité, comme le préconisera d'ailleurs ultérieurement Albert Camus dans son essai *L'Homme révolté* : « On peut vivre en acceptant l'absurde, on ne peut vivre dans l'absurde »⁹⁶³. Le révolutionnaire n'est pas le seul personnage dans l'univers d'André Malraux qui, par son discours, fait écho à la pensée camusienne ; Perken, dans *La Voie royale*⁹⁶⁴, représente également avant l'heure le personnage absurde camusien par sa prise de conscience de la finalité de l'homme qui prouve le non-sens de la vie : « La mort est là, comprenez-vous, comme ... comme l'irréfutable preuve de l'absurdité de la vie ... »⁹⁶⁵. Perken, comme le formulera Albert Camus,

⁹⁵⁸ La correspondance entre les deux écrivains a été publiée par les Editions Gallimard : *Correspondance (1941-1959) et autres textes*, 13 octobre 2016, Editions Gallimard, 160 pages.

⁹⁵⁹ Albert Camus, *L'Histoire d'un vrai livre : l'Étranger d'Albert Camus*, 1^{er} février 1991, Editions Imec – Institut Mémoires, 44 pages.

⁹⁶⁰ Citation mentionnée dans l'article de Françoise Theillou *Malraux et Camus* paru dans la revue littéraire et électronique www.malraux.org en mai 2018. L'auteur de l'article en question affirme qu'Albert Camus « laisse entendre que, pour lui, *L'Étranger* n'est ni plus ni moins qu'un récit sur le tragique de l'humaine condition », et d'ajouter que, chez les deux auteurs, on retrouve la « même allergie au dogmatisme et [le] même rejet de l'inféodation de l'art au politique ».

Dans son ouvrage intitulé *Albert Camus soleil et ombre. Une biographie intellectuelle* (1987), Roger Grenier abonde dans le sens de Françoise Theillou en soulignant lui aussi le fait que Camus lui-même avait reconnu l'absurde présent dans l'œuvre d'André Malraux en affirmant que « Camus a été sans doute plus sensible à l'absurde chez Malraux [...] qu'à la révolte ou à ses déviations ».

⁹⁶¹ André Malraux, *Les Conquérants*, 1928, Éditions Bernard Grasset, 261 pages.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 66.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 222.

⁹⁶⁴ André Malraux, *La Voie royale*, 1992, Librairie Générale Française, 223 pages.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 127.

rejette le suicide et le recours à la religion : « Le suicide ne m'intéresse pas. [...] Celui qui se tue court après une image qu'il s'est formée de lui-même : on ne se tue jamais que pour *exister*. Je n'aime pas qu'on soit dupe de Dieu »⁹⁶⁶. Et c'est encore ce même Perken qui, face à « l'absence de finalité donnée à la vie » préconise l'action, et, par extension, la révolte⁹⁶⁷. Cette révolte et cet appel à l'action sont, sans conteste, des éléments importants dans la pensée d'André Malraux. On peut même aller jusqu'à dire qu'ils revêtent un caractère essentiel, primordial pour l'auteur comme en témoigne la position du personnage de Claude dans *La Voie royale* qui invite à une vie d'action : « Agir au lieu de rêver »⁹⁶⁸.

I) L'univers malrussien – un monde d'action et de révolte.

L'importance de l'action chez André Malraux, à l'image de ce que l'on retrouvera plus volontiers plus tard chez le jeune Albert Camus sous le terme de révolte, s'explique tout d'abord par le fait qu'elle joue un rôle libérateur pour l'homme. Une libération par rapport à une société considérée par les deux auteurs comme absurde par son fonctionnement, ses modes de pensées, ses logiques ; l'homme est enfermé dans un système qui ne prend en considération ni l'homme, ni son bonheur, mais qui au contraire se privilégie au détriment de l'être humain. Voire qui l'exploite. Malgré l'existence d'un tel système, aussi absurde soit-il, l'homme moderne demeure dans l'inaction, dans une soumission complète à cette société et à sa logique. D'où cet appel au réveil, qui est la première étape de la révolte⁹⁶⁹, et à l'action. Un appel à la révolte contre le/ce système que l'on retrouve dans l'œuvre d'André Malraux, en particulier contre les injustices faites à l'encontre de l'être humain. L'utilisation d'événements historiques – la guerre d'Espagne et la lutte contre le fascisme (*L'Espoir*⁹⁷⁰), ou encore la montée en puissance du communisme en Chine qui s'accompagne d'un rejet de l'exploitation capitaliste et surtout de la domination occidentale colonialiste qui exploite les populations autochtones dans la région (*La Voie royale*, *Les Conquistadors* et *La Condition humaine*⁹⁷¹) – confirme cet esprit rebelle chez l'auteur et cet appel à lutter contre les injustices. Cette prise de position, en plus de l'utilisation de ces contextes historiques, peut se comprendre au regard de la vie de l'auteur, de ses choix idéologiques, mais aussi de son action sur le terrain ; à l'âge de 22 ans, le jeune Malraux entreprend une expédition au Cambodge en vue de ramener des bas-reliefs khmers. De cette expédition, qui débouchera entre autres sur une arrestation et une condamnation de prison pour tentative de pillage d'antiquités, naît une prise de conscience de la corruption du monde colonial et la misère des autochtones indochinois. C'est dès lors le début d'un engagement politique en Indochine contre l'impérialisme colonialiste (il côtoie par exemple des militants favorables à l'indépendance du Vietnam). S'il n'adhère pas au parti communiste, André Malraux voit néanmoins dans ce mouvement la seule possibilité de lutter efficacement contre l'idéologie et le système colonialiste, mais également contre le fascisme qui prend son essor en Europe dans les années 30. Lors du déclenchement de la guerre civile espagnole en 1936, il passe des mots aux actes : il propose au gouvernement espagnol d'organiser l'aviation républicaine – alors inexistante – et fonde l'escadrille *España* dont il devient

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p.58

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁶⁹ Pascal Sabourin, *Le Révolté chez André Malraux romancier*, 1963, thèse, p. 3.

⁹⁷⁰ André Malraux, *L'Espoir*, 1937, Éditions Gallimard, 504 pages.

⁹⁷¹ André Malraux, *La Condition humaine*, 1946, Éditions Gallimard, 284 pages.

le colonel. Cette escadrille permettra à plusieurs reprises de stopper la progression des troupes franquistes soutenues par les régimes totalitaires.

L'homme doit donc être prêt à se battre pour se libérer, pour se libérer de sa condition absurde. Mais l'intérêt d'une révolte ne se trouve pas uniquement dans cet acte libérateur ; chez André Malraux, l'action permet également à l'homme de prendre conscience de lui-même comme l'affirme Jean-Claude Larrat dans son essai sur l'écrivain français⁹⁷² : « on ne prendra jamais conscience de sa grandeur en s'analysant soi-même, ou en se perdant dans ses propres rêves, mais en agissant »⁹⁷³. Plus qu'une porte d'accès à la connaissance de soi, l'action est également un moyen de connaître l'Autre : « En plus d'être un moyen de renverser un état inacceptable, l'action est encore un moyen de se connaître soi-même et surtout de connaître autrui »⁹⁷⁴. Cet Autre occupe une place importante dans la pensée de l'auteur de *La Condition humaine* comme nous le verrons par la suite en abordant la thématique de la fraternité. Connaissance de soi, connaissance d'Autrui, l'action permet aussi à l'homme de se réaliser comme le confirme de son côté Pascal Sabourin : « Un des thèmes principaux des *Noyers de l'Altenburg* était que l'homme pouvait se définir uniquement par ce qu'il faisait »⁹⁷⁵. Même s'il est vrai que l'action semble permettre d'accéder à la connaissance et à la réalisation de soi dans la pensée malrussienne, elle n'est cependant pas non plus un facteur décisif dans cette démarche comme André Malraux le fait dire au vieil Alvear : « L'homme n'engage dans une action qu'une part limitée de lui-même... »⁹⁷⁶. L'homme ne pourrait donc pas être défini par son action seule ... mais elle y contribue fortement.

Une fois la première étape de la révolte (la prise de conscience) franchie, l'homme doit donc s'engager à passer à l'action pour mettre un terme à un système inhumain ... *a minima*, pour bénéficier des vertus que celle-ci peut lui procurer. Mais parfois, le passage entre ces deux étapes n'est pas direct. Il peut en effet être marqué par une phase transitoire : le départ pour l'ailleurs. L'injustice, l'absurde ne se trouvent pas nécessairement à l'endroit même où se trouve l'individu qui a pris conscience de la réalité du monde au sens malrussien ou camusien. Tout comme le lieu où se situe ce même individu qui veut passer à l'action peut s'avérer être trop dangereux à l'instant « T ». Une situation qui l'oblige donc au départ, à l'exil pour sa survie, mais aussi pour la survie et la réalisation de sa révolte. Ce départ pour l'ailleurs peut ainsi être tout autant voulu que forcé, mais dans les deux cas, nécessaire. L'importance de cette phase de transition entre la prise de conscience et le passage à l'acte tend à expliquer pourquoi la thématique du voyage est relativement bien présente dans l'univers malrussien. Dans l'univers d'André Malraux, on constate la présence d'un nombre non-négligeable de personnages qui ont décidé, pour diverses raisons, de prendre la route, de quitter l'Europe, la France pour un ailleurs souvent très lointain. Parmi ces voyageurs, on peut distinguer trois catégories :

- Les colons.
- Les aventuriers.
- Les révolutionnaires ou les combattants idéologiques (souvent communistes, procommunistes ou anarchistes).

⁹⁷² Jean-Claude Larrat, *André Malraux*, Paris, Librairie générale française, 2001, 234 pages.

⁹⁷³ *Ibid.* p. 91.

⁹⁷⁴ Pascal Sabourin, *op. cit.*, p. 90.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁷⁶ André Malraux, *L'Espoir*, p. 322.

Le premier type de personnages n'est pas décrit de façon très positive dans trois des ouvrages que nous avons cités précédemment et qui constitue une grande partie de la partie asiatique de l'œuvre d'André Malraux (*La Voie royale*, *Les Conquérants* et *La Condition humaine*) ; ils sont partis de leur pays d'origine pour rejoindre l'Asie en jouant sur leur statut de colon afin de jouir de ce que cette région du monde pouvait leur offrir (pouvoir, argent, sexe). Ceci, comme nous avons pu l'évoquer, au détriment des populations autochtones. Pour ce qui est des deux autres catégories de personnages, la description qu'en donne l'auteur est plus flatteuse.

Par définition et étymologiquement parlant, l'aventurier malrussien est indéniablement au-dessus des colons en termes de « courage » dans la mesure où il existe une part plus grande d'incertitude, d'inconnu, de dangers dans la vie qu'il décide de mener. Ce qui explique que le succès ne lui soit pas assuré⁹⁷⁷. Contrairement au colon, il ne joue pas de son statut de citoyen d'une puissance étrangère dominante pour s'assurer de quelconques avantages qui lui permettraient de vivre plus aisément dans tous les sens du terme. Certes, on peut être tenté de considérer le personnage de l'aventurier comme un lâche dans le sens où il fuit d'une certaine façon son pays d'origine, refusant de faire face à ses responsabilités. C'est le cas de Perken, dans *La Voie Royale*, qui, comme nous l'avons déjà affirmé, est en opposition avec la société occidentale. Ne s'y sentant plus à sa place, il quitte tout pour partir en Asie. Mais il s'agit cependant pour ce dernier, non pas d'une fuite, mais plutôt d'un refus de « soumission »⁹⁷⁸, voire d'un mode de vie qui permet à l'homme de jouir du moment, d'être heureux ... à condition d'avoir le courage d'aller le chercher : « Ce qu'ils appellent l'aventure, pensait-il, n'est pas une fuite, c'est une chasse : l'ordre du monde ne se détruit pas au bénéfice du hasard, mais de la volonté d'en profiter »⁹⁷⁹.

Pour ce qui est des révolutionnaires ou des combattants idéologiques, au vu de ce que nous avons dit précédemment sur les positions idéologiques de l'auteur, il apparaît évident qu'ils bénéficient d'un statut particulier, qu'ils sont mis en valeur : leur départ n'est, en aucun cas, motivé par des intérêts ou des convenances personnels, mais uniquement par la défense d'un idéal auquel ils croient. Cet idéal pour lequel ils peuvent aller jusqu'au sacrifice ultime, celui de donner leur propre vie (Katow et Hemmerich dans *La Condition humaine*, Garine dans *Les Conquérants*). Même si le choix de prendre les armes peut les pousser à se déshumaniser parfois, à être sans pitié contre leurs ennemis comme le personnage de Garine qui n'hésite pas à tuer de sang-froid certains prisonniers qui refusent de parler, c'est aussi parce que ces mêmes ennemis sont tout autant cruels, voire pires. Le massacre de la famille d'Hemmerlich, victimes innocentes car partie non-prenante du combat, ou encore les prisonniers communistes brûlés vifs témoignent de la barbarie contre laquelle combattent les personnages d'André Malraux ... quitte à en perdre la vie.

Cette approche de l'action et du départ présente dans la pensée malrussienne n'est pas sans nous rappeler le traitement de la thématique de l'exil chez Naïm Kattan⁹⁸⁰ ; tout d'abord, pour les deux hommes, l'exil ne doit pas être considéré comme un événement négatif ou bien une forme de fuite face à une réalité difficile. Au contraire, pour les deux intellectuels, le départ/l'exil est un événement positif qui grandit l'homme, que ce soit par ce courage nécessaire et l'objectif de ce départ chez Malraux, ou bien du fait de l'apport bénéfique qu'il apporte chez Naïm Kattan

⁹⁷⁷ Aventure : mot dérivé du latin vulgaire *adventura* qui signifie « ce qui doit arriver ».

⁹⁷⁸ André Malraux, *La Voie royale*, p. 58.

⁹⁷⁹ *Ibid.*

⁹⁸⁰ Voir dans le chapitre 4 intitulé *La question de l'identité et la notion d'exil chez Naïm Kattan*.

(enrichissement personnel, accès à un bonheur et/ou une sérénité perdue). De plus, même si le but du départ n'est pas identique pour les deux hommes, il n'en reste pas moins que celui-ci se révèle être parfois plus que nécessaire pour l'homme en vue de lutter contre ce qui l'empêche d'avancer, d'être heureux. Autre similitude dans le traitement de cette notion de départ/d'exil par les deux écrivains, c'est cette idée que le mouvement est synonyme de vie ; nous avons pu voir que chez Naïm Kattan l'immobilisme peut être synonyme d'enfermement, voire de mort et qu'il faille se défaire de cette « culture de garnison ». Même si l'action au sens malrussien du terme peut conduire à la mort pour la défense d'un idéal, on peut néanmoins affirmer que le mouvement pour André Malraux permet de se sentir vivant, de sortir de cette soumission face à une société absurde contre laquelle il faut se révolter. Tout ceci nous permet de comprendre pourquoi le voyageur malrussien, tout comme l'exilé chez Naïm Kattan, sont des personnages valorisés par leurs créateurs, et qu'ils occupent une place importante dans les deux œuvres.

Chez André Malraux, c'est par l'action que l'homme pourra se libérer, goûter véritablement au bonheur. Une position que l'on retrouve également par la suite chez Albert Camus comme on peut le voir notamment à travers le personnage de Voinov dans *Les Justes*⁹⁸¹ : « J'ai compris qu'il ne suffisait pas de dénoncer l'injustice. Il fallait donner sa vie pour la combattre. Maintenant, je suis heureux »⁹⁸². Cependant, comme nous l'avons affirmé, cette action salvatrice, libératrice, conduisant au bonheur n'est pas nécessairement un acte isolé ; l'homme a parfois besoin d'un Autre pour y parvenir. D'où cette importance donnée par André Malraux dans son univers à l'Homme – on pourrait même aller jusqu'à utiliser le terme de centralité – mais aussi à la notion de fraternité qui découle de ce rapprochement crée par l'action. Cette notion de fraternité n'est pas non plus étrangère dans la pensée kattanienne⁹⁸³, et est sans aucun doute tout aussi importante que chez l'intellectuel français, même si celle-ci est traitée sous un angle différent.

II) La fraternité et la place de l'homme.

Pour Albert Camus, comme précédemment chez André Malraux, la révolte permet à l'être humain de prendre conscience de lui-même. Chez les deux écrivains français, l'action joue donc le même rôle que le *cogito* de René Descartes. Cependant, pour l'auteur du *Mythe de Sisyphe*, l'action n'éveille pas uniquement au « Je », mais aussi au « Nous ». « Je me révolte donc nous sommes », dira-t-il dans *L'Homme révolté*⁹⁸⁴. La révolte, l'action fédèrent, rassemblent. Elles sortent l'Homme de sa solitude pour l'unir à d'Autres dans sa lutte contre l'absurdité de la vie. On peut dès lors comprendre à travers cette citation que la révolte se doit d'être une action collective pour l'intellectuel français. Ou du moins, tendre vers cette collectivité d'hommes. D'ailleurs, la véritable révolte ne relève pas de l'égoïsme, les deux concepts étant, selon lui, incompatibles : « le mouvement de révolte n'est pas, dans son essence, un mouvement égoïste »⁹⁸⁵. Cette idée de fédération humaine dans la révolte est également fortement présente dans la pensée d'André Malraux ; dans la partie précédente, nous avons montré en citant Jean-Claude Larrat que

⁹⁸¹ Albert Camus, *Les Justes*, Éditions Gallimard, 1950, 150 pages.

⁹⁸² *Ibid.*, acte I.

⁹⁸³ Voir dans le chapitre 5 la partie intitulée *L'expérience personnelle de Naïm Kattan avec la dualité masculin/féminin* ou encore dans le chapitre 6 *Universalité et Cosmopolitisme*.

⁹⁸⁴ Albert Camus, *L'Homme révolté*, p. 30.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 24.

dans la pensée malrussienne, la prise de conscience de soi ne peut se faire que par l'action en prenant l'exemple du personnage de Perken. La citation que nous avons utilisée pour illustrer notre propos n'était cependant pas complète, l'auteur ajoutant que la prise de conscience chez l'auteur de *La Condition humaine* passe certes par l'action, mais par une action collective : « on ne prendra jamais conscience de sa grandeur en s'analysant soi-même, ou en se perdant dans ses propres rêves, mais en agissant – **en s'aliénant ? – dans un vaste mouvement collectif** »⁹⁸⁶. Et c'est bien cette action dans un mouvement collectif que l'on retrouve dans les écrits de l'intellectuel et homme politique français, notamment dans des romans comme *La Condition humaine*, *Les Conquérants*, ou encore dans *L'Espoir*. Dans ces trois ouvrages, des hommes d'horizons divers s'unissent en vue de lutter contre un ennemi commun, au nom d'un certain idéal, et de cette union dans le combat naît une solidarité, voire une fraternité qui dépasse justement les différences qui les caractérisent originellement. Selon Naïm Kattan, qui a lui aussi analysé l'œuvre de son maître à penser dans l'un des chapitres de son essai *La Réconciliation à la rencontre de l'autre*, chapitre qu'il a intitulé « La fraternité », cette solidarité-fraternité ne peut naître uniquement de l'action :

« A mesure que l'action avance, le sens de la fraternité se précise. Il touche l'individu dans son besoin d'un lien avec l'autre. Ce lien fait abstraction de l'autre comme entité, différence. Une solidarité d'hommes, pris dans l'action, qui oublie les frontières et les limites. La société est là pourtant et l'Histoire demeure. Société où il y a des maîtres et des esclaves, des maîtres et des serviteurs. Et voilà que la fraternité élimine les hiérarchies »⁹⁸⁷.

« L'union fait la force », c'est ainsi que l'on pourrait résumer l'idée de solidarité dans la pensée malrussienne. Mais plus que cette association d'intérêt décrite positivement dans les différents écrits d'André Malraux, c'est bien cette idée de fraternité rassembleuse, transcendant les différences au nom de l'être humain et de son bien-être, qui est sublimée dans la pensée de l'auteur. L'homme de lettres français rejette l'individualisme, le considérant comme un concept négatif au sens où il traduit plus volontiers un certain narcissisme qui ne grandit pas l'homme⁹⁸⁸. Même si ce dernier affirma par la voix du personnage de Garcia dans *L'Espoir* que les hommes doivent résoudre leurs propres problèmes eux-mêmes sans attendre une solution venant d'une révolution⁹⁸⁹, la solidarité entre les hommes, de laquelle découlera cette notion de fraternité, est sans conteste un concept extrêmement fondamental pour lui. Tout ceci n'est pas sans nous rappeler ce que nous avons montré précédemment sur l'importance de ce principe dans la pensée kattaniennne ; pour Naïm Kattan, la fraternité au sens premier du terme est un lien indestructible, que l'on doit protéger et chérir. Et quand bien même ce dernier serait brisé à la suite de tensions familiales, il nous faut tendre vers la réconciliation. Pour rappel, on retrouve cette incitation à conserver, voire réparer si nécessaire, ce lien de la part de l'écrivain de Montréal notamment dans le roman *Le Gardien de mon frère* ; au-delà de cette rivalité entre les deux frères d'une même famille qui est décrite tout au long de cet ouvrage, c'est bien le « respect du sang et de l'esprit de famille » que l'on retrouve en arrière-fond et qui est mis en avant. Cependant, la notion de fraternité dans la pensée kattaniennne ne se résume pas uniquement à des liens de sang dans le sens où la réconciliation prônée par l'auteur dans ses différents ouvrages dépasse largement le cadre familial. Il s'adresse à l'humanité, une

⁹⁸⁶ Jean-Claude Larrat, *op. cit.*, p. 91.

⁹⁸⁷ Naïm Kattan, *La Réconciliation à la rencontre de l'autre*, p. 113.

⁹⁸⁸ Voir notamment la préface de Maurice Rieuneau in *Guerre et révolution dans le roman français de 1919 à 1939*, Editions Slatkine, 2000, 627 pages.

⁹⁸⁹ André Malraux, *L'Espoir*, p. 398.

humanité qu'il cherche à réconcilier comme l'affirme Jean Royer⁹⁹⁰. Même s'il n'y a pas cette notion de révolte physique au sens où peuvent l'entendre André Malraux ou Albert Camus, la fraternité – *a minima* la solidarité – entre des groupes ethniquement, culturellement différents apparaît dans la pensée kattanienne comme une clé de voûte dans l'amélioration de la condition humaine sur de nombreux points. Mais aussi un rempart contre la violence des hommes les uns envers les autres : « La paix, comme la fraternité, est un espoir, un appel, une invocation, la réconciliation ultime dans la crainte d'une nouvelle explosion de la haine et de l'agression, d'un retour à la souveraineté du crime »⁹⁹¹.

Fraternité d'Hommes chez André Malraux ... incontestablement ... mais d'hommes uniquement. A l'image de l'univers kattanien, le monde d'André Malraux est très majoritairement masculin. Les personnages féminins y sont rares, et sont surtout présentes dans la première partie de l'œuvre de Malraux qui correspond à la partie « asiatique ». En plus d'être peu nombreuses, force est de constater que les femmes jouent essentiellement des rôles secondaires, exception faite pour les personnages de May et de Valérie dans *La Condition humaine*. Pour ces dernières, comme l'analyse Normand Houde⁹⁹², elles ne sont pas des femmes ordinaires dans le sens où elles sont les copies conformes de personnages masculins importants de l'intrigue (May pour Kyo et Valérie pour Ferral). Mais hormis ces deux personnages, en plus d'être secondaires, elles sont très souvent vénales ou entièrement soumises au plaisir des hommes comme en témoigne le rapport du personnage de Rebecchi dans *Les Conquérants* avec les personnages féminins de son entourage proche :

« Il vivait entouré de petites filles qu'il avait recueillies, servantes dont le principal travail était d'écouter des histoires, et que surveillait avec soin son épouse chinoise qui n'ignorait pas qu'il eût été curieux de tenter avec elles quelques expériences. Hanté par un érotisme de colonial, il ne quittait *Les Clavicules de Salomon*⁹⁹³ que pour lire ou relire *Le Règne du fouet, Esclave*, ou quelque autre livre français du même genre »⁹⁹⁴.

Ceci nous pousse à affirmer qu'elles n'existent pas pour elles-mêmes, qu'elles ne sont que des « objets », des instruments susceptibles d'assouvir certains désirs interdits. Les relations hommes/femmes en tant que couple sont par conséquent elles aussi quasi-absentes de l'univers malrussien, et sont dès lors plus du ressort de l'érotisme. Le seul véritable couple existant dans cette période asiatique d'André Malraux est celui que forment Kyo et May. L'absence de présence féminine, de véritables relations hommes/femmes s'explique par l'importance de l'action, et en particulier l'action révolutionnaire, dans la pensée de l'auteur ; l'idée et l'idéal sont plus importants que tout, « et même que la beauté d'un corps »⁹⁹⁵. Selon André Malraux, c'est essentiellement dans l'action (politique) que l'homme peut parvenir à se libérer, et, dès lors, tout le reste devient

⁹⁹⁰ Voir la note 712.

⁹⁹¹ Naïm Kattan, *La Réconciliation, à la rencontre de l'autre*, p. 77.

⁹⁹² Nordman Houde, *Malraux et l'érotisme* (thèse), Université Mc Gill, Montréal, mars 1972, 85 pages.

⁹⁹³ *Les Clavicules de Salomon* : grimoires de magie attribués au Roi Salomon à partir de 1310. Il existe 113 manuscrits portant le titre de Clavicula Salomonis (ou un titre dérivé) datant de différentes périodes, et rédigés dans différentes langues. D'où le fait que les textes de ces manuscrits divergent de façon considérable. Ces manuscrits contiennent des formules de magie pour conjurer les « anges des ténèbres », et des rituels pour punir ses ennemis, se rendre invisible ou encore ... provoquer l'amour.

⁹⁹⁴ André Malraux, *Les Conquérants*, p. 35.

⁹⁹⁵ André Malraux, *L'Amant de Lady Chatterley*, p. 2.

accessoire et/ou une entrave dans la réalisation de celle-ci. Même si l'érotisme est important, il se doit d'être « relégué au second plan et confié à une certaine catégorie d'individus »⁹⁹⁶. Mais dans tous les cas, comme l'affirme Manuel dans *L'Espoir*, la guerre, la révolte ne laissent pas de place à l'amour ou au sexe, « la guerre rend chaste »⁹⁹⁷. La femme peut même apparaître comme un fardeau, ou, comme nous venons de le dire, une entrave dans la réalisation de l'action qui doit primer, comme l'affirme Ferral dans *La Condition humaine* :

« Mais l'homme peut et doit nier la femme : l'acte, l'acte seul justifie la vie [...] Un homme est la somme de ses actes, de ce qu'il a fait, de ce qu'il peut faire. Rien autre. Je ne suis pas ce que telle rencontre d'une femme ou d'un homme modèle de ma vie ; je suis mes routes, mes ... »⁹⁹⁸.

Un autre exemple de cet obstacle que constituent les relations amoureuses hommes/femmes dans le bon déroulement de la mission que se sont fixés les révoltés malrussiens, c'est le cas de Hemmerlich dans *La Condition humaine* ; ce dernier n'arrivera à se libérer véritablement et à s'impliquer entièrement dans l'action révolutionnaire qu'après avoir perdu son épouse et son enfant dans une explosion. Cette position par rapport à la femme dans l'œuvre d'André Malraux peut s'expliquer par la place qu'elle occupe en ce début de siècle, époque où les femmes n'ont pas encore obtenu l'émancipation, ou qu'elles ne jouent pas de rôles essentiels à l'extérieur de leur espace privé. Pour citer Normand Houde, « Les Rosa Luxembourg ne sont pas légion »⁹⁹⁹. L'action et le monde violent dans lequel les personnages malrussiens sont plongés nécessitent une force et une froideur qui ne permettent pas de laisser une quelconque place aux sentiments.

On remarque aussi que dans les ouvrages d'André Malraux la sexualité et l'amour n'apportent pas, exception faite pour le couple Kyo/May, de réconfort aux personnages dans le monde violent dans lequel ils ont décidé, volontairement ou non, de vivre ; comme le fait remarquer Normand Houde, les personnages qui ont une sexualité débridée sont tous des Européens qui ont pris la route de l'Extrême-Orient en revêtant un habit d'aventurier en vue de « chercher un remède à l'angoisse de leur solitude »¹⁰⁰⁰. Quasiment tous les personnages européens sont caractérisés par un profond déséquilibre que le sexe n'arrive pas à combler. Un constat qui nous ramène à l'approche kattanienne quant à l'amour et aux passions ; pour l'auteur du *Réel et du théâtral*, ces deux recours habituels chez les personnes émotionnellement déstabilisées apparaissent bien plus souvent comme des échappatoires qui ne permettent pas véritablement à l'homme de résoudre ses problèmes, de s'en libérer, d'être heureux.

Dans un ouvrage consacré à la vie d'André Malraux¹⁰⁰¹, Gaëtan Picon affirme que l'œuvre de l'écrivain français est « une somme de ses souvenirs et de ses rencontres », et que ce dernier n'avait « cessé d'écrire ses Mémoires »¹⁰⁰². Naïm Kattan, est lui aussi, comme nous l'avons affirmé, l'écrivain du réel, l'écrivain de la vie. Mais ce qui relie l'écrivain irako-canadien à son maître à penser ne s'arrête pas à cette propension à écrire la vie, que ce soit la sienne ou bien celle des autres. On constate à travers l'analyse que nous venons de faire de l'univers et de la pensée

⁹⁹⁶ Nordman Houde, *op. cit.*

⁹⁹⁷ André Malraux, *L'Espoir*, p. 493.

⁹⁹⁸ André Malraux, *La Condition humaine*, p. 193 - 194.

⁹⁹⁹ Nordman Houde, *op. cit.*

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰⁰¹ Gaëtan Picon, *Malraux par lui-même*, Edition du Seuil, 1970, 179 pages.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 13 - 14.

d'André Malraux, dont certains éléments se retrouveront par la suite dans la littérature camusienne, des similitudes thématiques entre les deux hommes de lettres, des concordances de points de vue. A commencer par cette idée de départ, d'errance et cette incitation à l'action qui peuvent parfois être liées l'une à l'autre ; André Malraux considérait la civilisation occidentale comme étant « sans but spirituel », une absence de spiritualité qui pourrait peut-être expliquer l'absurdité de la vie (?), mais surtout, qui poussait à l'action¹⁰⁰³ ... et souvent au départ comme l'explique Jérôme Fonteneau dans son ouvrage *Les Figures de l'aventurier dans La Voie royale d'André Malraux*¹⁰⁰⁴ ; au sortir de la Première Guerre mondiale, la France était un pays mis à mal et traumatisé. Seul l'exotisme apparaissait pour beaucoup, dont André Malraux, comme une échappatoire à cet Occident malheureux. A cela s'ajouta l'émergence et le développement d'un courant politique, philosophique qui (re)plaçait l'Homme au centre des priorités, des préoccupations : le communisme. Ce mouvement trouva grâce aux yeux du jeune Malraux, car il s'opposait ouvertement au système en place qu'il rejetait, et surtout parce qu'il défendait l'être humain. On peut comprendre dès lors que l'auteur de la *Condition humaine* apparaisse comme un modèle pour Naïm Kattan ; l'homme de lettres irako-canadien aspirait dès son plus jeune âge à prendre en main sa vie et sortir de la voie toute tracée par sa famille, mais aussi par sa condition de Juif dans un pays à dominante arabo-musulmane, quitte à partir pour un ailleurs qui ne cessait de l'appeler. Et tout comme son mentor, sa seule aspiration était de défendre la veuve et l'orphelin. Trop jeune pour passer à l'action au sens propre, c'est avec sa plume qu'il voulait le faire. Ce qu'il fit ensuite tout au long de sa vie. Tout comme le fit avant lui André Malraux, Naïm Kattan plaça – et place encore aujourd'hui – l'homme au centre de ses écrits en abordant de nombreuses thématiques, et notamment celle de l'exil qu'il connaît personnellement. Thématique qui est incontestablement au centre de sa pensée.

L'autre caractéristique commune aux deux auteurs est sans conteste cette dominante masculine dans leurs œuvres respectives. La femme est certes présente – un peu plus chez Naïm Kattan que chez André Malraux – mais on ne peut dire qu'elle ait souvent le premier rôle voire le « beau rôle ». Ce qui n'implique pas pour autant un irrespect de la part des deux hommes étant donné l'importance qu'ils donnent à l'Homme, à l'être humain en général. Cette quasi-absence de personnages féminins et/ou l'image parfois dépréciative qui ressort des deux œuvres s'expliquent aussi du fait que l'amour n'apparaisse pas pour les deux intellectuels comme une solution à la libération de l'homme, un moyen d'accéder au bonheur et à la plénitude. Pis, il peut l'entraver dans sa quête et/ou dans sa mission. Le seul sentiment « acceptable » est le sentiment de fraternité dans la mesure où il semble être le seul qui puisse véritablement réunir les hommes. De cette synergie, dans laquelle les différences disparaissent, naît un mouvement positif et bénéfique pour les participants, voire pour l'humanité.

¹⁰⁰³ André Malraux et l'Orient in *Les Nouvelles Littéraires*, n°198, 31 juillet 1926.

¹⁰⁰⁴ Jérôme Fonteneau, *Les Figures de l'aventurier dans la Voie royale d'André Malraux*, publication sur le site Atavist.

Conclusion générale.

Une vie passée sur les routes. C'est ainsi, tout simplement, que l'on pourrait résumer la vie de Naïm Kattan. Très jeune, il a pris, seul, la route en direction de la France, un pays qu'il ne connaissait qu'à travers la lecture des œuvres de ses plus grands auteurs. Sans jamais véritablement les avoir rencontrés, le jeune homme de Bagdad a rapidement aimé cette terre, ce peuple, mais aussi cet esprit si particulier et si spécifique qui le caractérise des autres nations européennes. Voyage initialement temporaire, ce dernier s'est transformé par la force des choses, mais aussi en raison de l'Histoire qui s'était mise en marche dans ce Moyen-Orient en pleine mutation, en une errance. Errance qui semblait sans issue à travers le vieux continent que le jeune homme explora quasiment de part en part. C'est pour cette raison qu'il prit la décision de partir (à nouveau). Amoureux de la langue de Molière et de la littérature française à un âge relativement jeune, le jeune homme ne pouvait, et ne voulait pas, couper ce profond lien affectif avec la francophonie. Tout naturellement, il prit donc la route vers le Canada pour démarrer une nouvelle étape de sa vie. La patrie de Jacques Cartier lui ouvrit les bras et lui permit de réaliser ses rêves d'écriture et de devenir l'écrivain qu'il est aujourd'hui. Mais comme nous le soulignons précédemment pour introduire cette conclusion, peut-on dire que ceci mit vraiment fin à cette situation d'errance dans laquelle s'était retrouvé malgré lui Naïm Kattan ? Pas véritablement. Au regard de la vie qu'il mena par la suite, et qu'il continue de mener aujourd'hui, le nouvel arrivant n'a eu de cesse de voyager, passant de continent en continent, de ville en ville, allant à la rencontre de l'Autre, cherchant à le découvrir, aussi différent soit-il.

Globe-trotter dans la vie, l'homme l'est aussi dans ses écrits ; au fil des pages et des différents romans ou nouvelles – parfois certains essais – le lecteur voyage aux quatre coins du monde. Même s'il est vrai que la majeure partie de ses ouvrages se déroule au Canada, et plus précisément dans la ville de Montréal, et que les personnages sont en grande partie des citoyens canadiens, « l'exotisme », et par extension, cette notion d'errance et d'exil, n'est jamais très loin. Un exotisme que l'on peut retrouver à travers l'histoire personnelle des personnages, à travers certains noms ou bien encore par cette musicalité linguistique exotique que l'on peut également imaginer en arrière-fond lorsque les personnages principaux se déplacent. Qu'ils soient réels, virtuels ou abstraits, se référant à une expérience personnelle ou une histoire rapportée – parfois imaginée – qu'ils fassent référence à une Histoire ou à des notions culturelles, le voyage, l'errance et l'exil font partie intégrante de la vie et de l'univers littéraire kattanien. Ils en sont, d'une certaine façon, le cœur. Position centrale de cette thématique dans l'œuvre de l'auteur dans la mesure où l'identité, l'autre grande thématique de la pensée kattanienne, et toutes les notions que nous avons abordées au cours de cette thèse découlent, émergent en termes de problématique de ce mouvement plurimillénaire si naturel.

Terre et identité sont fortement, voire intimement liées dans la pensée humaine, l'un n'allant pas sans l'autre. Il semble en effet indéniable, comme nous avons pu le voir, que la terre, l'environnement dans lequel grandit, vit un individu jouent un rôle non-négligeable dans la constitution de l'identité de celui-ci. Les dons offerts par la terre ne cantonnent pas uniquement aux biens matériels ; elle joue certes le rôle de nourricière, mais c'est également une faiseuse d'homme. Ceci explique ce lien si particulier teinté de respect, de reconnaissance, voire parfois d'amour qui unit un individu et la terre qui l'a vu naître et grandir. Une reconnaissance et un amour tels chez certains hommes qui peut aller jusqu'à les pousser au don de leur vie pour la protéger des

éléments extérieurs « dangereux », des personnes du dehors car il n'y a pas, comme dans toute relation amoureuse digne de ce nom, de place pour l'Autre, pour l'Étranger. Or, nous vivons dans une époque où les déplacements de tous types à travers le monde se sont accélérés, en partie sous l'effet de la globalisation, et sont de plus en plus facilités grâce aux progrès techniques et technologiques et/ou stimulés parfois par une volonté politico-économique. Une situation telle que la présence de cet Autre, de cet Étranger est aujourd'hui quasiment inévitable. Il est bel et bien présent physiquement dans un environnement qui n'est pas originellement le sien. En plus d'être un homme du dehors, cet Autre-que-nous, qui ne vient pas nécessairement de l'autre bout du monde, vient « perturber », « menacer » par sa présence l'équilibre culturel en place. Voire l'équilibre identitaire justement de par sa différence qui, elle, peut être à l'antipode de celui des personnes du dedans. D'où les tensions, les crispations identitaires de plus en plus visibles relatives à sa présence, qui se contextualisent aujourd'hui par une montée des partis extrémistes, des politiques de renfermement sur soi-même, voire parfois un rejet violent au sens premier du terme. Derrière ces tensions suscitées se cachent donc chez les autochtones non seulement un sentiment de perte de leur terre, celle à qui ils doivent tout, celle qui les a faits, mais aussi une peur de la minorisation culturelle et identitaire de la majorité par des éléments exogènes. A l'inverse, l'immersion dans un monde extérieur au sien crée tout autant de peur et de tensions chez un individu pour qui l'arrachement à sa terre natale est vécu non seulement comme un traumatisme, mais aussi comme un danger pour la continuité et la survie de son identité. Une situation qui créera un repli sur soi-même et dressera un mur entre individus vivant sur un même territoire. Originel ou non.

Pour Naïm Kattan, cette peur de l'Autre et la possibilité d'une disparition de « Je » dans l'Autre sont des peurs infondées, voire « inutiles », et surtout néfastes en quelque sorte pour l'ensemble de la communauté humaine. L'Autre est une nécessité pour l'homme, pour le « Je ». Une nécessité positive sur de nombreux points à commencer par la (re)découverte de soi. Même si la présence de cet élément exogène va gêner du fait de ce fossé identitaire et culturel qui existe entre « Lui » et « Moi », entre « Lui » et « Nous », c'est justement à travers ce prisme offert par la présence de ce « Tu-du-dehors » que le « Je » pourra réellement se réveiller/s'éveiller, prendre conscience de lui-même. La singularité de ce « Je » sera mise en exergue par ce « Tu » qui le sort(ira) par la même de l'océan d'anonymat dans lequel il était plongé en la seule présence des siens. Autre avantage d'une présence de l'Autre mis en avant dans la pensée de l'auteur irako-canadien, qui découle aussi en partie de cette prise de conscience, ce réveil du « Je », c'est cet enrichissement, voire une amélioration possible de l'être originel. En effet, contrairement aux peurs de l'assimilation ou de la disparition culturelle, identitaire suscitées par la présence de l'Autre – une peur présente tant chez l'accueillant que chez l'accueilli comme nous l'avons souligné – l'échange entre ces deux parties que tout semble opposer, s'il repose sur un respect mutuel et une égalité pleine et entière, ne peut que permettre un enrichissement en termes de connaissances. Parfois même, une possibilité d'amélioration d'un existant antérieur à l'arrivée de cet Autre. Bien évidemment, cet enrichissement et cette amélioration ne peuvent se réaliser que si le « Moi » originel accepte cette présence du « Tu-du-dehors » et ce nouveau regard qu'il porte sur lui. Plus que le « Moi », c'est le « Nous » qui peut au final profiter de cette présence, et offrir à toute une société une possibilité d'amélioration si ce mouvement d'acceptation et de dialogue avec cet Autre se généralise. D'où cette invitation de la part de Naïm Kattan qui invite ses lecteurs à passer outre ce choc, aussi brutal soit-il, de l'arrivée de l'Autre dans leur univers pour se rendre compte que cette confrontation ne doit justement pas être vue sous l'optique d'une confrontation, un envahissement, mais plutôt, comme il le développe tout au long de son œuvre, comme une opportunité.

En optant pour une telle position, l'écrivain irako-canadien ne dénigre, ni ne remet en question cette relation homme-terre si particulière, et par extension, le rapport à ses origines. Il est en effet lui-même particulièrement fier de ses origines, de son passé, du passé de son peuple et par extension du pays d'où il vient. Mais on constate cependant dans la littérature kattanienne une tentative de désacralisation de cette relation. Une position qui trouve ses origines, comme pour bon nombre d'autres positions de l'auteur, dans la pensée juive. Pour Naïm Kattan, la terre n'appartient à personne dans la mesure où elle n'appartient qu'à Dieu. Du fait de notre mortalité, nous ne sommes que des locataires temporaires sur cette terre, ce qui fait de nous tous, d'une certaine façon, des migrants, des passants. La terre n'est pas, et ne peut donc pas être la propriété autoproclamée d'un peuple ou d'une nation en particulier qui s'en attribuerait un droit de possession et de jouissance *ad vitam aeternam*. Cette tentative de désacralisation du lien homme-terre dans la pensée kattanienne tend aussi et surtout à dédramatiser l'aspect fortement négatif de la situation d'exilé, de migrant. On peut, selon l'auteur, vivre en situation d'exil, une situation qui n'est en rien une malédiction divine, une fatalité, synonyme de la fin du/d'un monde. Au contraire, de l'éloignement peut naître du positif pour l'individu, mais aussi pour la/sa communauté, comme l'affirme l'auteur en prenant en exemple les Juifs déportés en Babylonie qui symbolisent doublement cette possibilité de vivre positivement l'exil ; non seulement une partie d'entre eux, malgré l'autorisation qui leur avait été faite de retourner sur la Terre Sainte, décidèrent de rester sur cette terre qu'ils considéraient désormais comme la leur, mais c'est aussi sur cette terre d'exil, séparés de la « source terrestre originelle » que les Juifs de Babylone ont donné à l'ensemble de la communauté juive le Talmud. Ce dernier est aujourd'hui considéré comme un livre essentiel dans la vie religieuse juive, un « trésor »¹⁰⁰⁵.

Potentiellement, l'exil peut donc être une chance, un élément hautement transcendant pour l'homme – pour peu que l'exilé n'accepte précisément pas son sort comme une fatalité. L'exil, et surtout l'exilé peuvent l'être également pour l'humanité ; de « l'exilé-qui-s'accepte », naîtra une culture-identité synthétique, métisse qui aura pour racines les deux cultures en cohabitation chez ce dernier. Une culture-identité additive qui ne supprimera pas l'originel, mais qui le modifiera dans la mesure où l'individu prendra dans son nouvel environnement ce dont il a besoin pour survivre, physiquement et identitairement parlant, le fera sien pour continuer à avancer. Une identité-tierce qui ne sera ni d'ici, ni d'ailleurs, mais des deux à la fois. Cette culture-identité à cheval entre ces deux mondes est une chance pour l'humanité dans la mesure où, par l'intermédiaire de l'exilé, du migrant ou du métis, elle peut permettre un dialogue entre les deux mondes originels, devenir un pont de compréhension et permettra à terme l'abolition des barrières arbitraires dressées par l'homme.

C'est véritablement cette problématique de la crise de l'identité – nationale ou individuelle – et de notre rapport à l'Autre, le tout lié à la question de l'exil et du migrant, qui est au cœur de la pensée kattanienne. Des thématiques que l'auteur aborde dans ses essais, mais qu'il évoque aussi grandement dans ses romans et nouvelles. En particulier la question de l'identité via le prisme du rapport à l'Autre. Dans ses récits fictifs, Naïm Kattan décrit une société occidentale dite « moderne » dont les membres sont caractérisés par un profond mal-être, une certaine tristesse, une grande solitude qui donnent une forte teinte pessimiste à la littérature kattanienne. Une solitude et un mal-être chez les différents personnages qui contrastent avec cette réussite sur le plan matériel, professionnel, relationnel, voire familial ou amoureux qu'ils font prévaloir à qui veut l'entendre. Ils représentent pour l'auteur cette société qui est au bord de l'explosion. Ou plus exactement de

¹⁰⁰⁵ Kattan Naïm, *Idoles et images*, p. 70 – 71.

l'implosion dans la mesure où le problème ne vient pas de l'extérieur, mais plutôt de l'intérieur. Nul besoin d'un étranger, d'un migrant ou d'un exilé pour froisser notre « Moi », et nous pousser à nous recroqueviller sur nous-mêmes. Un parent, un ami ou un collègue de travail peut tout autant créer ce même sentiment d'irritabilité, de mal-être au niveau de notre « Je ». Pour Naïm Kattan, les hommes et les femmes se font face, vivent ensemble, se parlent, mais en réalité, ils ne se comprennent pas/plus. Nous sommes entrés dans une société qui, malgré le développement des moyens de communication et des réseaux sociaux, n'arrive plus à communiquer. Les mots et la parole, qui distinguent l'homme du reste de la création animale et qui font partie des principaux éléments distinctifs en termes d'identité chez l'homme, sont vides et/ou vidés de leur sens. Au mieux, ils sont aseptisés. Une aseptisation des mots qui permet d'en atténuer la réalité et éviter ainsi pour les uns et les autres le choc d'une vérité douloureuse, difficile à supporter. Car c'est là que se trouve une partie du problème : selon l'auteur, nous sommes dans une société du paraître, une société du masque où tout n'est/ne doit être que façade, et pour y (sur)vivre, chacun se doit de rentrer dans cette logique, porter un masque sous peine de se retrouver exclu du groupe. Une société qui pourrait avoir pour devise : « Cachez-moi ce « Je » que je ne saurais voir ! ». Certes, le masque peut avoir son utilité, peut être nécessaire en assurant dans certains cas une protection de l'individu et surtout de son « Moi » quand celui-ci se retrouve dans un environnement hostile. Mais dès lors que ce dernier prend une importance telle qu'il en vient à supplanter le « Moi véritable », que ce dernier étouffe voire s'efface sous le poids des mensonges et des tromperies que l'on offre en pâtures aux autres, mais à soi-même également, surgit le problème qui nous amène à terme à ce mal-être.

Cette société du masque et de l'incommunicabilité que le romancier et essayiste décrit dans ses écrits s'explique selon lui par une combinaison de plusieurs facteurs qui s'attaquent à l'expression du « Moi véritable » et à la relation avec Autrui. Le premier de ces éléments étant la prédominance d'un conformisme culturel tyrannique, despotique qui ne permet pas à la singularité humaine de s'exprimer de façon pleine et entière. Toute entorse de la part d'un individu à cette logique entraînerait une exclusion de ce dernier du groupe. Un autre élément favorisant cette crise consiste à une mise en avant et une montée en puissance de l'individualisme qui isole les individus, qui les éloigne les uns des autres au nom de l'expression et de la jouissance de leurs libertés fondamentales. Enfin, s'ajoute à cela un délaissement, un oubli, voire un rejet du passé. Même si Naïm Kattan est un écrivain que l'on pourrait qualifier d'hédoniste dans le sens où, à l'image d'Albert Camus, il met en avant et priorise le présent, prône une philosophie caractérisée par un certain esprit de *carpe diem*, le passé s'avère selon lui plus que nécessaire pour un individu. Ne serait-ce que dans la connaissance de lui-même. Sur ce dernier point, l'intellectuel irako-canadien considère le rejet ou la négligence du passé comme étant une attitude « absurde » dans la mesure où le passé fait justement partie intégrante de notre « Moi ». Qu'on le veuille ou non, qu'on le nie ou qu'on le cache, le passé est notre alpha identitaire. Peu importe les voies que nous suivions par la suite, il refait/refera toujours surface d'une façon ou d'une autre. L'importance que peut/doit avoir le présent ne doit donc pas signifier pour autant une négligence ou une négation du passé.

Ce mélange d'éléments contribue sans aucun doute pour Naïm Kattan aux principales raisons du mal-être ambiant dans nos sociétés modernes occidentales, mal-être qui, à l'image de la mondialisation, s'étend progressivement aux autres pays. La société humaine est en souffrance, elle se cherche, elle cherche son lien perdu avec l'Autre. Cet Autre qui semble être, selon l'auteur, l'une des clés de « guérison » comme nous avons déjà pu le rappeler ici. Nous avons besoin de l'Autre et ceci, qu'elle que soit son origine.

« Le judaïsme m'indique non seulement la nécessité, mais également le chemin de l'accueil. Je ne suis pas là uniquement pour moi ou pour les juifs, mais pour l'homme, afin que le monde parvienne au repos et connaisse la paix »¹⁰⁰⁶.

On l'aura compris en abordant et en expliquant au cours de cette thèse la thématique de l'exil, de l'identité et du lien entre les deux dans la pensée kattanienne, que l'auteur irako-canadien est sans conteste un homme du consensus, un chantre du rapprochement et du dialogue. Il n'est en rien dans une logique ethno- ou cultu(r)ocentrisme, excluant par la même les individus n'appartenant pas à son groupe de référence. C'est un humaniste au sens où son seul parti, c'est l'Homme comme en témoigne la citation précédente extraite de l'un de ses derniers ouvrages publiés. Pourtant, au regard de cette présence constante et multiforme, quasi-obsessionnelle, de la dualité dans ses écrits, une telle conclusion ne s'imposait pas d'elle-même. Derrière cette caractéristique si particulière de l'écriture et du style kattani se dissimule sans aucun doute une volonté de juxtaposer des personnes, des idées, des concepts. Mais il s'agit là d'une simple juxtaposition, que l'on ne doit pas prendre au sens de confrontation avec tout ce que cela peut générer de violence. A l'image de la relation avec l'Autre-que-moi, l'homme du dehors, le but de cette dualité kattanienne est de comparer grâce à un regard extérieur une réalité établie. Cette comparaison met certes en avant les différences, mais uniquement dans le but de prendre le meilleur de l'un ou de l'autre, voire de montrer que les soi-disant antagonismes ne sont fondés que sur des malentendus. Dès lors que l'on ne prend pas cette juxtaposition sous la forme d'une confrontation avec tous les éléments négatifs qui peuvent s'en dégager, la relation entre les deux éléments comparés devient au minima complémentaire, au mieux, positive, voire bénéfique.

Cette conception de la dualité associée au rapport avec l'Autre prôné par l'écrivain irako-canadien, permet de comprendre cette admiration de la part de Naïm Kattan pour des modèles de société tel que l'était l'Irak préexilique pour la communauté juive du pays au début des années 50, ou comme l'est le Brésil post-esclavagiste. Une telle admiration pour ce type de sociétés, ou plus précisément, pour ces deux exemples, peut facilement attirer des critiques considérant l'auteur comme naïf, angélique au regard de la minimisation de certains points noirs dans l'histoire de ces deux pays. Ou encore, au vu de certains aspects sociétaux discriminatoires encore présents à l'encontre des minorités. Une situation dont l'intellectuel irako-canadien n'est pas dupe et qu'il ne cherche pas à cacher ou à minimiser comme en témoigne le fait que dans son premier roman autobiographique, il ne fasse pas l'impasse sur le pogrom qui frappa la communauté juive irakienne dans les années 40, ou bien cette ségrégation physique et sociale entre les musulmans sunnites et les autres. Ce que semble admirer Naïm Kattan dans ces sociétés, c'est l'esprit humaniste, universel qui s'en dégage ; une nation dont les origines, les cultures, les traditions diffèrent, mais qui s'unissent dans un seul et même but qui n'est autre que le bien du groupe. L'ensemble des composantes du groupe. Un universalisme que l'on retrouve dans le judaïsme et l'islam, les deux principales religions que l'écrivain a connues durant sa période en Irak. Un universalisme qu'il a retrouvé dans la culture et l'esprit français, et qui peut expliquer ce lien si particulier entre le jeune irakien et la France. Cependant, malgré les divers recours au terme universaliste dans les écrits de Naïm Kattan, on ne peut qualifier ce dernier d'universaliste au vu de ce que nous avons mentionné sur l'importance de l'être humain dans sa pensée et le rapport avec Autrui qu'il prône. Même si la nuance entre les deux concepts demeure très faible, il est bien plus un interculturel qu'un universaliste.

Plus qu'un discours, une idéologie tenue et promue dans des écrits ou dans des entretiens, cette

¹⁰⁰⁶ Kattan Naïm, *Carrefours d'une vie*, p. 47.

interculturalité, on la retrouve vivante également chez l'auteur lui-même ; juif de par sa religion, arabe de par sa culture, francophone et canadien par adoption, on ne peut s'empêcher de penser à cette citation d'Olivier Germain-Thomas qui rappelle que cette culture-identité synthétique, métissée à laquelle nous avons fait référence précédemment ici et au cours de cette thèse n'est pas juste une idéologie de papier¹⁰⁰⁷. Elle est capable de se concrétiser pour qui s'ouvre à Autrui et n'est en rien synonyme de désintégration culturelle ou identitaire comme le symbolise à sa façon Naïm Kattan. Même si ce dernier a fait le choix (un peu forcé) de partir à « l'extrême-Occident », il n'en a pas moins oublié son Orient natal. La coupure physique avec l'Orient n'a fait de l'auteur ni un communautariste, ni un assimilé. Il est devenu un métis culturel. Une couleur métisse qui transparaît dans son univers littéraire qui est lui-même une synthèse d'influences occidento-orientales à commencer par ses influences ; on y retrouve notamment du Naguib Mahfouz et du Gibran Khalil Gibran à travers l'influence de la religion et la thématique de l'exil, mais aussi de fortes influences malraussienne ou bien camusienne avec cette thématique de la révolte et le côté absurde d'Albert Camus chez les personnages de Naïm Kattan. En plus de cette influence métissée, le mélange Occident-Orient se retrouve également dans cette subtile présence orientale à travers l'évocation, directe ou indirecte, de certains lieux et de la biographie de certains personnages de l'univers kattanien qui reste majoritairement canadien. La pensée juive, qui est née et qui en grande partie s'est développée dans cet Orient qu'il a quitté en 1947, influence sans conteste l'auteur dans sa conception du monde (temps, parole, rapport à l'Autre), donnant par la même une teinture orientale à l'écriture kattanienne. Cette association, ce mélange entre l'Occident et l'Orient ne sont-ils pas la preuve que cette opposition que l'on tend encore et toujours à mettre en avant aujourd'hui est vaine, à la limite de l'absurde ?

Comme nous l'avons dit, Naïm Kattan apparaît sans conteste comme un écrivain humaniste. Son discours apparaît parfois comme étant trop humaniste, trop utopiste – certains diront même à contre-courant – à l'heure où on assiste à une augmentation lente mais progressive d'un phénomène de rétractation de sociétés à travers le monde et/ou de groupes sur eux-mêmes au nom de la protection d'une identité culturelle originelle, d'un idéal national. Un recroquevillement sur soi-même qui peut parfois aller jusqu'à l'affrontement physique. Même si au niveau moral, on ne peut, en théorie, qu'adhérer au message humaniste présent dans les écrits de l'écrivain et le soutenir, celui-ci est rejeté de plus en plus par les gens comme en témoigne en grande partie la montée des populismes. La peur voire la haine de l'Autre qui découle de cette peur prenant le dessus. Dans de telles circonstances, peut-on s'offrir le luxe de se défaire d'une voix prônant un tel message de rapprochement et d'entente entre les peuples, la minimiser à une époque aussi fragile et tendue sur cette question de l'identité et de son rapport avec Autrui ?

Les tenants de l'identité originelle ne manqueront certainement pas de s'en prendre à la position de l'auteur sur le métissage. Une thématique que l'on peut en effet, sans parti-pris, nous-mêmes questionner : le métissage en surdosage n'est-il pas une menace pour l'identité d'un individu, et à terme, pour l'identité humaine en général ? Qu'en sera-t-il de l'individu issu de la deuxième et troisième génération si ce dernier, à l'image de ses parents, privilégie ce phénomène de métissage ? A force de mélanger l'identité des individus de différents groupes les uns avec les autres, ne risque-t-on pas de détruire à terme les identités originelles et originales ? Ne risque-t-on pas aussi de créer des individus sans identité fixe, stable, et surtout sans repères historiques ?

¹⁰⁰⁷ Voir la note 776.

Annexe.

Tableau de translittération hébreu – français¹⁰⁰⁸.

Nom	Équivalent en lettre latine	Graphies		Nom	Équivalent en lettre latine	Graphies	
		Finale	Normale			Finale	Normale
Aleph	A, E, é, I, O, U, OU	א		Nun	N	ן	נ
Beth	B	ב		Samekh	S	ס	
Gimel	G ou GU	ג		Aïn	' + la voyelle perçue	ע	
Dalet	D	ד		Pé	P ou F	ך	פ
He	AH, EH, H+ la voyelle perçue	ה		Tsadé	TS	ח	צ
Vav	V, OU, O	ו		Qof	Q	ק	
Zayn	Z	ז		Resh	R	ר	
Khet	KH	ח		Shin	S ou SH	ש	
Tet	T	ט				ש	
Yod	I ou Y	י					
Kaf	K, KH (en absence de daguesh)	כ		Tav	T	ת	
Lamed	L	ל					
Mem	M	מ					

¹⁰⁰⁸ Ce tableau est valable pour les termes hébraïques que j'ai retranscrits personnellement. Il ne tient pas compte des termes « communément » retenus comme *Haredim*. De plus, certains termes utilisés dans des citations ou certains titres d'ouvrage, donnés en référence dans des ouvrages consultés au cours de mes recherches, sont donnés tel que l'a décidé l'auteur.

Tableau de translittération arabe – français¹⁰⁰⁹.

Nom	Équivalent en lettre latine	Graphies	Nom	Équivalent en lettre latine	Graphies
Alif et Hamza	A, I, O, U, OU	أ، إ، ئ، ء	Dad	d	ض
Ba	B	ب	Tah	t	ط
Ta	T	ت	Zah	z	ظ
Tha	Th	ث	Aïn	‘ + la voyelle perçue	ع
Jim	J	ج	Rhayn	Gh	غ
Ha (expiré)	h	ح	Fa	F	فا
Kha	Kh	خ	Qaf	Q	ق
Da	D	د	Kaf	K	ك
Dhal	Dh	ذ	Lam	L	ل
Ra	R	ر	Mim	M	م
Zay	Z	ز	Noun	N	ن
Sin	S	س	Ha	H	ه
Chin	Sh	ش	Waw	W, OU, O	و
Sad	š	ص	Ya	I ou Y	ي

¹⁰⁰⁹ Ce tableau est valable pour les termes arabes que j’ai retranscrits personnellement. Il ne tient pas compte des termes « communément » retenus comme *Hadith*. De plus, certains termes utilisés dans des citations ou certains titres d’ouvrage, donnés en référence dans des ouvrages consultés au cours de mes recherches, sont donnés tel que l’a décidé l’auteur.

Bibliographie

Sources premières.

Romans :

- Adieu Babylone, mémoires d'un Juif d'Irak*, Paris, Éditions Albin Michel, 2003 [1975], 307 pages.
L'Amour reconnu, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1999, 188 pages.
L'Anniversaire, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2000, 164 pages.
La Célébration, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1997, 204 pages.
Farida, Guernica Éditions Inc, 2015 [1991], 248 pages (anglais).
La Fiancée promise, Montréal, Éditions Hurtubise, 1983, 231 pages.
La Fortune du passager, Montréal, Éditions Hurtubise, 1989, 343 pages.
Les Fruits arrachés, Montréal, Éditions Hurtubise, 1981 [1977], 230 pages.
Le Gardien de mon frère, Paris, Éditions du Rocher, 2004 [2003], 187 pages.
Le Long retour, Canada, Éditions Hurtubise, 2011, 292 pages.
Le Réveil des distraits, Canada, Éditions Hurtubise, 2012, 299 pages.
Le Veilleur, Canada, Éditions Hurtubise, 2009, 260 pages.

Nouvelles :

- Châteaux en Espagne*, Montréal, Éditions Hurtubise, 2006, 392 pages.
Dans le désert, Montréal, Éditions Leméac, 1974, 153 pages.
La Reprise, Montréal, Éditions Hurtubise, 1985, 233 pages.
Le Rivage, Montréal, Éditions Hurtubise, 1979, 179 pages.
Le Sable de l'île, éditions Gallimard, 1981, 177 pages.
Le Silence des adieux, Montréal, Éditions Hurtubise, 1999, 176 pages.
La Traversée, Montréal, Éditions Hurtubise, 1976, 152 pages.

Essai :

- A. M. Klein – Poet and Prophet*, Montréal, XYZ Publishing, 2001 [1994], 127 pages (anglais).
Carrefours d'une vie, Éditions Hurtubise, 2016, 274 pages.
Culture : alibi ou liberté ?, Éditions Hurtubise, 1996, 150 pages.
Le Désir et le pouvoir, Montréal, Éditions Hurtubise, 2005 [1983], 209 pages.
L'Écrivain migrant, essai sur des cités et des hommes, Montréal, Éditions Hurtubise, 2001, 203 pages.
Écrivains des Amériques Tome 1 – Les États-Unis, Éditions Hurtubise, 1972, 271 pages.
Écrivains des Amériques Tome 2 – Le Canada anglais, Éditions Hurtubise, 1976, 207 pages.
Écrivains des Amériques Tome 3 – L'Amérique latine, Éditions Hurtubise, 1980, 165 pages.
Figures bibliques : des patriarches aux prophètes, Canada, Éditions Guerin, 1997, 169 pages.
Idoles et images, Éditions Bellarmin, 1996, 171 pages.
La Mémoire et la promesse, Éditions Denoël, 1979 [1978], 160 pages.
La Parole et le lieu, Canada, Éditions Hurtubise, mars 2004, 307 pages.
Le Père, Canada, Éditions Hurtubise, 1990, 154 pages.
La Réconciliation à la rencontre de l'autre, Éditions Hurtubise, 2005 [1993], 116 pages.
Le Réel et le théâtral, Canada, Bibliothèque Québécoise, 2005 [1970], 201 pages.
Le Repos et l'oubli, Canada, Éditions Hurtubise, 2005 [1987], 198 pages.

Sources secondaires.

- Abdallah-Pretceille Martine, *La Pédagogie interculturelle : entre multiculturalisme et universalisme*, LINGUARUM ARENA - VOL. 2, 2011, p. 91 – 101.
- Abdallah-Pretceille Martine, *Quelle école pour quelle intégration ?*, Paris, Hachette, 1992, 124 pages.
- Allard Jacques, *Entrevue avec Naïm Kattan* in *Voix et images*, vol. 11, n°1, 1985, p. 10-32.
- Berg Nancy E., *Exile from Exile – Israeli Writers from Iraq*, New York, State University of New York press, 1996, 156 pages, (anglais).
- Bordreuil Pierre et Briquel-Chatonnet Françoise, *Le Temps de la Bible*, Paris, Éditions Gallimard, 2003, 461 pages.
- Brockelmann Carl, *Précis de linguistique sémitique*, Paris, Librairie Paul Guethner, 1910, 206 pages, traduit de l'allemand par W. Marçais et M. Cohen.
- Camus Albert, *Caligula*, suivi de *Le Malentendu*, Éditions Gallimard, 2013 [1938 et 1944], 245 pages.
- Camus Albert, *L'État de siège*, Éditions Gallimard, 1998 [1948], 221 pages.
- Camus Albert, *L'Homme révolté*, Éditions Gallimard, 1951, 382 pages.
- Camus Albert, *Les Justes*, Éditions Gallimard, 1950 [1949], 150 pages.
- Camus Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Éditions Gallimard, 1942, 187 pages.
- Camus Albert, *Noces*, Éditions Gallimard, 1950 [1939], 101 pages.
- Camus Albert, *La Peste*, Éditions Gallimard, 1947, 279 pages.
- Carr David, *Le Passé à venir : ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger, Laval théologique et philosophique*, vol. 42, n° 3, 1986, p. 333-344.
- Cordonier Daniel, *Le Pouvoir du miroir*, Éditions Georg, 1998, 226 pages.
- Corm Georges, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Éditions de la découverte, septembre 2004 [2002], 208 pages.
- Coutivron (de) Isabelle, *Lives in Translation, Bilingual Writers on Identity and Creativity*, New-York, Palgrave Macmillan, 2003, 166 pages.
- De Carlo, Maddalena., *L'Interculturel*, Paris, Clé international, 1998, 119 pages.
- Delbart Anne-Rosine, *Être bilingue et écrivain français : les motivations du choix d'une langue d'écriture*, Bulletin suisse de linguistique appliquée, n° 76, Université de Neuchâtel, 2002.
- Douek Simone, *Naïm Kattan, l'écrivain du passage*, Éditions Hurtubise, octobre 2002, 155 pages.
- Dubar Claude, *La Crise des identités, l'interprétation d'une mutation*, Éditions PUF, 2010 [2001], 256 pages.
- Dufoix Stéphane, *Les Diasporas*, Paris, Presses Universitaires de France, octobre 2003, 123 pages.
- Duplessis Yvonne, *Le Surréalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 126 pages.
- Durvy Catherine, *Le Roman et ses personnages*, Ellipses, 2007, 175 pages.
- Ellul Jacques, *La Parole humiliée*, Éditions de La Table Ronde, Paris, 2014, 423 pages.
- Fonteneau Jérôme, *Les Figures de l'aventurier dans la Voie royale d'André Malraux*, publication sur le site Atavist.
- Finkelstein Israël et Asher Silberman Neil, *La Bible dévoilée*, Bayard Éditions, 2002 [2001], 514 pages.
- Finkielkraut Alain, *L'Identité malheureuse*, Éditions Stocks, 2013, 215 pages.
- Glassner Jean-Jacques, *La Mésopotamie*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 2002, 303 pages.
- Goetschel Roland, *La Kabbale*, Paris, Presses Universitaires de France, octobre 2013 [2005], 118

pages.

Guénon René, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossart, 1927, 201 pages.

Guimaraes Antonio Sergio Alfredo, *Démocratie raciale* in *Cahiers du Brésil Contemporain*, 2002, n° 49/50, p. 11-37.

Haddad Philippe, *Pour expliquer le judaïsme à mes amis*, In Press éditions, 2000, 230 pages.

Haddad Philippe, *La Torah : Une synthèse d'introduction et de référence pour éclairer le contexte, les épisodes, les valeurs et l'actualité du texte*, Éditions Eyrolles, 2014 [2009], 206 pages.

Hakak Lev, *Les Prémices de la littérature hébraïque moderne en Irak et son passage en Israël* in *La littérature israélienne aujourd'hui : miroir d'une société multiple*, Yod n°14, 2009, Paris, Publications Langues'O, 369 pages.

Hassan, Khadim Jihad, *Le Roman arabe (1834 – 2004)*, Arles, Éditions Actes Sud, 2006, 365 pages.

Hamad Nazir, *La Langue et la frontière : double culture et polyglottisme*, Paris, Éditions Denoël, 2004, 194 pages.

Houdé Olivier, *Histoire de la psychologie*, Paris, PUF, 2016, 122 pages.

Hunke Sigrid, *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident*, Éditions Albin Michel, 1997 [1963], 390 pages.

Jacques André, *Les Déracinés, Réfugiés et migrants dans le monde*, Paris, La Découverte, 1985, 240 pages.

Jama Sophie, *Entretiens avec Naïm Kattan*, Montréal, Éditions Liber, 2005, 243 pages.

Kattan Emmanuel, *Naïm Kattan – Entretiens*, Montréal, Éditions du Boréal, 2017, 171 pages.

Khatibi Abdelkebir, *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris, Denoël, 1987, 224 pages.

Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, 293 pages.

Laborit Henri, *Éloge de la fuite*, Éditions Robert Laffont, 1985 [1976], 192 pages.

Larrat Jean-Claude, *André Malraux*, Paris, Librairie générale française, 2001, 234 pages.

Laplantine François et Nouss Alexis, *Le Métissage*, Éditions Flammarion, 1997, 114 pages.

Laurent Alain, *Histoire de l'individualisme*, coll. Que sais-je ? 1993, 123 pages.

Levinas, Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Le Livre de poche, 2006 [1995], 185 pages.

Levinas, Emmanuel, *Entre nous (Essais sur le penser-à-l'autre)*, Le Livre de poche, 1993 [1991], 246 pages.

Lipiansky, E.-M., "Groupe et identité", In Michaud (G.) (dir.), *Identités collectives et relations interculturelles*, Bruxelles, Complexe, 1978.

Malraux André, *La Condition humaine*, Éditions Gallimard, 1946 [1933], 284 pages.

Malraux André, *Les Conquérants*, Éditions Bernard Grasset, 1928, 261 pages.

Malraux André, *L'Espoir*, Éditions Gallimard, 1937, 504 pages.

Malraux André, *La Voie royale*, Librairie Générale Française, 1992 [1930], 223 pages.

Marin Richard, *Jeux et enjeux identitaires dans le Brésil contemporain* in *De l'un au multiple. Dynamiques identitaires en Amérique latine* (sous la direction de R. Deroux, Michel Bertrand), 2009, Presses Universitaires du Mirail, p. 93-135.

Memmes Abdallah, *Khatibi Abdelkebir : L'écriture de la dualité*, Éditions L'Harmattan, 2000 [1994], 142 pages.

Miquel André, *La Littérature arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, novembre 2007 [1969], 112 pages.

Mucchielli Alex, *L'Identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 123 pages.

Paulin Martine, *Langue maternelle et langue d'écriture, Hommes et migrations*, 2010, <http://hommesmigrations.revues.org/878>

Picon Gaëtan, *Malraux par lui-même*, Éditions du Seuil, 1970 [1953], 179 pages.
 Nouss Alexis, *Plaidoyer pour un monde métis*, Éditions Textuel, octobre 2005, 118 pages.
 Nouss Alexis, *La Modernité*, Éditions Grancher, 1991, 218 pages.
 Ouaknin Jacques, *Corps – âme – esprit par un juif*, Grenoble, Éditions Le Mercure dauphinois, 2004, 154 pages.
 Reuter Yves, *Introduction à l'analyse du roman*, Paris, Bordas, 1991, 181 pages.
 Reuter Yves, *L'Analyse du récit*, Éditions Armand Colin, 2011[1997], 121 pages.
 Rosetto Piera, *Space of Transit, Place of Memory: Ma'abarah and Literary Landscapes of Arab Jews in Question Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, n°4, novembre 2012.
 Saïd Edward, *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, Éditions Points, 2013 [1978], 578 pages.
 Saïd Edward, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, trad. Charlotte Woillez, Actes Sud, 2008 [2000], 757 pages.
 Savonnet-Guyot Claudette. *Races et classes au Brésil. La démocratie raciale en question in Revue française de science politique*, 29e année, n°4-5, 1979, p. 877-894.
 Trigano Shmuel, *Le Monde sépharade* (tome 1), Paris, Éditions du Seuil, octobre 2006, 999 pages.
 Somekh Sasson, *Bagdad Yesterday*, Jérusalem, Ibis Editions, 2007, 186 pages.
 Verbunt, Gilles, *La Société interculturelle : vivre la diversité humaine*, Paris, Éditions, Seuil, 2001, 280 pages.
 Vitray-Meyerovitch (de) Eva, *Universalité de l'islam*, Éditions Albin Michel, 2014, 185 pages.
 Wismann Heinz, *Penser entre les langues*, Éditions Albin Michel, 2012, 308 pages.
 Wolf-Fedida Marieke, *Bilinguisme, interculturel et ethnologie, concevoir l'autre et l'autrui*, MJW Fédition, 2013, 144 pages.
 Zubeida Sami, *Être Irakien et juif in Mémoires d'Irakiens : à la découverte d'une société vaincue ...*, n°163, Paris, La documentation française, janvier-mars 1999, 305 pages.

Thèses :

Alexander Ari, *The Jews of Baghdad and Zionism: 1920-1948*, Université d'Oxford, 2011.
 Haroux Marilène, *Romain Rolland et les itinéraires de formation dans « Jean-Christophe », le cheminement d'une œuvre fleuve*, 2005.
 Houde Nordman, *Malraux et l'érotisme*, Université Mc Gill, Montréal, mars 1972, 85 pages.
 Kasova Barbora, *L'Autre de Bagdad, l'altérité des romans Adieu Babylone et Farida de Naïm Kattan*, 2010, Brno (République Tchèque).
 Kouloughli Djamel, *Ernest Renan : Un Antisémitisme savant*, 2007, Université Paris Diderot – CNRS.
 Séguin François, *Citoyenneté et identité nationale au Brésil : une remise en question du mythe de la démocratie raciale*, décembre 2010, Université du Québec de Montréal.
 Sabourin Pascal, *Le Révolté chez André Malraux romancier*, 1963, Université d'Ottawa.

Sources internet

Augier Michel, *Épopée métisse*, article paru sur le site autresbresils.net en mars 2003
<http://www.autresbresils.net/analyses/article/epopee-metisse>.
www.convenant.idc.ac.il