

Université Sidi Mohamed Ben Abdellah
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Dhar El Mahraz-Fès



CEDoc : Esthétiques et Sciences de l'Homme
Formation doctorale : Langages et Formes Symboliques
Spécialité : Langue et Littérature Françaises

Écriture et éthique dans
***La Confrérie des éveillés* de Jacques Attali**
et *Le Livre de saphir* de Gilbert Sinoué

Thèse pour l'obtention du Doctorat

Préparée par :
Ouafae LEHMAM
C.N.E : **9391807598**

Sous la direction du Professeur :
M. Khalid HADJI

Année Universitaire
2019/2020

Remerciements

Ce travail a été réalisé dans le cadre d'une thèse de doctorat du Centre d'Etudes Doctorale « Esthétiques et Sciences de l'Homme » au sein de la formation doctorale: Langages et Formes Symboliques, spécialité: Langue et Littérature Françaises, au laboratoire de recherche sur l'expression Littéraire et Artistique, à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Dhar El Mahraz-Fès, Université Sidi Mohammed Ben Abdellah.

Je tiens avant tout à exprimer ma profonde et respectueuse gratitude au Professeur Khalid HADJI pour m'avoir guidée tout au long de ce travail et pour la disponibilité, la haute compétence, la patience et le sens pédagogique dont il a fait preuve à mon égard. Qu'il reçoive de tout cœur mes chaleureux et sincères remerciements.

Je suis très sensible à l'honneur que me fait le Professeur président du jury de cette thèse. Je le prie d'agréer mon respect le plus sincère.

J'adresse mes vifs remerciements aux Professeurs rapporteurs, membres de jury, et je leur suis reconnaissante d'avoir accepté de rapporter et de juger ce travail,

Je remercie également tous les membres du laboratoire pour l'ambiance de travail sympathique.

Dédicaces

*A la mémoire de ces chers qui nous ont quitté tôt
et qui reposent tout près d'ici.*

A ma famille.

*A tous ceux qui m'ont encouragée, soutenue et m'ont
fait comprendre que la vie appartient à ceux qui
n'abandonnent jamais.*

Introduction Générale

Dans une ère où dominant la désunion, les conflits, les heurts, et même les guerres entre les peuples et les nations, l'homme vit un double déchirement, intérieur vis-à-vis de soi-même et extérieur vis-à-vis de l'autre. L'être se trouve dans l'incapacité d'agir selon sa conscience, puisqu'héritier d'un passé à charge lourde, il assiste tel un spectateur au déroulement des faits et aspire à une étendue d'horizons dans un futur prometteur.

La question passe sous silence et entre dans le cours habituel des événements actuels, mais l'espoir d'une époque pacifique où règnent l'entente, le dialogue, l'échange et l'absence de la violence entre les collectivités demeure. Néanmoins, nous signalons que la situation reste cruciale et suscite un intérêt universel en général, et un autre intérêt particulier au niveau de l'éthos littéraire. C'est ainsi que nous assistons, dernièrement, à une floraison des œuvres littéraires qui cherchent remonter le temps en agençant ingénieusement l'Histoire et la fiction dans leurs écrits.

En effet, le recours permanent à des moments phares qui guident l'esprit et la pensée était la préoccupation d'un bon nombre d'écrivains pour ainsi mettre à nu l'essence des relations conflictuelles qui perdurent, désormais, jusqu'à nos jours. C'est au carrefour de l'histoire et de la fiction de certaines œuvres littéraires que la réponse trouve abri. Tout en se situant dans le genre du roman historique, ces œuvres posent la question de la représentation du passé, ainsi que celle de la mise en jeu des outils et des procédés fictionnels.

Devant la crainte d'être fidèles aux événements historiques et le risque de perdre les empreintes de la fiction, les rapports s'avèrent de plus en plus controversés. Comment, donc, ces rapports se chevauchent de pair dans un même récit ? Telle est donc la conviction que tout lecteur nourrit face à un récit historique. En effet, cette problématique a fait couler beaucoup d'encre et ne cesse de le faire, dans la mesure où plusieurs chercheurs, essayistes et intéressés ont essayé d'explicitier les énigmes de ces rapports qui demeurent ambigus malgré toutes les tentatives.

Assurément, nombreux sont les écrivains qui se sont essayé à démêler l'écheveau de cette question ; dans la foule des titres et à titre d'exemple, on ne cite que Paul Veyne et Michel de Certeau. Evoquer ces deux auteurs nous renvoie, bien entendu, à interroger l'écriture de l'Histoire à travers leurs chefs d'œuvres, citons respectivement, *Comment on écrit l'histoire* et *L'écriture de l'histoire* et cela nous amène par extension à faire appel à la polémique historiographie/roman.

Essayer, par conséquent, d'homogénéiser l'histoire et la fiction dans un même corpus n'est pas une tâche aisée pour l'écrivain, car cette technique de mélanger ces deux registres majeurs sur quoi se fonde le roman historique, recouvre plusieurs difficultés. C'est dans ce sens que Georges Lukacs affirme dans son essai *Le roman historique*¹ que : « les rapports entre réalité et fiction historique ne sont pas pour autant toujours aisés »², ou encore « Tout imaginaire apporte avec lui son temps et son espace propres. D'où la difficulté [...] du raccord avec l'espace et le temps communs »³

De tout temps, l'Histoire, considérée comme le fond des civilisations, s'est fertilement interprétée dans les œuvres littéraires, l'alliance disparate entre deux genres différents a fait couler beaucoup d'encre, plus encore si la fiction inspire de l'Histoire le cadre spatio-temporel et les événements qui relancent l'action, et cache au fond un message que le lecteur doit découvrir.

¹ Georges Lukacs, *Le roman historique*, Editions Payot, 1965.

²Ibid. p. 9.

³Ibid.

La corrélation de l'Histoire et de la fiction ne reflète pas seulement cet aspect technique d'avoisiner ce qui est épistémologique à ce qui est fabuleux, mais recouvre un autre aspect de grande importance, c'est reconstituer le temps à sa manière, c'est représenter le passé selon sa vision, c'est aussi reconstruire le temps et l'être. Pour mettre en vue et rendre perceptible cette écriture de l'Histoire dans le roman en traduisant la valeur éthique entendue comme visée inséparable de toute reconstitution du temps humain pour façonner *l'être-ipse*, tout un questionnement s'impose :

Pourquoi recourir à l'Histoire pour écrire une œuvre de fiction ? Est-ce un moyen détourné et habile pour réécrire une vérité autre que celle connue par les communs des mortels ? Est-ce une forme qui atteste de la complexité d'un réel, désormais, matérialiste et indifférent à la question des valeurs spirituelles ? Est-ce une manière de revenir sur des problèmes d'ordre religieux et bien politiques qui se trouvent à la base des séparations, des heurts et des différences ? Est-ce que cela permet à l'auteur de reconstituer une vérité en prenant en compte les défaites et les gloires de l'Histoire ?

Certes, aborder autant de problématiques ne semble guère facile, plus encore s'il s'agit d'apporter quelques éléments de réponses à cette question de valeur, où le fictif et l'historique se croisent dans une œuvre littéraire, et dont la portée est la reconstitution du temps et de l'être.

Effectivement, cette thématique trouve toute sa résonance dans le corpus à l'étude. *Le Livre de saphir*⁴ de Gilbert Sinoué et *La Confrérie des éveillés*⁵ de Jacques Attali représentent un moment fort de l'Histoire, celui du XIIème et du XIVème siècles d'un petit terreau du bassin méditerranéen : la péninsule ibérique. Aussi mouvementé et riche qu'il soit sur le plan politique et intellectuel, ce topos devient une référence des écrivains d'où ils puisent de nombreuses thématiques, citons à titre d'exemple Amin Maalouf.

⁴ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, Éditions Denoël, 1996.

⁵ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, Librairie Arthème Fayard, 2004.

Par la somme fertile des données historiques sur quoi reposent *Le Livre de saphir* de Gilbert Sinoué et *La Confrérie des éveillés* de Jacques Attali, les deux œuvres littéraires nous offrent ce climat fiable de crédibilité. Mettant en jeu ce qui peut être vrai et un ensemble des procédés fictionnels, les textes en question révèlent cette problématique de la contradiction que nous livre la fiction littéraire de la conception de l'histoire. Quelle lecture donc de l'histoire devons-nous faire des deux textes ? Quelle conception les deux auteurs se font de l'histoire d'une même étendue géographique ? Les deux auteurs sont-ils capables de représenter ce passé lointain à travers un discours qui mêle subtilement l'historique et le fictif ? Trouvons-nous la vérité de ce passé au sein d'une poétique qui partage une part du langage historique et une autre du langage fictif ?

Autant de questions qui peuvent surgir dès qu'on évoque ces zones où se jouxtent l'histoire et la fiction, et dès qu'on essaie de comprendre ce lien de contiguïté qui caractérise ces deux pôles du roman historique.

C'est dans cette perspective que *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* s'inscrivent, et la thématique trouve un traitement particulier chez leurs auteurs, respectivement cités, Gilbert Sinoué et Jacques Attali. C'est en reconstituant l'Histoire de la péninsule ibérique pendant la conquête musulmane au XII^{ème} siècle et l'inquisition au XIV^{ème} siècle qu'ils lancent un appel clair de vigilance face à l'intégrisme religieux, comme ils glissent un message de résistance pour défendre les principes de tolérance, de dialogue, de cohabitation et du respect de l'autre.

Bien entendu, la littérature a connu ces dernières années une vague ascendante des textes historiques qui orientent la pensée vers cette problématique, mais notre propos ne se contente pas seulement à mettre l'accent sur les liens entretenus entre l'Histoire et la littérature mais de voir l'impact que le passé fait durer en soi. Aborder donc la problématique de ce point de vue, c'est, pour nous, se permettre lire les deux œuvres proposées à l'étude, c'est aussi relire ce que les intéressés à la question, ceux qui nous ont devancé, ont proposé comme résultat.

Nous sommes consciente que d'autres travaux ont été réalisés dans cette perspective, et c'est à la base de leurs recherches que nous avons eu la motivation pour contribuer à la construction du sens des deux textes mis à l'analyse, qui permettra, à son tour, la continuité d'un autre. Dans cet ordre d'idées, il convient de mettre le point sur l'état de critique de nos deux auteurs, Gilbert Sinoué et Jacques Attali. Plus encore, afin de situer notre problématique dans un contexte théorique, notre attention est portée vers l'herméneutique de Ricoeur.

Pour ce qui est des repères biographiques, le premier écrivain Gilbert Sinoué est un français d'origine égyptienne né en 1947. Tôt l'auteur connaît ce sentiment d'arrachement, à l'âge de 12 ans, il était censé de quitter son pays d'origine pour le Liban suite à l'attaque des israéliens, des français et des anglais sur l'Égypte. A l'âge de 19ans, l'auteur quitte le Liban pour la France, et non seulement le destin de l'exil se dessine, mais aussi la recherche d'une méthode cathartique trouve son sens dans l'écriture à l'âge de 40 ans. De la musique à l'écriture de notoriété universelle, la nostalgie des son pays d'origine se lit dans ses écrits.

On l'appelle l'Umberto Eco français, sa vocation littéraire débute par son premier roman *Le pourpre et l'olivier* en 1987. Ensuite, par une série de romans tels, *Avicenne ou la route d'Ispahan*, *L'Égyptienne* suivie de *La fille du Nil*, *L'enfant de Bruges*, *L'enfant-roi*, les deux volumes d'*Inchallah*, *Le souffle du jasmin* et *Le cri des pierres*, *L'homme qui regardait la nuit* et *La nuit de Maritsburg*, le nom de Gilbert Sinoué prend plus de valeur dans le monde romanesque. Le succès arrive notamment avec *Le livre de Saphir* récompensé par le prix des libraires en 1996, autres best-seller avec *Les silences de Dieu* couronné en 2003 par le grand prix de la littérature policière et le prix littéraire Océanes pour *Erevan* en 2010.

L'inventaire des œuvres de Gilbert Sinoué montre qu'il s'agit d'un spécialiste des grands des récits historiques et mythologiques. Toutefois, le roman *L'homme qui regardait la nuit* se veut bien un roman de rédemption selon l'article de Carole Dagher paru le 11/02/2013 dans la revue libanaise *L'Orient-le jour*. Gilbert Sinoué pose la question de l'intégration en se demandant « à quel moment on ne se désintègre

pas en voulant devenir l'autre »⁶. L'auteur, en soulevant cette question, traduit son état critique et sa crise identitaire en confiant qu'il est dans un état culturellement schizophrénique⁷, état justifié par sa propre annonce :

« En France, je suis l'Égyptien ou le libanais de service ; en Égypte, on me demande d'où je viens, et cela me ramène à mon adolescence, à l'époque où mon père et mon grand-père étaient considérés comme des khawagas, des messieurs (ils avaient fui les massacres de 1860 au Liban et en Syrie), donc pas tout à fait égyptiens »⁸.

De telles déclarations montrent qu'il est question d'un *éternel exilé*, dans son pays d'adoption et de culture, la France, comme en Égypte et au Liban, pays de son enfance et de ses origines. Une culture pluridimensionnelle qui constitue la richesse de l'être et le place au statut d'un citoyen universel, plus encore, elle est la base de ses souffrances et l'un des catalyseurs qui pousse l'auteur à évoquer des thèmes tels l'exil, le déracinement, comme c'est le cas dans son œuvre *L'homme qui regardait la nuit*.

Quoique les études universitaires concernant l'œuvre de Gilbert Sinoué restent modestes, Gilles Brault a présenté une thèse à la faculté des arts de l'université d'Ottawa en 2005 intitulée : *La construction du passé dans le roman L'enfant de Bruges* de Gilbert Sinoué⁹ où il s'est attardé à analyser les composantes narratologiques et discursives qui président à la construction du passé dans le dit-roman. A son tour, Mohammed Mabtoul de l'Université d'Oran, dans un article publié dans *le Quotidien d'Oran*¹⁰ le 20-10-2013, commente l'ouvrage *Avicenne ou La route d'Ispahan*, en l'intitulant : *les savants « Des fétus de paille sous le souffle de nos mécènes »*. Mohammed Mabtoul précise que ce récit raconte les rapports entre les savants de cette époque du XI^{ème} siècle et les pouvoirs dans une tentative de mise à nu de la relation de l'intellectuel avec le pouvoir.

⁶ www.lorientlejour.com/

⁷ *ibid*

⁸ *ibid*

⁹ Thèse consultée le 18/03/2017 sur le lien <http://hdl.handle.net/10393/27113>

<http://dx.org/10.20381/ruor-18545>.

¹⁰ www.lequotidien-oran.com/

Parmi les préoccupations majeurs de l'auteur, cette partie mouvementée de l'autre côté de la Méditerranée, le proche Orient, que l'auteur compare, lors d'une interview sur MTV à l'occasion du 17^e salon du livre au Liban à l'émission « kitab » le 10 mars 2014, à juste titre : « *L'Orient, c'est une maladie dont on se guérie pas facilement* »¹¹. L'auteur précise qu'il n'a jamais quitté l'Orient, ses recherches de dix ans afin de publier les deux volumes d'*Inchallah, Le souffle de jasmin* et *Le cri des pierres* justifient sa tentative d'expliquer aux occidentaux ce qui s'est passé en Orient d'une manière romanesque. *Erevan*, autre ouvrage de forte résonance, lauréat d'un prix un peu particulier puisqu'il s'agit d'un prix de 150 lecteurs, aventure qui a pour but de toucher un large public. L'auteur aborde le génocide arménien parce qu'il croit que c'est un génocide oublié qui, aujourd'hui mérite d'être reconnu par la communauté internationale.

Se considérant comme citoyen du monde, Gilbert Sinoué a l'impression d'être isolé de son Levant en déclarant « *je suis bien partout, mais j'ai vécu une césarienne, on m'a arraché, à un moment donné, de cette région du monde, cet Orient cosmopolite, avec ses poètes, ses musiciens* »¹²

L'émission littéraire « les livres de la huit » sur la chaîne TNT Direct8, a présenté, le 11 novembre 2007 son roman *Moi Jésus*, un roman à thèse particulière, celle d'explorer un mystère sacré. C'est un ouvrage où Gilbert Sinoué fait parler Jésus Christ à la première personne du singulier.

La collecte d'informations sur notre deuxième auteur Jacques Attali nous informe qu'il s'agit d'un auteur aux multiples facettes. Diversité des talents qui le rend la figure intellectuelle à la fois dominante et critiquée en France, particulièrement, avec ses prises de position et son *agir* aux événements bouleversants.

Français natif d'Alger, Jacques Attali est né en 1943. A l'âge de treize ans, sa famille quitte l'Algérie pour s'installer à Paris en 1956, deux ans après le début de

¹¹ www.babelio.com/auteur/Gilbert-Sinoué.

¹² Ibid

la guerre en Algérie. D'après la source médiatique Acrimed¹³, Jacques Attali est diplômé de l'école polytechnique, de l'école des mines, de sciences Po et de l'ENA ; docteur d'état en sciences économiques, professeur, ancien conseiller de l'Etat auprès de François Mitterrand. Chroniqueur pour le magazine l'Express depuis plusieurs années, il est également président d'une société de conseil spécialisée dans les nouvelles technologies et fondateur de Planet Finance.

Jacques Attali brille aussi dans le monde des lettres, mais devant un parcours opulent, il est difficile de situer l'auteur dans un contexte spécifique puisque son œuvre littéraire aborde plusieurs champs et répond aux capacités de son auteur, nous trouverons des textes de différentes disciplines : économie, mathématiques, essais, biographies, romans, théâtre et des contes pour enfants.

La rareté des études et des recherches universitaires qui traitent l'œuvre littéraire de Jacques Attali nous a poussé à consulter quelques articles de presse médiatique comme supports de l'information. Dans un article paru dans *Communication et langage*¹⁴, Jean Feller commente l'essai de Jacques Attali *Bruits*¹⁵ dont le sujet porte sur l'économie politique de la musique. Brossant une fresque de l'évolution de la musique, Jacques Attali trace les rapports que l'argent entretient avec la musique en montrant que cette dernière n'est pas innocente, plus encore, elle a un rôle prophétique. Réfléchir à l'avenir des concepts de socialisme et de l'altruisme, était parmi les préoccupations de l'auteur, ainsi *La revue des deux mondes*¹⁶ a interviewé Jacques Attali qui défend son œuvre *Fraternité* jugée utopique en expliquant le principe du point de vue religieux, tout en ouvrant le débat sur le droit des enfants et des futures générations.

Les champs d'investigation de l'auteur semblent denses, il nous semble utile de rappeler que ses réflexions portent sur la place de la pensée juive et de l'histoire du peuple juif¹⁷ à travers ses œuvres *1492, Histoire économique du peuple juif dans*

¹³ <https://www.Acrimed.org>

¹⁴ Jean Feller, *Bruits*, de Jacques Attali. In : *Communication et Langages*, n°33, 1977. p. 121.

¹⁵ Jacques Attali, *Bruits, essai sur l'économie politique de la musique*, Paris, P.U.F.1977.

¹⁶ *Revue des deux mondes*, revue mensuelle fondée en 1829, Numéro avril 2000, consultée sur le site <https://www.Revue-des-deux-mondes.fr>

¹⁷ <https://fr.m.Wikipédia.org>

l'histoire et Dictionnaire amoureux du judaïsme. Jacques Attali est, aussi, attaché à écrire les biographies des personnes qui ont troublé l'histoire du monde par leurs capacités intellectuelles, *Pascal, Karl Marx, Gandhi, Diderot, Averroès, Aristote, Maimonide, Thomas d'Aquin*. L'auteur a écrit d'autres romans tels *Verbatim 1,2,3, Nouvelles, les portes du ciel, le premier jour après moi, il reviendra, notre vie disent-ils*. Le dialogue inter-religieux est réfléchi dans deux romans de l'auteur *La Confrérie des éveillés* et *Naissance de l'occident*.

Consulter ces articles réalisés sur les œuvres des deux auteurs nous mène à structurer davantage notre réflexion pour ainsi dire qu'il est question de deux penseurs ayant un esprit averti, une culture large pour mélanger subtilement les éléments historiques et les ingrédients métaphysiques. En effet, la particularité des deux romans qui composent notre corpus réside dans l'implication de l'aspect spirituel dans la constitution de l'identité.

Les deux auteurs sont d'appartenance religieuse différente, Gilbert Sinoué est d'obédience chrétienne, alors que Jacques Attali est issu du judaïsme. Pourtant, ils parviennent à plier l'échine à l'ordre de leurs fictions, non seulement, de la grande Histoire, mais aussi des Ecritures sacrées en rapprochant les interactions entre *la Torah, la Bible* et le *Coran*. L'action, sous leurs plumes, donne corps à multiples voix qui participent hardiment à l'élaboration de l'intrigue. Ainsi l'écriture donne à voir une concurrence farouche entre les voix ou les codes qui invitent de pair le personnage et le lecteur à interpréter l'essaim des énigmes savamment élaboré le long des lignes des deux œuvres.

Les protagonistes des deux auteurs sont choisis avec soin et répondent au critère de l'érudition. Dans *La Confrérie des éveillés*, les personnages principaux de Jacques Attali constituent l'élite de leur société, ce sont des figures historiques qui ont marqué l'Histoire par leur ipséité éveillée, il s'agit d'Ibn Rochd et de Moshé ben Maymoun. *Le Livre de saphir*, quant à lui, il expose trois érudits spécimens des trois monothéistes reconnus par la l'étendue de leurs connaissances, leur savoir ésotérique et leur inclination à l'étude, ce sont le rabbin Samuel Ezra, le cheikh Chahir Ibn Sarrag et le franciscain Emanuel Vargas.

C'est à travers une quête périlleuse où la foi et la raison se mettent à rude épreuve que nos héros mobilisent tantôt leur mêmeté, tantôt leur ipséité pour ainsi répondre au besoin de l'écriture de reconstitution de l'Histoire selon la vision des deux auteurs. Réunis ensemble dans la même errance au sein d'un espace mouvementé, les personnages, en dépit de leur différence religieuse et culturelle se lancent dans la démystification d'un essaim d'énigmes qui parsèment les fictions pour aboutir à l'ultime vérité : un livre sacré qui sera la preuve irréfutable de l'existence de Dieu. L'écriture prend son élan et favorise la rencontre, non seulement, des personnages, mais aussi des textes révélés, aussi bien que du lecteur. Les deux fictions paraissent comme un champ d'expérience pour tester et attester l'ipséité du personnage et du lecteur.

L'écriture cherche à cor et à cri à faire agir ses personnages, l'image symétrique du lecteur, pour agir dans un climat de tolérance, de respect et de dialogue. Des valeurs indissociablement liées que les deux auteurs visent à mettre en exergue dans les deux textes à l'étude.

En effet, opter pour ces œuvres émane d'une réflexion qui s'est mûrie, et qui répond, d'une part, au penchant que nous éprouvons pour l'écriture historico-fictionnelle et qui nous interpelle toujours et, d'autre part, ce choix s'inscrit dans le cadre d'un projet que nous avons entamé lors de notre mémoire du master, et qui s'intitule *La Confrérie des éveillés de Jacques Attali entre Histoire et Fiction*¹⁸. Il faudrait reconnaître que les deux œuvres donnent l'impression qu'il s'agit d'un seul corpus : le choix du cadre spatio-temporel est déterminant à ce point, la narration en elle-même, le livre sacré, la quête de ce livre, les énigmes et leur déchiffrement, le parcours jalonné de risques et de meurtres.

Tout donne à voir l'extrême ressemblance des deux textes jusqu'à en devenir un. De surplus, si Jacques Attali a établi, dans sa fiction *La Confrérie des éveillés*, un dialogue entre deux figures géantes de la pensée de l'Andalousie du XII^{ème}

¹⁸ Sous la direction du Professeur Mme Malika Hihi promotion 2010 du Master : Littératures, Francophonie et imaginaire méditerranéen. Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Dhar Mehraz, Fès.

siècle, Averroès et Maimonide, mettant en jeu la tolérance entre deux religions : l'Islam et le Judaïsme. Gilbert Sinoué, quant à lui, a exposé les trois monothéistes, d'une manière qui implique un échange mutuel, et la poétique de rencontre de soi et de l'autre revient comme un leitmotiv dans les deux romans.

Un parallèle qui nous a beaucoup marqué et a éveillé en nous ce besoin de dépasser l'appréciation individuelle à une confrontation avec le texte, une lecture dynamique au sens propre du terme. De part la fertilité des signes, des symboles et des mythes qui englobent la narration, les codes paraissent l'outil opérationnel pour accéder au sens latent que les deux fictions cachent.

L'écriture se concentre, bel et bien, dans ces codes pour montrer le rapport de l'Homme à l'Univers, le rapport de la dimension microcosmique à la dimension macrocosmique. C'est grâce à ces codes ou voix que l'invisible devient visible, que les symboles, les oppositions, les analogies se mobilisent pour dévoiler le sens latent. Par de telle écriture de voyage, de quête, d'errance intellectuelle, et de rencontre de l'autre, Gilbert Sinoué et Jacques Attali offrent au personnage et au lecteur un processus ascensionnel qui aide à accéder à d'autres niveaux de réalité, et à revenir à soi.

Un itinéraire ou encore un tracé bien élaboré que les deux auteurs ouvrent sa voie au personnage à travers des signes opaques posant le lecteur devant le statut problématique du sens dans ses deux formes dénoté et connoté. Une restitution d'une Histoire, d'une réalité à travers un tableau des événements qui donnent à penser leur sens. Il nous convient de traduire ce sens en valeurs éthiques pour répondre à notre problématique de base. Dire reconstituer l'Histoire, c'est dire faire référence à la réalité de cette partie de la Méditerranée, l'espace demeure un référent de premier volume, au sens qu'il constitue « *un objet distinct et une structure de transition* »¹⁹, une fonction qui rend solide l'ancrage des deux œuvres dans la réalité.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, Editions du Seuil, coll. « Points », Paris, p. 366.

Représentant cette réalité, la vision de Jacques Attali et Gilbert Sinoué met en valeur la conception de la mimèsis et pose aussi la question de la primauté de la représentation dans le roman historique. Dans les deux productions romanesques, le décor méditerranéen constitue toute l'architecture spatio-temporelle et donne l'impression qu'il est réel sans l'être réellement ; toutefois, il a un référent dans la réalité. De même pour les personnages historiques, eux aussi ont un référent dans la réalité. Pour tout ce qui concerne les événements relatés, leur enchaînement, la plume des deux écrivains ne peut respecter à la lettre les faits avérés et, par conséquent, ils basculent de l'historique au romanesque.

Le corpus est pluridimensionnel, il offre à ses lecteurs plusieurs niveaux de lecture : littéraire, philosophique, ontologique, théologique ou encore idéologique. Eu égard à toutes ces considérations, nous aurons à nous appuyer, d'une part, sur des outils herméneutiques pour pouvoir établir les liens entre le récit historique et le récit de fiction d'une autre part, entre le monde du texte, celui de l'auteur et du lecteur ; enfin entre l'identité du personnage à celle du lecteur. La pluralité de sens fait appel à des notions et concepts qui interrogent la compréhension et l'interprétation pour pouvoir passer de l'ipséité du personnage à celle du lecteur dans un corpus qui impose une lecture active, et exige l'activation de la dialectique expliquer/ comprendre.

Paul Ricoeur affirme, dans ce sens, que l'explication historique par la narration aussi bien que l'explication de la narration par l'historique sont des rapports qui restent intimement liés à la compréhension, et que l'herméneutique en tant qu'interrogation sur la compréhension et l'interprétation (autrement dit, sur le sens des choses) articule la dialectique entre expliquer et comprendre.

Le traitement du récit, du temps et de l'identité ont constitué des perspectives de travaux des chercheurs comme Housammeden Darwish²⁰ qui s'est concentré sur la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricoeurienne

²⁰ Housammeden Darwish, *Paul Ricoeur et la problématique de la méthode dans l'Herméneutique. Interpréter, comprendre et expliquer dans les théories du symbole, du texte, de la métaphore et du récit*, L'Harmattan, 2011.

des symboles et du texte. D'autres travaux universitaires ont contribué à la compréhension de la théorie de Paul Ricoeur, nous citons Marc-Antoine Vallée²¹ qui a interrogé le sujet dans l'œuvre de Paul Ricoeur comme projet d'une herméneutique de soi. A son tour Simon Bourgoin- Castonguay a fait dialoguer la philosophie de Paul Ricoeur et celle de Michel Foucault ²² pour poser la problématique de l'Histoire et le rapport à soi. C'est à la base de ces travaux et des oeuvres théoriques de Paul Ricoeur et ceux qui ont synthétisé sa philosophie comme Jean Grondin, Jean Greish et bien d'autres, pour ne citer que ceux-là, que nous avons pu construire le cadre théorique de notre recherche.

Notre étude va suivre l'arc herméneutique de l'interprétation au sens ricoeurien dans la mesure de répartir notre travail en trois parties, la première apparaît comme une précompréhension ou encore une première lecture. La deuxième partie, quant à elle, prend la forme d'une explication strictement structurale, tandis que la troisième partie qui met terme à ce circuit, se présente comme seconde compréhension culminant à une interprétation de soi. Nous tenons à signaler que le parcours herméneutique suivi pour aboutir à une compréhension de soi est emprunté de Simon Bourgoin-Castonguay²³ qui traite la question de la représentation dans deux œuvres littéraires.

Une structure inspirée de la théorie de l'arc de l'interprétation, de la narrativité et de la conscience historique, puisque cette théorie d'aspect ternaire met en exergue le lien du passé au présent et au futur, autrement dit le Temps dans ses trois phases. Cette notion du Temps est sollicitée dans le corpus à l'étude et constitue, par le biais des signes, l'objet de la quête de ses protagonistes mettant en lumière la relation de l'Être avec le divin. Des raisons que nous avons considérées

²¹ Marc- Antoine Vallée a présenté un mémoire intitulée « *La question du sujet dans l'œuvre de Paul Ricoeur : le projet d'une herméneutique du soi* » sous la direction de Jean Grondin à l'université de Montréal en 2007.

²² Simon Bourgoin-Castonguay a présenté une thèse de doctorat en philosophie intitulée « *Entre Histoire et Vérité : Paul Ricoeur et Michel Foucault. Généalogie du sujet, herméneutique du soi et anthropologie* » à Paris-Est Créteil en 2014.

²³ Simon Bourgoin-Castonguay a présenté un mémoire à l'Université Laval en 2008 intitulée « Des critiques de la représentation aux représentations de l'éthique : parcours herméneutique d'une compréhension de soi dans *La Caverne* de José Saramago et *L'invitation au supplice* de Vladimir Nabokov.

pour justifier notre approche herméneutique en général, et spécifiquement l'arc herméneutique de l'interprétation.

Notre problématique se centre dans la reconstitution d'une époque historique par Jacques Attali et Gilbert Sinoué pour traduire des valeurs éthiques. Cette problématique nous fait revenir sur les multiples acceptions de l'Histoire, à travers les siècles. Dans ce lien étroit de la littérature à l'Histoire, nous devons nous arrêter sur la question de la représentation et par conséquent sur la trilogie mimétique:« la mimésis ». Toute représentation évoque une somme d'interrogations et toute lecture ou toute interprétation correspond à une éthique comprise comme une compréhension de soi.

De ce fait, notre analyse sera axée sur trois parties. Dans la première, nous allons aborder le sujet de l'Histoire comme moyen de compréhension dans l'écriture du roman historique. Nous aurons à revenir sur le parcours historique de l'Histoire en tant que discipline à part, et en tant que discipline qui s'introduit habilement dans la littérature. Dans une tentative d'explicitier le transfert mutuel de l'une vers l'autre, nous allons essayer d'explicitier l'inscription des deux textes soumis à l'analyse au genre du roman historique. Cette question nous conduit à nous arrêter devant la problématique du réel historique qui est intimement attachée à une autre thématique distinguant entre la narration historique et l'Histoire narrée, et qui n'est autre que le Temps. Comment, donc, l'instance du Temps assure la compréhension et l'explication des faits historiques ? Comment relie-t-elle l'Histoire au monde de la vie ? Quels sont les procédés épistémologiques qui différencient l'Histoire de la fiction ? Quant est-ce que l'Histoire garde le statut de science et quant est-ce qu'elle se considère comme constitution de sens ? Telles sont les hypothèses que nous pouvons supposer et auxquelles nous devons apporter quelques éléments de réponse dans ce premier chapitre de cette partie.

Dans ce sens, nous tenterons un revenir sur le parcours historique de l'herméneutique pour comprendre le positionnement de celle de Paul Ricoeur. Tout en se basant sur sa méthode du récit et du temps, son herméneutique de soi et son traitement des symboles pour l'analyse de nos deux textes, *Le livre de saphir* et *La*

Confrérie des éveillés, que le recours à l'origine de cette philosophie de l'interprétation paraît crucial à notre sens. Si les propos de ce deuxième chapitre est de comprendre les sens de l'herméneutique à travers le temps, ce sera aussi une occasion pour s'armer théoriquement des différentes interprétations qui vont nous servir de fond pour construire notre sens. Se pencher, donc, sur les débats et les auteurs qui ont fait *l'universalité* de ce courant de l'herméneutique fera notre deuxième objectif dans ce deuxième chapitre de la première partie.

C'est dans la deuxième partie, qui s'assimile, selon l'ordre que nous avons suivi dans l'analyse, au deuxième stade de l'arc de l'interprétation, à savoir l'explication que nous allons traiter la problématique du réel romanesque. Dans le premier chapitre, nous allons penser la question de la véracité de l'Histoire à rebours et par conséquent, nous allons interroger la reproduction du temps chez le romancier : parvient-il à se substituer à l'historien ? Ce romancier historien est-il capable d'assumer le pacte de véracité entretenu entre l'auteur et le lecteur d'un roman historique ? C'est, dans cette perspective, que nous allons étudier la conception du « Vrai » dans l'Histoire dans un premier temps, une démarche qui permettra de voir comment la narration marque sa présence au sein de l'écriture du roman du genre historique. Cette passerelle nous aidera à comprendre la part de l'Histoire et la part de la fiction dans *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés*, des liens qui vont orienter notre réflexion sur la représentation de la réalité dans l'œuvre littéraire.

C'est, en effet, dans le deuxième chapitre de cette partie que nous allons faire un retour sur la primauté du réel dans le texte littéraire, une phase fondamentale, à notre sens, avant d'analyser les deux textes comme une unité autoréférentielle. Dans cet ordre d'idées, le deuxième chapitre se chargera de répondre à l'intitulé de sa problématique, à savoir, le primat de la représentation ; nous commencerons, dans ce sens, par un aperçu historique du concept de la mimésis prenant pour point de départ l'origine de la problématique opposant Platon à Aristote. De ces deux conceptions mimétiques de base, un parcours historique s'enchaîne et mérite un

arrêt, c'est effectivement ce que nous envisageons traiter dans le deuxième axe de ce chapitre.

La troisième partie constitue pour nous le champ pratique, au sens propre du terme, où l'hypothèse théorique de l'arc de sens embrasse celle pratique du personnage et du lecteur. Nous essayerons de montrer comment cette lecture culmine à une interprétation de soi dans cette troisième partie qui comprend, à notre sens, une partie de la phase de l'explication et la phase finale de l'arc interprétatif entendue comme une seconde compréhension. Notre dessein, dans cette partie, est de comprendre comment le passage de la compréhension de soi à la compréhension de l'autre s'effectue dans *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés*

Suivant cette logique, dans le premier chapitre, nous allons faire appel aux matériaux herméneutiques nécessaires qui aident à comprendre notre visée dans cette recherche, notamment les concepts du récit et de la théorie de l'arc de l'interprétation. Des outils opératoires qui aident à expliquer et à comprendre le monde représenté dans les deux textes. Tout en se basant sur les travaux de Paul Ricoeur, nous essayerons de comparer la narrativisation de l'expérience humaine en mettant face à face la conception du temps de Saint Augustin et la conception de l'intrigue d'Aristote, comme nous tenterons d'établir le même parallèle pour les théories de l'arc de l'interprétation, de la conscience historique et de la narrativité. Suivant cette logique, nous allons faire une analyse structurale des signes communs des deux textes, à savoir *Le Livre sacré* et *Les énigmes*. Des signes qui puisent leur essence de deux mythes déclencheurs de l'action dans les romans nécessitent un arrêt sur la détermination du mythe, son essence et ses enjeux. Des signes/symboles porteurs de sens caché qui demandent l'inscription des personnages et du lecteur pour parvenir à décoder le non-dit des deux textes et, chemin faisant parvenir à reconnaître le soi.

Tout en se basant sur l'herméneutique de soi de Paul Ricoeur, nous essayerons de nous arrêter, dans le deuxième chapitre de cette troisième partie, sur la définition des conceptions du soi et de l'éthique puisque ces deux thématiques trouvent leur représentation dans les deux textes à travers l'agir de leurs

personnages. L'objectif du premier axe de ce premier chapitre reste théorique, c'est de nous armer des outils qui vont nous servir de fond pour construire le sens de cette dernière partie. Le deuxième axe s'attachera à appliquer ces instruments sur l'écriture de Gilbert Sinoué et Jacques Attali pour aboutir à la finalité des deux parcours, du personnage et du lecteur. Nous tâcherons de montrer comment l'agir des personnages participe à la construction de leur soi et comment parviennent-ils à représenter leur culture à travers leur identité. Nous aurons à nous baser sur *l'identité-idem* et *l'identité-ipse* des personnages pour voir s'ils parviennent à donner un nouveau regard au passé.

Dans le troisième axe de ce chapitre, nous essayerons de montrer comment l'identité s'assume à travers son rapport à l'autre au nom de l'altérité, et comment s'affirme-elle à l'épreuve du mysticisme.

L'effet éthique se traduit par cette altérité dont nous essayerons de montrer les facettes au niveau des personnages entre eux et au niveau du lecteur. Pour clore cette analyse nous mettrons l'identité du lecteur à l'examen devant l'enjeu de l'arc d'interprétation : arrivera-t-il à atteindre cette compréhension de soi ?

PREMIÈRE PARTIE :
L'HISTOIRE COMME MOYEN
DE COMPRÉHENSION

En abordant la question de l'Histoire, l'utile interrogation qui survient est bien la polysémie de ce vocable : qu'appelons-nous 'Histoire' ? Quoiqu'en apparence, la question posée semble simple, elle présuppose l'existence de différentes significations. Mais, aucune des significations qu'on mettra en rapport n'est facile à interpréter, c'est une première difficulté.

Au-delà de ce premier pas d'élucidation, où on engagera les notions auxquelles cette question fait appel, c'est le sens de la question elle-même qu'il importe d'identifier : Pourquoi une telle question peut-elle ou doit-elle être posée ? Pourquoi ne sommes-nous pas capables d'y apporter immédiatement réponse ? A quel problème correspond-elle ? La question n'est pas sans résonances philosophiques, littéraires et ontologiques : Les déployer, c'est commencer à donner sens au sujet.

De tout temps, l'Histoire a constitué la pierre de touche des historiens, des écrivains et des philosophes, faisant couler ainsi tellement d'encre, néanmoins, sa définition reste encore insaisissable, vue la richesse du terme. Loin de ce qui peut apparaître d'une définition sans profondeur qu'est « connaissance et récit des événements » qui se rapportent à l'évolution de l'humanité, tout on relatant des faits dignes de mémoire, le vocable d'Histoire jouit, sans conteste, d'un foisonnement sémantique sans précédent.

Une fertilité au niveau de sens qui ne peut rendre son écriture que problématique, en témoigne certains ouvrages de quelques intéressés soucieux d'explicitier l'énigme qui revêt, pendant des décennies, une importance particulière. Dans ce sens, la volonté d'interroger la discipline historique se voit à travers quelques ouvrages qui se passent de commentaire, à titre d'exemple, ne citons que *Comment on écrit l'histoire*²⁴ de Paul Veyne et *L'écriture de l'histoire*²⁵ de Michel de Certeau.

Avant d'avoir recours aux significations des dictionnaires, nous pensons à mettre en vue la conception de la discipline interrogée au fil des siècles,

²⁴Paul, Veyne, *Comment on écrit l'Histoire*, Edition du Seuil, 1971.

²⁵ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Edition Gallimard, collection Folio, 2002.

puisque effectivement cette branche de connaissance puise son essence dans une réalité qu'on ne peut omettre d'évoquer.

Partant du Moyen Age où l'Histoire est comprise comme un récit simple et vrai, elle ne peut vraiment pas être considérée comme une discipline indépendante, mais prise comme une science complémentaire de la morale, de la théologie et du droit. Néanmoins, à partir du XIIème siècle, cette place secondaire va être substituée par une autre liée au développement des universités et à la facilité d'accéder aux livres, et par conséquent, l'Histoire va s'allier solidement à la religion, plus encore le moine et l'historien deviendront deux facettes de la même monnaie.

Quoique le travail de ces historiens dans la conservation de la culture reste incontestable, l'Histoire demeure une activité mineure. Mais, la genèse de l'Etat moderne aux XIV^e et XV^e siècles va donner un nouveau souffle à cette discipline par l'augmentation d'un bon nombre des bibliothèques et le développement de l'imprimerie. Cet épanouissement de la culture historique est affirmé par Bernard Guenée qui dit :

« L'Etat moderne permet l'autonomisation du champ historique. Progressivement, les règles de fonctionnement de l'histoire se différencient de celles du champ religieux et du champ littéraire. L'histoire était devenue majeure. Elle avait conquis son autonomie. Mais elle n'avait cessé de servir l'Eglise que pour entrer au service de l'Etat »²⁶

La distance marquée entre l'Histoire et la théologie procède d'un changement profond dû certes à la révolution intellectuelle (l'Humanisme)! Mais l'Histoire va s'unir constructivement à l'Etat d'où la publication de l'Histoire générale de France grâce aux encouragements du pouvoir royal, elle sera donc comprise comme *« Moyen d'affirmer une souveraineté, un pouvoir sur un territoire et la légitimité de ce territoire »²⁷*

L'Histoire reste, tout de même, une discipline fragile devant la croissance des philosophes et des hommes des sciences. Plus encore, devant le triomphe des

²⁶ Philippe Poirrier, *Introduction à l'historiographie*, Editions Belin, 2009, p. 11.

²⁷ Phillippe Poirrier, op. cit. p.14.

sciences exactes qui met en doute ses perspectives, la discipline mère sera sévèrement déstabilisée en confondant histoire érudite, histoire humaniste et histoire romancée.

Pourtant, le XVII^e siècle marque un changement notoire du moment où la discipline n'est pas seulement réservée à la souche royale mais elle est bien répandue dans les institutions scolaires. Quant au siècle des Lumières, il reste l'âge d'expérimentation où les pratiques culturelles éclairent les formes de l'Histoire ; alors que le XIX^e siècle, qui vit les conséquences de la révolution, va viser le fondement d'une Histoire- mémoire qui contribue à la construction d'une généalogie et d'une civilisation nationales.

Ce bref aperçu historique nous aide à saisir rassurement la variation de la conception de la discipline de l'Histoire à travers les siècles, mais ce qui nous importe le plus, c'est ce lien qui lie l'Histoire et la littérature puisqu'il converge vers les mêmes propos de notre recherche d'une part, et d'autre part parce que nul ne doute qu'actuellement la discipline interrogée est autonome, quoiqu'elle soit classée encore parmi les sciences humaines.

Rappelons, dans ce sens, qu'à l'époque classique, l'Histoire est située dans les « belles lettres » tout en se définissant par son opposition au roman « dont elle serait le symétrique illustré par son paradigme *facta vs ficta* »²⁸, c'est dire par l'opposition binaire réel/fictif. Au siècle des Lumières, l'illumination de ce genre se fait marqué par l'inscription d'un bon nombre des plumes, dans la foule des titres, on ne cite à titre d'exemple que Bossuet, Montesquieu, Voltaire et Chateaubriand, pour qui « tout prend la forme de l'Histoire : polémique, théâtre, roman, poésie »²⁹. En revers, quelques historiens renommés ont influencé l'histoire littéraire avec une aura *scottienne*³⁰ tels Hérodote, Thucydide, Plutarque, Tacite, Michelet, pour ne citer que ceux-là.

²⁸ Yves Sttalloni, *Les genres littéraires*, Armond Colin, 2005, Nathan/HER 2000, p. 107.

²⁹ Philippe Poirrier, op. cit.p. 31.

³⁰ Dans *La pensée du roman*, Thomas Pavel montre que l'idéalisme romanesque se convertit à la fois à l'histoire et à la sociologie. Le précurseur et l'inventeur du roman historique, Walter Scott, explore l'histoire à la recherche des époques propices à l'idéalisme gagnant ainsi la vraisemblance : « les prosateurs idéalistes du XIX^e siècle (...) se sont proposés de découvrir les

Quant au XIX^e siècle qui annonce le développement du scientisme, et représente le « moment où les exigences d'analyse réaliste et les constructions utopiques ou mythifiantes coexistent et se fécondent les unes les autres »³¹, il va considérer l'Histoire comme un art au rang de la science tout en s'affranchissant de la littérature, c'est au cours de ce siècle que le roman historique connaît son âge d'or, et presque

« tous les romanciers s'essayent au roman historique, sous des formes très diverses (cf. Balzac, *Les Chouans* ; Vigny, *Cinq-Mars* ; Mérimée, *Chronique du règne Charles IV* ; Stendhal, *Chroniques italiennes* ; Hugo, *Notre Dame de Paris* ; Flaubert, *Salammbô...*) »³²

Une manière d'écriture donc qui connaît un succès énorme quoiqu'elle demande plus d'exactitude et de recherche, ainsi, l'exotisme en demeure un champ fertile pour ce genre, en illustre cet attrait pour l'Orient à travers *l'Histoire des croisades*³³ de Joseph-François Michaud en 1808.

De même, les historiens de Thucydide à Max Weber ou Marc Bloch pour qui l'Histoire est connaissance par documents, la narration historique se place au-delà de tous les documents, 'elle est *diegesis* et non *mimésis*' pour reprendre l'utile distinction de Gérard Genette³⁴. Ces historiens préfèrent raconter les choses au lieu de montrer les choses, et plus souvent ils ne citent pas textuellement pour échapper

milieux sociologiques et historiques où (les âmes idéales) naissent et prospèrent ». Thomas Pavel, *La pensée du roman*, Gallimard, coll. 'NRF Essais', 2003, p. 218.

³¹ CL. Burgelin, Encyclopédie Universalis, 1999, p. 2347.

³² Ibid.

³³ Joseph François Michaud, *Histoire des croisades*, volume 1, Editeur Paris, Furne et cie, 1841.

³⁴ Gérard Genette a développé la notion de « *diégèse* » pour l'appliquer à la littérature tout en empruntant le terme des théoriciens du récit cinématographique tel Etienne Souriau. La diégèse, dans La théorie genettienne, signifie l'ensemble des événements relatés par le discours narratif qu'il définit, dans *Discours du récit*, en tant que « *récit comme histoire* ». Par la suite, dans *Figures III* (1972), la diégèse représente tout « *l'univers spatio- temporel désigné par le récit* ». Gérard Genette, *Figures III*, Editions du Seuil, Paris, 1972. P : 280. Tout l'acte de narration se trouve lié à cette notion centrale de la diégèse. Cet univers littéraire constitue l'essence même de l'histoire qui sera racontée par l'instance narrative. Gérard Genette affirme que la diégésis est un des modes de la « *mimésis* », c'est dire le récit par rapport à la réalité qu'il aurait en charge de représenter.

à l'effet littéraire de la citation qui est « *destinée à donner à l'intrigue de la vie, disons : de l'ethos, ce qui rapprocherait l'histoire ainsi à l'histoire romancée* »³⁵

On peut dire que le champ historiographique se méfie de la narration en accordant plus de place aux faits passés en général, mais est-ce qu'il conserve vraiment l'authenticité de ce passé ? Et puis encore, n'est-ce pas à travers cette narration qu'on découvre la vivacité des mœurs, des habitudes et des modes sociaux et tout ce qui peut frapper l'imagination ?

Des réflexions qui mettent en examen tout le détail historique que nous venons d'étayer pour ainsi dire : est-ce qu'on est capable de définir l'Histoire sans précipitation aucune ? Nous pensons, sans doute, à l'ensemble des idées qui représentent ce terme d'Histoire considéré dans toute sa valeur.

Des différentes définitions de l'Histoire dans les dictionnaires, nous pouvons dire que le terme recouvre trois significations distinctes en se référant respectivement à la réalité, au discours et à la science.

Au plan de la réalité : L'histoire désigne la multitude des événements qui surviennent et qui, tissés les uns aux autres, forment un ensemble homogène et d'une ampleur plus ou moins grande. Dans ce sens, l'histoire peut être comprise comme celle d'un individu, d'une collectivité, voire sous des conditions épistémologiques précises, de la nature ou de l'univers.

D'autre part, au plan du discours : L'histoire est le récit qu'on fait d'un certain nombre d'événements qui se sont réellement produits ou bien qu'on imagine avoir eu lieu. Elle rejoint virtuellement la fable ou le mythe, et les ressources du langage sont utilisés pour mettre les événements selon une certaine séquence temporelle.

Enfin, du point de vue de la science, l'histoire est l'étude qu'on fait des événements d'un passé plus ou moins lointain et, conjointement, des récits qui ont été produits. La fonction de l'historien, qui est soucieux du passé et qui ne se situe pas hors du temps, est moins de conter que d'établir la réalité des événements et d'en fournir une explication.

Il est clair que ces trois différents niveaux ne sont pas séparés, bien au contraire, réalité historique, récit, étude sont des notions qui interfèrent sans arrêt l'une avec

³⁵ Paul Veyne, op. cit. p : 15.

l'autre. C'est le récit que le conteur raconte et que l'historien élabore qui supposent que des événements existent. Par nature, l'événement est singulier dans la mesure où dès qu'il se produit, le monde n'est plus exactement le même qu'auparavant. Il convient donc, à ce moment, de raconter ces événements, plus encore de les expliquer pour comprendre.

CHAPITRE I :

LA PROBLEMATIQUE DU REEL HISTORIQUE

Partant de ce concept d'événement historique qui constitue une préoccupation singulière chez Paul Ricoeur, ce terme significatif partage un bon nombre de notions de sens commun, à savoir, le sens ontologique et le sens épistémologique. Du premier, Paul Ricoeur entend « *par événement historique, ce qui s'est effectivement produit dans le passé* »³⁶. Il implique deux niveaux d'assertion. Ce philosophe ajoute :

*«A cette triple présupposition ontologique- avoir-été absolu, action humaine absolument passée, altérité absolue- correspond une triple présupposition épistémologique. D'abord, nous opposons la singularité non répétable de l'événement physique ou humain à l'universalité de la loi ; qu'il s'agisse de haute fréquence statistique, de connexion causale ou de relation fonctionnelle, l'événement est ce qui n'arrive qu'une fois. Ensuite, nous opposons contingence pratique à nécessité logique ou physique : l'événement est ce qui aurait pu être fait autrement. Enfin l'altérité a sa contrepartie épistémologique dans la notion d'écart par rapport à tout modèle construit à tout invariant.»*³⁷

L'usage de telles présuppositions de la notion d'événement historique par Paul Ricoeur implique d'une manière tacite le concept du temps, et précisément la démarcation de ce qui est antérieur et de ce qui est postérieur. L'événement

³⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit* tome 1. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit. p .173.

³⁷ *Ibid*, p .174.

historique n'est perceptible qu'au fil du récit, qui le fait exister en l'inscrivant dans l'ordre du temps. A la suite de Kant qui rattache l'objectivité du réel à un travail de formalisation issu de la subjectivité, Paul Ricœur insiste, dans *Temps et récit*, sur l'importance de la « *mise en récit* »³⁸, c'est dire que l'histoire n'est pas une donnée brute et inerte pour une connaissance à venir, elle est construction discursive rigoureuse qui se légitime en se remodelant sans cesse.

Dans cette perspective, l'histoire scientifique se construit en s'opposant directement et consciemment aux mythes qu'elle juge fabuleux, et en s'appuyant sur des chroniques dont elle vérifie la part d'authenticité. Partant de cette donnée, la problématique du réel historique s'illumine relativement, et nous pouvons dire, dans ce cas qu'il s'agit à la fois de distinguer l'histoire réelle et l'histoire rêvée, ou au langage théorique « fictionnalisée ». Comment pouvons-nous, dans ce sens, mettre à distance la subjectivité des témoins ou des acteurs trop impliqués dans l'événement ? Comment pouvons-nous comprendre un événement historique ? Quelles sont les conditions qui nous permettent de l'analyser ? Comment l'événement peut-il être non seulement un fait mais aussi un objet intellectuel ?

Autant de questions qui nous obligent à examiner les relations qui existent entre l'Histoire et la littérature, entre l'Histoire et la culture, et également l'Histoire et la philosophie. Nous pouvons partir, dans ce sens, de l'utile définition encyclopédique suivante :

*« On s'accorde à définir l'histoire comme la connaissance et la compréhension du passé. Mais sa finalité et ses méthodes ont bien évolué depuis Hérodote. L'Histoire s'est d'abord limitée à la conservation de généalogies, de listes de souverains, d'événements politiques ou naturels exceptionnels, notés dans les marges d'un calendrier : ce sont les annales telles qu'ont pu nous les léguer l'Empire hittite ou néoassyrien, la Rome antique, le Japon du VIII^e. Dès qu'on sortit de la simple notation des faits pour donner un commentaire, l'histoire s'inscrit dans la littérature. »*³⁹

³⁸ Ibid.

³⁹ Dictionnaire encyclopédique *Axis*, volume 3, 2000 Le livre de Paris, Hachette, p. 1476.

Si l'Histoire cherche à donner des commentaires, c'est dire qu'elle cherche à expliquer, interpréter ou juger les faits qu'elle évoque et, dans ce sens, elle s'insère dans la littérature ; elle est sérieuse quand elle évoque des faits, et elle n'agit pas conformément à ce qu'on attend d'elle quand elle veut rendre les faits intelligibles. Un paradoxe qui met la lumière sur l'adéquation de ce rapport, c'est quand la littérature se nourrit de l'Histoire, elle devient « parasitaire » de sa hôte, que ce soit d'une manière permanente ou juste pendant une phase donnée, lorsqu'elle cherche à donner des éclaircissements destinés à faciliter l'intelligence des faits historiques.

En effet, le roman historique, qui est le fruit légitime de cette relation bilatérale, s'inscrit dans cette perspective, et donne la préférence aux éléments historiques qui lui servent d'alimentation de la fiction. Mais, refléter le passé dans une fiction exige la substitution de l'auteur en historien. Il est appelé donc à bien se documenter aussi bien que s'informer.

En essayant de prendre la fonction d'un historien, l'auteur peut mettre en action des personnages ayant réellement existé, mais qui vivent des situations dans un contexte qui peut s'allier à une réalité possible, comme il peut préétablir des actions avec des personnages fictifs progressant dans un milieu historiquement décoré.

Certainement, s'agit-il là d'un contexte qui, tout en étant basé sur le réel, offre à l'intrigue cette possibilité de combiner plusieurs genres narratifs, tels le récit de voyage, le roman policier et le roman initiatique. Un agencement des genres qui donne à voir une certaine dislocation des rapports :

« entre une fiction, qui vise souvent à distraire par le récit d'événements extraordinaires, et la relation sincère des faits vrais, il existe, théoriquement un abîme, le littéraire joue avec des morceaux de passé plus ou moins travestis, le savant établit une vérité, comprend des actions qu'il explique par des motifs, des mobiles, des « causes » immédiates ou lointaines »⁴⁰.

Nous ne pouvons donc qu'assurer fermement que malgré ce contraste au niveau de la théorie, et qui nous invite à voir toute la complexité, ce genre de roman fascine

⁴⁰ Dictionnaire des littératures de langue française, Bordas, 1994, p. 2138.

tout lecteur et laisse voir le romancier ressuscitant l'histoire par l'encre selon sa propre historiographie, et avec cette même encre, il crée des figures réalisant des exploits héroïques pour refaire l'histoire.

Ce contexte historique que l'intrigue met en scène, offre la possibilité de se placer au centre de l'histoire, en découvrant la vie quotidienne de ces personnages ressuscités sous la plume de l'écrivain, à un moment donné, tout en accompagnant leur évolution spatiale et temporelle. C'est effectivement, l'allusion de traiter l'histoire dans son environnement naturel, avec des personnages, des actions, des lieux qui lui ont été propres. Ces données constituant le point culminant du roman en se basant sur un contexte historique, permettent de reprendre la définition de ce genre comme roman qui :

« prend l'Histoire à la lettre en faisant revivre des figures historiques dans leur quotidienneté et selon leur comportement. Ainsi sera exprimée la face cachée de l'Histoire, mais de façon à montrer qu'elle n'est pas contradictoire de sa face visible. L'Histoire étant (au XIXème siècle) la résurrection du passé, il s'agit d'animer, d'illustrer cette résurrection même. »⁴¹.

Recréer une période historique permet une meilleure compréhension de l'intrigue, et comporte même une dimension majeure, à savoir, la connaissance du passé, comme étant essentielle à la connaissance du présent ainsi qu'à l'avenir.

De par cette forte documentation, l'auteur de ce genre dispose des données historiques, finement ficelées, ce qui développe certes ! L'esprit critique, dans la mesure où le lecteur est motivé à vérifier les données transmises, et à discerner ce qui est un fait de ce qui est de la fiction. D'autant plus, le critère d'objectivité s'impose lorsqu'il s'agit d'un contexte historique qui suscite différentes interprétations.

Finalement, tout récit historique permet d'une manière implicite, de comprendre que l'Histoire est, avant tout, une expérience humaine qui forme un tout cohérent grâce à cette notion de changement qui sous-tend chaque expérience.

⁴¹ Dictionnaire des littératures de langue française. op. cit. p.2131.

Privilégier telle perspective, (l'histoire comme plate forme d'un roman), était donc la préoccupation d'une vogue d'écrivains qui ont pris en charge d'évoquer des temps héroïques, tout en mêlant subtilement le vraisemblable au merveilleux. A l'instar des grands spécialistes du genre, dont l'influence était décisive et déterminante, et les productions demeurent abondantes, d'autres écrivains prennent la relève à la suite de Walter Scott qui :

« élevait à la valeur philosophique de l'histoire le roman [... il y réunissait à la fois le drame, le dialogue, le portrait, le paysage, la description, il y faisait entrer le merveilleux et le vrai, ces éléments de l'épopée, il y faisait coudoyer la poésie par la familiarité des plus humbles langages »⁴².

Et aussi, sur la trace d'Alexandre Dumas pour qui on reconnaît la multitude du pittoresque, de l'aventure et la reconstitution des situations historiques.

Prétendant donner la vérité du passé, l'histoire n'est qu'un récit qui se soumet aux règles de la rhétorique, c'est cette conception qui prévaudra d'Aristote jusqu'à Voltaire, mais dans une ère où l'histoire se veut scientifique, les fondateurs de l'histoire de l'antiquité jusqu'au temps modernes ne sont plus que des écrivains, citons respectivement et à titre d'exemple Thucydide, Tacite, Machiavel et Gibbon.

Au début du XIX^{ème} siècle, c'est avec Leopold von Ranke que l'histoire change de perspective d'édification morale ou politique à une autre plus critique en définissant ses méthodes. De prime à bord, les historiens se sont limités à établir les événements à partir des documents authentiques bien contrôlés, et ont essayé de les expliquer avec objectivité. Sous l'influence du marxisme, l'histoire positiviste cesse de centrer l'attention seulement aux actes des souverains, aux batailles et aux conflits, pour prendre en considération les facteurs économiques.

Une évolution qui connaîtra un certain élargissement, et des sciences comme les statistiques, les mathématiques, et bien entendu les sciences humaines vont contribuer à l'explication des faits. De surcroît, les champs d'investigation vont s'élargir plus encore avec l'évolution des techniques, faisant allusion ici à la

⁴²Ibid, p. 2139

photographie aérienne et à l'informatique ; et depuis les années trente, l'étude de l'histoire, en Europe comme aux Etats-Unis, prend le sens d'une histoire globale.

C'est l'équipe des Annales en 1929, fondées par Marc Bloch et Lucien Febvre, qui a inauguré l'histoire nouvelle intégrant, non seulement les Etats et les peuples, mais aussi les idées et les comportements, les croyances et les mentalités, et c'est ainsi que l'histoire distend ses frontières et augmente ses dimensions.

Effectivement, c'est cette tension d'étendre les horizons qui nous pousse à nous demander : quel sens pouvons-nous établir entre l'histoire et le temps ? Suffit-il à l'être d'exister dans le temps pour avoir une histoire ? Et quelle notion pouvons-nous donner au temps dans l'histoire, du moment où le temps est la composante essentielle de la narration ? Y a-t-il, vraiment, un lien entre le temps dont parle l'histoire et le temps dont la narration se sert ? Jusqu'à où peut-on étendre les zones d'intersections entre un temps qualifié d'historique et un autre qui caractérise les productions littéraires ?

Aujourd'hui, malgré la prépondérance des écritures structuralistes et néo romancières qui peuvent, normalement, causer l'éclipse de cette écriture dans le champ culturel ; on assiste à une prolifération de productions littéraires qui développent avec extension le spectre des époques lointaines, qu'elles soient rayonnantes ou troublées. Citons à titre d'exemple, *La Louve de Mervent* de Michel Ragon, *Le Grand Feu* de Jeanne Bourin, *Le Nom de la Rose* d'Umberto Eco, *Samarcande* d'Amine Maalouf, *La Confrérie des Eveillés* de Jacques Attali et *Le livre de saphir* de Gilbert Sinoué.

La volonté notoire de ces romanciers, parmi d'autres non cités, à vouloir ressusciter le passé et à foisonner le champ historico-littéraire, témoigne d'un succès réel du roman historique. Or, l'analyse des formes de ce genre d'écriture révèle une modification des éléments en fonction desquels on analyse, et on explicite les caractéristiques essentielles de la construction du passé. C'est cette

approche qui nous a incité à poursuivre notre investigation⁴³, et à mettre en vue l'extrême ressemblance des deux textes en question.

Dans l'ordre de cette analogie constatée qui suscite le soupçon, *Lire pour L'express*⁴⁴ a publié un article le 15/12/2004, intitulé « *Attali, le confrère inspiré* », dans lequel, étaient évoquées les ressemblances entre le roman de Jacques ATTALI, *La confrérie des éveillés*, et le roman de Gilbert SINOUE, *Le livre de saphir*.

Les deux romans s'inscrivent dans le courant du roman historique contemporain, en créant un univers romanesque crédible, où évoluent des personnages historiques et fictifs, qui ne sont disposés qu'à convaincre ; ce qui nous offre une représentation du passé vraisemblable et intelligible. Mais, cette représentation ne fait qu'accentuer la problématique liée à ce genre romanesque qui se réduit à la combinaison des procédés fictionnelles et historiques pour parvenir à amener le lecteur à reconnaître l'atmosphère des époques lointaines comme vrai, d'où la crédibilité qui devient une condition indispensable du pacte de lecteur.

Cette vraisemblance joue un rôle décisif dans la construction d'un univers historique d'une part, et d'une autre part, dans la construction de la trame narrative en déterminant les structures et les composantes du récit, c'est dire qu'il y a un transfert réciproque des ressources propres à l'Histoire au roman et celles de la fiction à l'Histoire. Mais, cette action d'employer ce qui appartient à l'autre n'ouvre-t-elle pas le débat sur l'impact de ces emprunts sur les éléments narratologiques, aussi bien que sur l'approche historique.

Notre réflexion s'attachera à dégager dans un premier temps un élément distinctif, et de la narration historique, et de l'Histoire narrée, une composante qui entre dans la compréhension et l'explication des faits historiques, comme elle représente l'organe qui articule toute fiction historique. Le temps donc, dans ses

⁴³Notre étude a porté dans un premier temps, lors du projet de fin d'étude au master, sur *La Confrérie des éveillés* de Jacques Attali, et dans le cadre d'une recherche ininterrompue au même sujet, notre recherche s'est axée, dans un autre abord sur la forte similitude de cette intrigue à un autre texte de Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*.

⁴⁴ Entretien, entretien avec Jacques ATALLI- Lire .m.h.t, consulté le 06/06/2013. Il est à signaler qu'après la parution de cet article, la même source a publié un entretien avec Jacques ATTALI où elle regrette avoir publié ces conclusions erronées et pour rétablir les faits, elle l'invite à s'expliquer. A son tour, Jacques ATALLI nie avoir lu le livre de Gilbert SINOUE *Le Livre de saphir* avant de se lancer dans l'écriture de *La Confrérie des éveillés*.

deux apparences à la narration de l'Histoire et à la fiction des faits historiques qui constituera notre point de départ.

1. Le temps historique :

Si Henri Bergson pense que le temps est presque une contradiction, et qu'on ne se situe dans le temps que grâce à des instruments qui le spatialisent, bien avant lui, des philosophes ont signalé la difficulté, et Aristote affirme que le temps est « nombre du mouvement »⁴⁵, c'est dire qu'il peut être défini comme la mesure du mouvement. Au fond, il semble que le temps échappe à une définition précise. Saint Augustin s'interroge dans le livre XI des *Confessions* : « *Qu'est-ce donc le temps ? Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus* »⁴⁶

Dans la somme des définitions qui déterminent la notion du temps, aucune ne peut satisfaire pleinement cette idée. Etant un concept qui a posé autant de questionnements, le temps est une notion qui, une fois employée dans les sciences exactes, se renvoie à une unité de mesure et sera dépourvue de toute représentation humaine, mais dès qu'on traite le terme dans l'Histoire, sa perception se dote d'une charge hautement humaine.

En effet, l'Histoire est, de tout temps, considérée comme une science qui rend compte du changement du monde et qui prend l'homme comme son acteur principal. Tout en parlant de ce changement, ne prouve-t-on pas qu'il existe un état initial pour parler d'une modification de cet état, ou même d'un devenir ? De ce raisonnement d'appui, on peut faire un certain rapprochement entre la définition précédente de l'Histoire et les éléments essentiels du temps dans leur ordre linéaire connu passé, présent, futur.

⁴⁵Pour Aristote, la perception du temps dépend de la conjonction de la perception du mouvement physique et celle de l'acte de l'âme, ces deux pôles lui ont permis d'accéder à la réalité du temps. L'âme nombre le mouvement, l'âme comme le temps appartient à la physique, c'est dire au monde des réalités mouvantes et changeantes, donnant lieu à l'affirmation du temps selon le stagirite en tant que « nombre de mouvement selon l'antérieur et le postérieur » cité par Agnès Pigler in *Revue philosophique de Louvain*, Numéro 2, Volume 101, Année 2003, p. 282.

⁴⁶ Saint Augustin, *Livre XI des Confessions*, 14, 17. Cité par Paul Ricœur, *Temps et récit tome 1*, op. cit. p. 25.

On ne peut plus douter que le temps domine l'Histoire, et c'est cette quête incessante de l'historien dans le passé qui laisse voir que l'Histoire est une science du passé qui fouille dans le temps passé en nouant un lien avec la condition de l'homme. Dans ce sens, l'Histoire construit un tremplin entre les connaissances historiographiques et le monde de la vie, ce lien a conduit le philosophe Paul Ricoeur à l'herméneutique qui rend intelligible le monde de l'action, autrement dit la précompréhension de ce monde qui nous rappelle le sens décrit dans la « *mimèsis* ».

Si nous appréhendons le temps à travers sa courbe linéaire, nous pensons certainement à notre expérience temporelle, à ce soi qui ne peut pas se comprendre qu'à partir « *des objectivations de sens, des grands 'textes' littéraires, philosophiques et religieux, transmis par l'histoire de l'humanité et dans lesquels se configure son expérience radicale de la temporalité* »⁴⁷.

Le temps se divisant en trois moments : passé, présent et avenir, ou encore en trois : « *extases, pour reprendre le lexique de Heidegger* »⁴⁸. Ces expressions de temps constituent une particularité dense dans l'herméneutique en tant qu'ensemble inséparable, du moment où :

« *Le passé se présente sous le signe des traditions qui nous portent, signifiant notre être-affecté-par-le passé, déjà sensible dans le langage qui nous a précédés. Le futur se profile sous l'égide d'un horizon déterminé d'attente et d'espoirs, lui-même ouvert par un passé. Quant au présent, lourd d'un passé qui l'affecte et d'un horizon d'attente qui le guide, il est l'intempestif qui découvre le champ de notre initiative possible* »⁴⁹

La citation donne à voir les points d'intersection frappants entre la conception linéaire du temps et les instances d'une herméneutique qui ne suit pas l'ordre méthodique de l'arc interprétatif, mais qui s'intéresse à « *une philosophie générale de notre condition historique, prenant la forme d'une herméneutique ontologique* »⁵⁰.

⁴⁷Jean Grondin, *L'Herméneutique*, Collection « Que-sais-je », Puf, 3^e édition 2011, p. 87.

⁴⁸Jean Grondin, *Paul Ricoeur*, Collection « Que-sais-je », Puf, 1^{er} édition 2013, p. 105.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Le seuil, 2000, coll. « Points », 2003, p. 449.

Au moment où l'être est affligé par la lourdeur de la charge du passé historique, le futur constitue pour lui une échappée pour accéder aux espérances. Quant au présent, tel un mi-temps, il voit le changement du cours des choses d'une manière inopportune suite au poids du passé et tend vers le futur lieu des perspectives, d'espoir et d'espérance.

Ainsi, on peut schématiser cette herméneutique de la conscience historique comme suit :

Temps linéaire	Passé	Présent	Futur
Histoire	tradition des choses	changement	ouverture
L'être ontologique	déchiré par le passé	prise de l'initiative de ce changement	l'horizon des attentes.

Ricoeur ne cesse de faire du temps historique une médiation visant le monde de l'action. Pour lui, c'est le temps historique qui facilite l'accès au temps de l'action, c'est bien ce temps qui exerce ce rôle d'intermédiaire entre un temps vécu et un temps objectif, entre une constitution temporelle de la condition humaine et un récit historique. Mais quel est cet être que le réel historique vise ? Et quel sens pouvons-nous donner à l'historiographie pour ne pas se confondre avec la narratologie ?

Tout en évoquant le lien existant entre l'Histoire et la narration, on entend par Histoire une science de recherche, et par narration, un récit qui raconte ce qui est passé, c'est dire le lien attachant ce qui est épistémologique à ce qui est ontologique. De par ce caractère de recherche scientifique de l'Histoire, il convient à l'herméneutique de relever '*des coupures épistémologiques*' pour répondre à la question de transposer la configuration du récit à l'ordre de la connaissance historique, soit à la grande interrogation :

« Par quelles dérivations indirectes la triple coupure épistémologique qui fait de l'histoire une recherche procède-t-elle de la coupure instaurée par l'opération configurante au plan de mimèsis II- et continue-t-elle néanmoins à viser obliquement l'ordre de l'action, selon ses ressources propres d'intelligibilité, de

symbolisation et d'organisation pré-narrative au plan de mimèsis

I ? »⁵¹

Ricoeur répond à cette question en affirmant que l'explication historique par la narration reste intimement liée à la compréhension, et que l'herméneutique sert par le biais de l'imagination à articuler la dialectique entre expliquer et comprendre.

Dans *Temps et récit I*, Ricoeur a identifié les médiations par lesquelles la connaissance historique peut être considérée à la fois comme science et comme opération de constitution de sens :

-L'histoire comme science qui se présente comme recherche explicative en assurant fermement son autonomie grâce aux coupures épistémologiques qui la différencient du récit.

-L'histoire comme opération de construction du sens employant ses propres ressources de configuration « mimèsis II », mais visant toujours un niveau de symbolisation pré-narratif et qui est la « mimèsis I ».

Selon Ricoeur, ces médiations, si difficiles à cerner, sont la conséquence logique d'un « oubli », et que :

« La tâche est d'autant plus ardue que la conquête de l'autonomie scientifique de l'histoire paraît bien avoir pour corollaire, sinon pour condition, un 'oubli' concerté de sa dérivation indirecte à partir de l'activité de configuration narrative, et de son renvoi, à travers des formes de plus en plus éloignées de la base narrative, au champ praxique et à ses ressources pré-narratives »⁵²

Cet « oubli » sera repris sous forme d'une reconstruction temporelle allant du texte vers le monde de l'action, mais cette reconstruction passe par trois étapes qui sont, en définitive, trois niveaux de coupures épistémologiques qui scindent la narration dans l'historiographie et qui sont : procédures, entité et temporalité.

Ce sont ces coupures qui différencient l'Histoire en tant que science du passé du simple récit, et l'Histoire s'impose comme science nourrie par les ressources narratives et construite par l'explication. Il est à noter, dans ce sens, que si

⁵¹Paul Ricoeur, *Temps et récit Tome I*, op. cit, p. 319.

⁵² Ibid. p. 319-320.

l'explication dans le récit est autonome, elle ne l'est pas en historiographie, mais pour l'acquiescer, l'explication est caractérisée par trois étapes, qui sont : conceptualisation, recherche d'objectivité, redoublement critique. C'est la vocation de cette explication qui garde à l'Histoire une place au sein des sciences humaines.

De ces coupures épistémologiques, la première est appelée « *procédures* » et vise la limite de l'objectivité, une préoccupation qui ne paraît pas nouvelle pour un lecteur de l'histoire, pour qui la véracité des écrits passe au premier plan, puisque :

« L'historien s'adresse à un lecteur méfiant, qui attend de lui non seulement qu'il raconte, mais qu'il authentifie son récit. En ce sens, reconnaître parmi les modes explicatifs de l'histoire une 'implication idéologique' (Hayden White), c'est être capable de reconnaître une idéologie comme telle, donc de la discerner des modes proprement argumentatifs, donc aussi de la placer sous le regard d'une critique des idéologies »⁵³

Par « *entités* » qui constitue la deuxième coupure épistémologique, Ricœur entend les objets du déroulement du récit, autrement dit, les sujets de l'Histoire qui dépassent l'individu, pour parler des mentalités, des civilisations, des nations, ou encore des classes sociales. Entre récit et Histoire, la différence peut être perceptible au niveau du sujet, c'est-à-dire qu'un récit mythique a cette possibilité de rattacher l'action à un personnage identifiable, alors que l'Histoire- science met des entités anonymes à la place du sujet de l'action. Cette coupure est courante dans l'école française des Annales, et Ricœur rappelle dans ce sens que :

« La place naguère tenue par ces héros de l'action historique que Hegel appelait les grands hommes de l'histoire mondiale est désormais tenue par des forces sociales dont l'action ne serait être imputée de manière distributive à des agents individuels. L'Histoire nouvelle paraît être ainsi sans personnage. »⁵⁴

⁵³ Ibid. p. 313-314.

⁵⁴ Ibid. p. 314.

Pour ce qui est de la troisième coupure qui constitue la temporalité, Ricœur, tout en empruntant le terme au philosophe Fernand Braudel, parle des temps, et pas seulement d'un seul temps historique, et l'historien pour lui se conduit tel un narrateur qui « *redéfinit par rapport à un présent fictif les trois dimensions du temps.* »⁵⁵. Selon le propos majeur de son ouvrage, *Temps et récit*, qui demeure ce lien entre narrativité et temporalité, Ricœur montre que le temps construit par l'historien est construit au second plan sur la temporalité de la « *mimésis II* »⁵⁶, et qu'il ne cesse de se renvoyer à la « *mimésis I* »⁵⁷.

Le champ du savoir historiographique s'intéresse à un monde culturel et non à une expérience qui se produit dans l'instant même, il renvoie à un monde de l'action déjà façonné par une activité narrative qui a sa propre dialectique. C'est dire, parcourir les étapes successives de la « *mimésis* », de la préfiguration inhérente à l'action, à travers la configuration constitutive de la « *mise en intrigue* » au sens du « *muthos* » aristotélicien, jusqu'à en arriver à la refiguration déclenchée par la collision entre le monde du texte et le monde de la vie. Ricœur montre que le temps historique vise le temps de l'action moyennant le temps du récit en intitulant cette démonstration « *l'intentionnalité de la conscience historique* »⁵⁸

L'entrecroisement de l'Histoire et de la fiction permet de problématiser non seulement le réel, mais aussi « *l'intentionnalité* » de l'Histoire visant de ce fait le concept de la véracité des actions. Ainsi, à la rencontre de ces deux foyers,

⁵⁵Ibid. p. 332.

⁵⁶La mimésis II se définit chez Ricoeur en tant que : « *royaume du comme si* » ou encore « *le royaume de la fiction* » Ibid. p. 125. Son rôle de « *mise en intrigue* », ou encore de la configuration en texte de la mimésis I, est basé sur la médiation entre « *la pré-compréhension et [...] la post-compréhension de l'ordre de l'action et de ses traits temporels* » Ibid. p. 127.

⁵⁷ Le sens de la mimésis I est riche, il est pris comme imiter ou représenter l'action, c'est, selon Paul Ricœur « *pré-comprendre ce qu'il en est de l'agir humain : de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité. C'est sur cette pré-compréhension, commune au poète et à son lecteur, que s'enlève la mise en intrigue et, avec elle, la mimétique textuelle et littéraire* » Ibid. p. 125.

⁵⁸ Selon Husserl, l'intentionnalité est entendue « *en tant que visée intentionnelle, la conscience est ouverte à l'altérité et à la culture* », Michael Foessel et Fabien Lamouche, *Ricoeur*, op. cit. p. 142. C'est sur cet effort que Paul Ricœur interprète le paradoxe comme « *transfert analogique de moi à autrui* » Ibid. La question porte sur la philosophie de l'Ego qui rend compte du caractère historique de la culture.

une « *identité narrative* »⁵⁹ voit le jour, et a pour objectif d'accorder le temps historique au temps fictif, et de dire aussi que l'identité humaine de l'Histoire repose sur « *une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif* »⁶⁰.

Il convient à l'herméneutique ricœurienne de faire sortir la narration de cet arsenal de recherches épistémologiques, où elle s'assigne le rôle de médiateur entre le temps subjectif et le temps objectif, pour la relancer dans le champ de l'ontologie qui paraît être l'horizon de « *l'intentionnalité historique* »⁶¹.

L'apport qu'on peut vouer à l'historien au dépend du romancier, c'est le fait de parler d'un temps collectif où les souches touchées sont les peuples, les nations, ou encore les civilisations, théoriquement parlant, il est question de la deuxième coupure épistémologique que Paul Ricœur a nommée les entités. L'Histoire donc, parvient à faire connaître la continuité de descendance partant des prédécesseurs

⁵⁹L'hypothèse proposée dans la trilogie du *Temps et récit* est la médiation entre *temps phénoménologique* d'Augustin et *temps cosmologique* d'Aristote à partir du récit. Ce récit construit, selon Paul Ricœur, un autre temps, que nous proposons l'appeler « *temps médiane* » fruit des intersections temporelles. Dans *Temps et récit*, tome III, Paul Ricœur précise que « *le rejeton issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur identité narrative. « Identité » est prise ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : qui a fait l'action ? Qui en est l'agent, l'auteur ?* ». A cette question de qui, Ricœur répond : « *l'histoire racontée dit le qui de l'action* » Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome3, Editons du Seuil, 1985, p. 442. L'auteur nous invite, dans le même ouvrage, à penser la notion de l'identité narrative au croisement de l'histoire et de la fiction selon trois hypothèses : « *la compréhension de soi est une interprétation ; l'interprétation de soi, à son tour trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée ; cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive, ou, si l'on préfère, une fiction historique, entrecroisant le style historiographique des biographies au style romanesque des autobiographies imaginaires* » p. 138. Dans ce sens, nous pouvons dire que L'identité narrative se reconstruit à partir de la narration de l'histoire de sa vie, elle est l'identité d'un « qui » qu'il soit individu ou collective.

⁶⁰ Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome3, Editons du Seuil, 1985, p. 443.

⁶¹ Cette expression est utilisée par abréviation de ce que Paul Ricœur appelle « *L'intentionnalité de la connaissance historique* » Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 318. Il entend par là, la qualité de l'Histoire en tant que visée noétique, en tant qu'acte de pensée et de connaissance. Cette visée garde à l'Histoire sa qualité historique afin de ne pas se dissoudre dans les autres disciplines auxquelles se joint l'historiographie telles l'économie, la géographie, la sociologie, à titre d'exemple. Paul Ricœur souligne que pour désigner la visée noétique fondamentale de l'histoire, *l'épistémologie des sciences historiques* et *la phénoménologie génétique* additionnent leurs ressources pour réactiver cette visée noétique fondamentale de l'histoire. Ibid. p. 402.

jusqu'aux successeurs, mais étrangement, tout suit strictement la forme linéaire du temps. Or, le temps de l'Histoire semble être un temps qui dépasse toute limite et interroge l'être dans sa vie collective et non individuelle (le cas de la fiction), pour ainsi dire qu'il « réinscrit le récit dans le temps de l'univers »⁶².

Il est vrai que l'historien prend comme mesure de temps les horloges, les calendriers, tout est attesté par des documents et des archives, un temps objectif en somme, mais cet historien, quoiqu'il se base sur des supports indiscutables, n'aurait-il pas besoin de ses compétences narratives, de son imagination pour reconstruire le passé ? N'est-il pas en quelque sorte narrateur ? Le passé pour lui n'est vivable que par une base de données jugée objective, mais quand il explique ne rapporte-t-il pas subjectivement les comportements et les conduites de certains personnages historiques ?

Histoire ou fiction, toutes deux sont structurées par la narration, la première vise un réel passé en adjoignant une dimension explicative et en respectant certaines contraintes telles la documentation et l'archivage, nous pouvons dire qu'elle inspire sa fonctionnalité narrative de la fiction littéraire. Cette fiction littéraire, à son tour, n'est pas sans correspondance avec le réel, elle représente l'expérience temporelle de l'être.

Ricoeur souligne ce travail de l'imagination dans le temps historique le plus minutieux. Pour que les événements fassent sens, il faut les reconstruire et les placer dans une configuration (mimésis II). Certainement, c'est cette dimension qui place le travail de l'historien dans le socle de l'herméneutique, dans la mesure où « l'historien configure des intrigues que les documents autorisent ou interdisent, mais qu'ils ne contiennent jamais »⁶³.

Des différentes entrées du *Centre National de Ressource Textuelles et Lexicales*⁶⁴, configurer peut se définir en tant que donner une forme, et par extension figurer et représenter. L'étymologie et l'historique du terme, Selon la même source toujours, remontent au XIII^{ème} siècle et arrêtent le sens de configurer en « faire à l'image de, rendre semblable à », quant au XVII^{ème} siècle (Bossuet dans

⁶² Paul Ricoeur, Temps et récit, tome 3, op. cit. p. 266.

⁶³ Michael Foessel et Fabien Lamouche, *Ricoeur*, Bibliothèque, Editions Points, mars 2007, p. 143.

⁶⁴ www.cnrtl.fr. consulté le 16/05/2016.

littre) le terme prend le sens de « *donner une forme* ». Emprunté du latin impérial, « *configurare* » veut dire « *donner une forme, modeler* », et du latin chrétien, il signifie « *façonner à l'image de* ». Synthétisant le sens de ce vocable, on peut dire que l'historien donne une forme aux faits qui se succèdent tout en respectant la documentation.

Si nul ne peut douter que l'histoire est connaissance par le passé, Ricœur montrera que cette connaissance se réalise, nécessairement, par le biais d'un médiateur, qui porte toutes les références littéraires et qui n'est autre que le récit. Dans cette optique, on confirme que l'historien est un romancier qui agit dans certaines limites vu les contraintes que le travail historiographique impose. L'idée semble être à rebours et arrête notre pensée sur le romancier historien, qu'en est-il à propos de lui ? Agit-il de la même manière ? Est-il contraignant dans sa reconstruction du temps historique, ou donne-t-il libre cours à son imagination ?

Effectivement cette thématique trouve toute résonance dans le corpus à l'étude, Jacques Attali dans *La confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir* de Gilbert Sinoué qui représentent un moment fort de l'Histoire, aussi mouvementé et riche qu'il soit sur le plan politique et intellectuel devenant une référence aux écrivains où ils puisent diverses thématiques. Alors, comment les deux écrivains ont-ils reconstruit le temps des XII^{ème} et XIV^{ème} siècles en Espagne ?

Nous attacherons dans ce deuxième moment de ce chapitre de nous focaliser sur le temps historique reconstruit par les deux romanciers. Pour l'un ou l'autre, c'est l'historien et le romancier, qui ne sont que l'auteur, qui se mettent à rude épreuve.

2. Le monde de l'action :

Le terme « action » dérivant du verbe « agir » signifie d'emblée cet acte ou fait par lequel une intention ou une impulsion se réalise, comme il renvoie à cet effet d'influence produit par celui qui agit sur quelqu'un ou quelque chose. Ainsi, nous trouvons que ce mot est porteur d'une signification particulière, puisque s'agissant d'un texte littéraire, on suit l'action qui se relance, et parlant de l'action en son essence, le champ réel où l'action est produite s'impose, et par conséquent, l'emploi de ce terme pose en quelque sorte une certaine ambiguïté au niveau du risque que l'utilisation peut engendrer.

Suivant cette logique nous entendons par « ce monde de l'action », un monde inscrit, d'abord, dans le passé de l'auteur et qui représente le sol de la réalité. Ensuite, il renvoie à l'action prise par cet auteur au présent et qui s'illustre dans son initiative d'écrire une fiction littéraire ayant comme cadre spatio-temporel cette réalité. Ainsi, l'aporétique du temps historique qu'on vient de traiter dans le sous chapitre précédent va être confronté à la poétique narrative dans les textes à l'étude. Notre propos est de montrer comment ce temps historique est raconté par les deux écrivains, si l'âme de l'action demeure ce temps transcrit par l'historiographie, comment donc cette action prendra-t-elle corps dans *Le Livre de saphir* et dans *La Confrérie des éveillés* ?

De prime à bord, il faut signaler que le temps historique narré par l'historiographie est un temps reconstruit et se place dans « la configuration », de même pour le temps historique raconté par le romancier-historien, c'est un temps reconstitué et se base sur ce temps déjà reconstruit par l'historiographie. Ce passage mérite vraiment un arrêt, et interroge l'intelligence du lecteur quant à la reconstitution du passé dans un roman historique. Est-ce qu'on peut dire, à cet égard, que la reconstitution du passé dans un roman historique est une double « configuration » ? C'est dire que le récit historique et le récit de fiction sont tous les deux structurés par la narration, l'Histoire est liée au récit par la dimension narrative et la contrainte du respect des documents, au sens que l'historien construit une configuration pour que les événements fassent sens. A son tour, le récit de fiction est une configuration des événements déjà configurés par l'historien,

autrement dit, la configuration de la fiction littéraire n'est-elle-pas une seconde configuration, puisqu'elle se base sur une première configuration, celle de l'historien ?

Nous distinguons le temps dans les deux romans à travers les instruments qui le mesurent, mais nous attirons l'attention que cette distinction se fait d'une manière objective et aussi subjective. La première est fondée sur les mouvements et les déplacements instrumentalisés par le matériau calendaire du temps, la seconde quand à elle, elle construit discrètement ses repères, loin de la formalité de toute mesure, pour définir ainsi le problème soucieux de tout être qu'est l'existence et son essence, affirmant de ce fait la thèse tant défendue par Ricoeur qui affirme :

« Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle »⁶⁵

La Confrérie des éveillés et *Le Livre de saphir* abordent cette question de fond. La narration, dans les deux textes, est marquée par des dates suggérées qui assurent la chronologie signifiante du temps objectif, et qui soulignent aussi une sorte d'implication à l'action. Les récits, soumis à l'analyse, sont ponctués par des indices et des indicateurs d'un temps, qui, non seulement, donne à penser à cette ère lointaine de l'histoire, mais aussi situe les personnages dans l'espace géographique de la péninsule ibérique. Plus encore, les deux romans égarent au gré le lecteur dans les méandres de sa mémoire historique en proposant une série d'énigmes austèrement compliquées qui réveillent la conscience, de même que la technique romanesque est structurée par le temps des horloges, mais ce sont, surtout, les reprises répétitives des énigmes qui donnent saveur à l'architecture historique des deux œuvres littéraires.

Les deux auteurs encadrent temporellement l'action dans un moment crucial de l'histoire qui a pour théâtre des événements un même espace, un lieu qui a constitué l'exception dans l'Histoire de l'humanité. Par de telle distinction, ce lieu donne à penser et à réfléchir, non seulement, sur le rayonnement et la splendeur de cet

⁶⁵ Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 105.

espace, mais aussi sur le revers et l'échec, bref, le lieu nourrit les thématiques actuelles et penche la pensée vers ce besoin de revenir sur les conditions et les valeurs de cette époque.

L'ordre chronologique des faits donne à voir cette succession linéaire du temps, allant jusqu'à dire que les événements historiques cités dans *La Confrérie des éveillés*, et qui couvrent ceux du XII^{ème} siècle aident à comprendre, en quelque sorte, le paysage historique du XIV^{ème} siècle dans le roman *Le livre de saphir*, ce qui confirme que le temps est : « *ce qui forme, selon la perception de la conscience, la trame des événements considérés dans leur succession* »⁶⁶.

Suivant l'ordre des siècles, et par respect de la linéarité du temps évoqué, le texte de Jacques Attali constituera notre point de départ dans cette analyse. *La Confrérie des éveillés* reconstruit l'Histoire de deux décennies qui ont mis fin à la seule période où les trois monothéismes connaissent l'harmonie, le respect et l'échange mutuel. L'action déclenche sa temporalité, précisément, en date de jeudi 27 mai 1149, un temps calendaire qui se spatialise en la terre de Cordoue où *les fils d'Abraham*⁶⁷ se heurtent les uns aux autres. Un tournant qui change le cours de l'Histoire, et la possibilité de dialoguer va céder la place à l'hostilité d'esprit, même les sciences et les religions qui se nourrissent les unes des autres vont se confronter, et vont constituer la thèse principale de débat des figures historiques soumises à l'imagination de Jacques Attali.

L'auteur vise découvrir l'Andalousie musulmane pendant le règne de deux dynasties qui ont taché l'Histoire de la méditerranée, les Almoravides et les Almohades. Un moment très singulier, qui passe de l'extrême entente sur tous les plans à l'extrême discordance, un froissement historique reconnu intellectuellement comme référence pour peupler les productions littéraires véhiculant la nécessité du retour des valeurs universelles. C'est effectivement entre ces deux dates qui marquent la chute des Almoravides et la montée des Almohades que l'action de Jacques Attali se situe, et les sept chapitres situés précieusement par des repères temporels et spatiaux prennent sens.

⁶⁶Dictionnaire encyclopédique *Axis*, op. cit. p. 3010.

⁶⁷ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 7.

En effet, l'œuvre expose un espace géographique riche et culturel, certes ! Mais reconnu aussi par la disparité religieuse et ethnique, et même par la multitude des races et des confessions dont la diversité est choquante. Pouvons-nous dire, donc, que cette étendue d'espace qui comprend d'un côté l'Orient et de l'autre l'Occident englobe les appartenances de Jacques Attali ? Rappelons, dans ce sens, que l'auteur est un juif de naissance algérienne qui a gagné Paris, avec sa famille à l'âge de treize ans, et c'est l'endroit qui l'héberge jusqu'à maintenant.

La narration est formée d'une succession de déplacements qui commencent dans la capitale de l'Andalousie, Cordoue, et se termine dans une ville portuaire de la Méditerranée Ceuta. La dynamique temporelle du roman est conforme à la place importante que joue l'Histoire dans tout roman historique en général. Le récit est solidement ancré dans l'Histoire : seize ans de voyage à travers les villes des deux rives de la Mare Mediterraneum, à la forme latinisée, citons respectivement : Cordoue, Tolède, Narbonne, Fès et Ceuta.

La narration débute le jeudi 27 Mai 1149, avec l'expulsion de Cordoue et prend son terme le 18 avril 1165 par un meurtre dans la synagogue à Ceuta. L'œuvre est précédée par un avertissement où Jacques Attali affirme la véracité de ce moment crucial de l'Histoire, quant aux faits relatés et à la plupart des péripéties. L'auteur prend la charge de préparer d'avance le lecteur qu'il s'agit d'un dialogue de deux érudits Averroès et Maimonide, mais aussi du croisement de leurs destins pour une seule cause, étant tous les deux défenseurs de la pensée d'Aristote.

Au-delà du dialogue philosophique, le récit renvoie à ce dialogue des religions, aussi bien que des civilisations, sous une harmonie idéale dont on rêve aujourd'hui, mais qui disparaît et cède la place aux conflits et à la divergence. Les héros attaliens puisent leur force dans cette pluralité religieuse, qui exige une tolérance mutuelle pour s'épanouir.

De surcroît, les sept chapitres numérotés, dont les titres évoquent clairement leurs contenus, avec une fixation de l'action dans le temps, et des dates précises selon les trois calendriers (grégorien, hébraïque, et de l'hégire) donnent l'impression qu'il est question d'un récit qui ouvre une fenêtre temporelle très vaste.

Une telle impression prématurée sera affirmée dès la première lecture qui montre que le roman est un long récit de voyage réparti en trois parties.

La première partie s'illustre dans le premier chapitre intitulé «*L'expulsion de Cordoue*»⁶⁸ déclenchant l'action et mettant le lecteur au courant de la situation historique d'alors, tout en le préparant au nœud de la fiction qui n'est autre que le manuscrit traduit. La deuxième partie, quant à elle, comporte les deux chapitres qui suivent, «*Les taureaux de Zodoconv*»⁶⁹ et «*les Serpents de Narbonne*»⁷⁰ présentant le premier voyage sur la côte méditerranéenne occidentale débutant par Tolède puis Narbonne. Les quatre chapitres qui restent, respectivement cités : «*le scandale d'Al-Qarawiyyin*»⁷¹, «*La rafle de l'Achoura*»⁷², «*l'exécution de la Madrasa Bou Annania*»⁷³, et «*meurtre dans la synagogue*»⁷⁴ constituent la troisième partie et relate le voyage dans l'autre rive de la Méditerranée, celle du nord de l'Afrique, précisément à Fès puis à Ceuta où l'action se clôt et achemine la fiction vers son dénouement.

Le temps s'oriente dans ce repère historique qui structure cette œuvre littéraire, et qui trouve sa position grâce à cette époque lointaine qui a réuni Ibn Rochd, Maimonide et Ibn Tofayl. En faisant côtoyer de telles figures l'un à côté de l'autre tout le long de l'intrigue, l'auteur étend, d'une manière implicite, l'attention du lecteur sur l'histoire de la pensée islamique à un moment charnière lors duquel s'opère un changement décisif impliquant la religion et la science. A travers les trois penseurs mis sur scène par l'auteur, une époque s'expose pour la découvrir, et aussi pour méditer cet âge d'or cordouan où «*la culture avait été d'emblée l'obsession de la cité devenue musulmane*»⁷⁵.

A travers eux et à travers leurs textes représentatifs de l'époque et de l'homme en général, *Le fasl al maqal*, *Le guide des égarés*, *Vivant fils de l'éveillé*, et bien d'autres illustrant la richesse intellectuelle dont jouit la période historique ; *La*

⁶⁸ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 9.

⁶⁹ Ibid. p. 57.

⁷⁰ Ibid. p. 117.

⁷¹ Ibid. p. 155.

⁷² Ibid. p. 209.

⁷³ Ibid. p. 251.

⁷⁴ Ibid. p. 279.

⁷⁵ Ibid. p. 11.

Confrérie des éveillés s'enfonce dans l'Histoire et les trois figures sont les protagonistes historiques par excellence.

Héroïsme historique prouvé dans le texte mis à l'analyse, que ce soit par le recours au déterminant quantitatif, si on se réfère au nombre des répliques produites par chacun des héros, ou que ce soit par le recours au déterminant qualitatif, puisque sans ces chantres de la philosophie arabe, le roman perd sa dimension historique aussi bien que philosophique. D'autres figures ont bel et bien vécu au même temps et sur les mêmes lieux où se passe l'action, mais ils ne bénéficient pas d'une importance de taille, il s'agit certes de :

- Rabbi Maymun, le père de Maimonide, le célèbre théologien.
- Sa femme, la fille d'un boucher.
- David, le frère de Moshé, le spécialiste des diamants.
- Gérard de Crémone, le traducteur venu d'Italie qui s'installe à Tolède pendant longtemps, et dont la majorité des élèves sont d'origine anglaise.
- Posquières, le rabbin kabbaliste de Provence.
- Ibn Tibbon, traducteur réputé de Narbonne, traducteur de Maimonide en hébreu.
- Yehud Halévy, célèbre philosophe et poète cordouan, sa mort sous les sabots d'un croisé reste inoubliable.
- Abraham Ibn Ezra est mort à Rome.

Les autres personnages sont fruit de la créativité imaginaire de l'auteur, et font enfoncer le récit dans la pure fiction. Rappelons, dans ce sens, que les trois protagonistes historiques ont grandi sous le régime almoravide, et ont assisté à la succession de la nouvelle dynastie berbère dont le nom en arabe al-muwahhidun signifie « *ceux qui professent l'unicité de Dieu. Il répond fort bien à l'idéal rigoriste de la théologie d'Ibn Tumart, qui, par l'unité de la foi en un Dieu unique, veut créer l'unité temporelle des croyants unis par la seule loi* »⁷⁶.

Il est bien apparent que l'arrivée des almohades au pouvoir n'est pas une simple substitution du pouvoir en place, bien au contraire, elle donne à voir le contexte dans lequel se développent les pensées d'Ibn Rochd, de Maimonide et d'Ibn Tofayl,

⁷⁶ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/muhammad-ibn-abdallah-ibn-tumart/>.

où le religieux, le politique et l'intellectuel se combinent pour être l'hymne de cette dynastie sur la terre andalouse.

La marche de l'histoire continue et d'autres événements vont voir le jour sur ce même espace, mais cette fois à un saut de deux siècles sous la plume de Gilbert Sinoué dans *Le Livre de saphir*. L'aspiration d'instaurer une même foi, et le mot d'ordre, la conversion ou la mort, sera aussi le chant représentatif de la reine Isabel et son époux pendant l'inquisition au quatorzième siècle. Le décor spatio-temporel donne à méditer qu'il s'agit d'un transfert d'une obsession d'unification de foi par les détenteurs du pouvoir ; dans le premier texte de Jaques Attali, la hantise d'établir la foi musulmane, et dans le second texte de Gilbert Sinoué, la monomanie d'instituer la foi chrétienne.

En reconstituant les événements de l'Histoire dans les deux romans, les dits-auteurs se trouvent dans l'exigence de répondre au pacte de lecture et ils ne peuvent, dans ce cas, que mettre en exergue la relation entretenue entre la foi et la loi à l'époque et que l'Histoire en est témoin. Tout en essayant de respecter la vérité historique, Jacques Attali et Gilbert Sinoué encadrent leurs deux textes par les grandes lignes de l'Histoire de l'Andalousie certainement, mais le sort de l'être qui subit cette Histoire semble être leur première préoccupation. Une inquiétude qui rappelle, par le fait même, la célèbre citation d'Albert Camus dans *Le discours de Suède* parlant du rôle de l'écrivain qui : « *par définition, il ne peut se mettre au service de ceux qui font l'Histoire : il est au service de ceux qui la subissent* »⁷⁷. Ainsi donc le sort de cette minorité est symboliquement illustré à travers des personnages purement fictifs agissant dans un contexte entièrement historique.

L'auteur du *Livre de saphir* ne se limite pas à inventer librement l'histoire de la quête d'un livre sacré qui sera la preuve irréfutable de l'existence de Dieu, tout en prenant comme référent l'Histoire de l'Andalousie pendant l'Inquisition, mais dépasse ce décor pour peupler l'intrigue par des énigmes savamment élaborées, se renvoyant à leur tour à des événements et des personnages qui continuent d'exercer leur influence dans le monde et dans la pensée contemporaine.

⁷⁷ La citation est d'Albert Camus, tirée de son livre *Le Discours de Suède*, citée par Gilbert SINOUE sur <http://www.babelio.com/auteur/Gilbert.Sinoué/3182/Vidéos>.

L'auteur se sert habilement des données historiques, et *Le Livre de saphir* paraît en mesure de respecter les critères qui permettent au roman de s'insérer dans le genre du récit historique. De ses deux moments forts, l'Histoire et la Fiction, Gilbert Sinoué remonte dans le temps le plus lointain pour évoquer les mystères de la religion et exposer les principes des trois monothéismes. Par voie de conséquence, le lecteur se trouve devant la problématique du texte sacré : Comment le caractériser en tant que texte historique ou mythique ?

C'est dans ce sens que l'auteur émaille l'intrigue d'un essaim d'énigmes élaborés sous forme d'un plan savant et rigoureux, et dont les indices sont un mixage juteux du *Coran*, du *Nouveau* et de *l'Ancien testament*. De ce fait, l'auteur fait appel aux noms des anges, à des versets coraniques et des extraits en hébreu de la Bible, sans oublier les représentants des trois religions révélées Moïse, Jésus Christ et Mohammed.

Dans un texte, ayant reçu le prix des libraires la même année de sa publication aux éditions Denoël en 1996, la première lecture donne l'impression qu'il s'agit d'un récit de voyage bien structuré, réparti en trente quatre chapitres. Or, le récit brouille le savoir et le voyage est doublement effectué, spatialement et spirituellement, par trois missionnaires : le rabbin juif Samuel Ezra, le chrétien Rafael Vargas et le musulman cheikh Ibn Sarrag. Ce sont ces trois figures fictives, ces spécimens des trois monothéismes, qui prendront la charge d'accomplir la quête du livre sacré et de parcourir les lieux historiques que la narration impose.

Gilbert Sinoué ouvre l'action par un événement historique où les hérétiques sont condamnés au supplice du feu par l'inquisition. Cet état initial, qui, quoiqu'il prenne à son actif la responsabilité de présenter les personnages, le lieu et le temps de l'action, il ne représente pas cette situation d'équilibre proprement dite du récit. Le lecteur parvient à comprendre dès le début que l'auteur ne suit pas le canevas habituel de la narration et brise cet équilibre de la situation par cet événement de l'autodafé. L'austérité de ce jugement sur la foi donne à penser que le fait génère une série d'autres faits qui se développent au fur et à mesure que progresse la narration. Cet acte qui, lui seul, donne à méditer sur la transgression du droit moral et éthique, semble être le fil directeur de toute l'intrigue, mais malheureusement

comme un fil de fer barbelé capable de blesser tout tentant de le franchir, y compris le lecteur.

« Tolède 28 avril 1487 » est une indication spatio-temporelle décisive puisqu'elle marque le moment le plus important de *l'inquisition*⁷⁸, et présente des noms qui ont laissé une trace dans la mémoire collective tels le confesseur et le ministre de la reine Isabel, Hernando de Talavera. D'autres dates sont également rappelées par le marrane Aben Baruel, (personnage fictif qui ouvre l'action et disparaît lors de l'autodafé). Ces dates font ancrer l'intrigue dans l'Histoire : il suffit, dans ce sens, de citer l'année de l'exil des juifs à Babylone, aussi bien que l'année 1445 où la reconquête battait son plein, et l'année 1478 où le pape Sixte IV donne le pouvoir à Isabel et à Fernando pour nommer des inquisiteurs de foi, tel Tomas de Torquemada. Plus encore, l'auteur n'hésite pas à rappeler la chute d'Abou el Hassan et la succession au trône de son fils Boabdil. Bref, un rappel de tous les événements historiques qui ont eu lieu dans ce petit terreau de la péninsule ibérique.

Les figures historiques effleurent le roman en l'entourant comme une bordure, de manière à assurer son aura historique. Dans ce sens, nous citons quelques exemples comme le génois Christophe Colomb, à qui on reconnaît la découverte des terres de l'Inde, le fondateur des Templiers Hugus de Payns, l'influencé de Maimonide et la grande figure du judaïsme médiéval le kabbaliste Abraham Aboulafia, Ptolémée, le géographe égyptien Alfaraghani ainsi que Pythagore.

Par la somme fertile des données historiques sur quoi reposent, soit *La Confrérie des éveillés*, soit *Le livre de saphir*, les deux textes semblent être vraisemblables, tout en s'appuyant sur ce qui peut être vrai et en mettant en jeu toute une recette des procédés fictionnels ; les deux textes révèlent cette problématique de la contradiction que nous livre la fiction littéraire de la conception de l'histoire. Quelle lecture de l'histoire devons-nous faire des deux textes ? Quelle conception les deux auteurs se font de l'histoire d'une même étendue géographique ? Les deux auteurs sont-ils capables de représenter un passé à travers

⁷⁸ Selon le dictionnaire encyclopédique *Axis*, l'inquisition est un « tribunal ecclésiastique chargé de combattre les hérésies » Op. Cit. p. 1577. Il est à noter que ce tribunal a été créé au XIII^{ème} siècle par l'Église catholique.

un discours qui mêle subtilement l'historique et le fictif ? Trouvons-nous cette vérité de ce passé au sein d'une poétique qui partage une part du langage historique et une autre du langage fictif ?

Autant de questions qui peuvent surgir dès qu'on évoque ces zones où se jouxtent l'histoire et la fiction, et dès qu'on essaie de comprendre ce lien de contiguïté qui caractérise ces deux pôles du roman historique. Essayer de comprendre implique implicitement *l'expliquer*, c'est dire que *l'explication* reste liée à *la compréhension*. Une dialectique qui s'articule bien par l'Herméneutique notamment par Paul RICEUR, la raison pour la quelle il sera utile de parcourir les différentes conceptions de cette théorie de lecture et d'explication. C'est dans cette optique que nous jugeons utile un retour sur l'évolution de cette dialectique à travers le temps, et étant donné la relation d'indépendance qui relie l'expliquer/comprendre à l'herméneutique, nous envisagerons un aperçu historique de ce courant de l'interprétation.

CHAPITRE II :

APPROCHE TERMINOLOGIQUE.

Le recours à cette opération terminologique des concepts clés de l'opération de l'interprétation fait appel, en général, à un retour sur l'évolution historique de la notion de l'herméneutique qui est présente partout. Une ubiquité qui nous force à dire que l'herméneutique est insurpassable, et qu'un retour aux origines est nécessaire. A travers ce retour, nous essayerons de mettre au clair les significations des concepts utilisés afin d'écartier les analogies au niveau de sens, puisque chaque conception se met au service d'une autre.

Bien qu'elle soit débattue dans le chapitre précédent, l'herméneutique ne peut être surpassée. Étant la structure qui assure l'agencement des conceptions permettant de comprendre et d'élucider les deux textes, nous proposons un retour sur l'évolution de cette notion de base. Il est vrai que ce retour englobe toutes les conceptions à travers le temps, mais l'herméneutique atteint un statut de valeur dans tout texte littéraire, et spécifiquement dans *Le livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* où elle occupe une place indépassable. Étant pratiquée au fur et à mesure de toute analyse, cette science sera, incessamment, appelée dans notre analyse ; cela est dû au fait qu'elle apparaît comme une caractéristique essentielle de tout travail, et par extension de notre présence au monde.

1. L'herméneutique :

L'évolution historique de ce concept de l'herméneutique qui a pour objet l'interprétation, est assez dense, afin de la limiter en de principales postures dans ce premier temps de ce chapitre, nous nous appuyerons sur les travaux de Jean Grondin, et à juste titre sur une étude de synthèse intitulée *L'herméneutique*⁷⁹ qui se penche sur les origines de cette philosophie, ses grands auteurs et les réactions qu'ils ont évoquées. C'est qu'au fil de l'histoire que les significations de cet « art » ont connu une certaine transformation, voire une réelle évolution. Jean Grondin souligne, dans ce sens, trois acceptions possibles qui se sont succédés au cours de l'histoire.

Premièrement, la conception classique qui place le développement du terme au sein des disciplines qui ont affaire à l'interprétation des textes sacrés ou canoniques telle la théologie, le droit et la philologie. La technique d'interpréter les textes possédait donc une visée *normative et auxiliaire*⁸⁰, une tradition qui s'est maintenue jusqu'à Friedrich Schleiermacher, qui propose une herméneutique plus universelle, annonçant par le fait même une seconde conception celle que Wilhem Dilthey va inaugurer.

La seconde conception demeure celle de Dilthey qui a enrichi la conception classique de l'herméneutique d'une tâche nouvelle, c'est-dire que l'herméneutique devient une réflexion méthodologique sur la prétention de vérité et le statut scientifique des sciences humaines.

La troisième grande conception est que l'herméneutique prend la forme d'une « *philosophie universelle de l'interprétation* »⁸¹. L'idée fondamentale de cette conception est que la compréhension et l'interprétation sont des processus que l'on retrouve au cœur de la vie elle-même⁸². La majorité des grands représentants de

⁷⁹ Jean Grondin, *L'herméneutique*, Presse Universitaires de France, 2006.

⁸⁰ C'est dire que l'herméneutique proposait des règles, des préceptes ou des canons permettant de bien interpréter les textes, le cas de Saint Augustin dans son traité sur *La Doctrine chrétienne comme l'affirme* Jean Grondin dans son essai sur *L' Herméneutique*.

⁸¹ Jean Grondin, *L'herméneutique*, op. cit. p. 7.

⁸² Selon Jean Grondin, cet avancement peut se réclamer de deux parrains. Premièrement, un parrain anonyme en Nietzsche et sa philosophie universelle de l'herméneutique. En deuxième lieu, un parrain plus affiché en Heidegger et sa conception particulière qui rompt avec l'herméneutique

l'herméneutique contemporaine Gadamer, Ricœur et leurs héritiers se situent dans le sillage de Heidegger, mais ils n'ont pas suivi sa voie d'une philosophie de l'existence : ils ont choisi de reprendre le dialogue avec les sciences humaines délaissé par Heidegger. Ces représentants ont renoué avec la tradition de Schleiermacher et Dilthey mais sans adhérer à l'idée de la méthodologie de l'herméneutique. Leur dessein est de développer une meilleure herméneutique de sciences humaines, déchargée du paradigme méthodologique, qui rende justice à la dimension langagière et historique.

1. a. La conception classique :

Le terme a vu le jour au XVII^e siècle, et c'est le théologien strasbourgeois Johann Conrad Dannhauer qui l'a inventé pour nommer l'art de l'interprétation. Il est le premier à utiliser ce terme de l'herméneutique sacrée compris au sens de la :

« méthode pour interpréter (exponere : exposer, expliquer) les textes sacrés. S'il est besoin d'une telle méthode, c'est que le sens des Ecritures n'est pas toujours clair comme le jour. L'interprétation (exponere, interpretari) est ici la méthode ou l'opération qui permet d'accéder à la compréhension du sens, à l'intelligere »⁸³

Dérivant du verbe grec *hermeneuein*⁸⁴, le terme d'interprétation renvoie à deux sens, il peut désigner à la fois « *le processus d'élocution (énoncer, dire, affirmer quelque chose) et celui de l'interprétation (ou de traduction)* »⁸⁵. Dans cette optique,

classique et méthodologique, c'est dire que l'herméneutique n'a pas affaire à des textes mais à l'existence, et de ce fait, elle se met au service d'une philosophie de l'existence.

⁸³ Jean Grondin, *L'herméneutique*, op. cit. p. 9.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid. Nous soulignons que Jean Grondin signale que, dans les deux cas, il y a transmission du sens qui s'opère dans deux directions, dans un premier temps, elle peut aller de la pensée au discours, comme elle peut remonter du discours à la pensée. Pour lui, l'effort herméneutique d'explication de sens remonte du discours extérieur vers son discours intérieur, et cela est dû à un effort rhétorique qui précède la tâche herméneutique, c'est qu' « *on ne peut vouloir interpréter une expression afin d'en comprendre le sens que parce que l'on présuppose qu'elle veut dire quelque chose, qu'elle est l'expression d'un discours intérieur* » p. 10.

l'herméneutique propose des règles principales qui sont tirées de *la rhétorique*⁸⁶ se basant sur l'idée de la pensée que l'on cherche à communiquer, et qui doit être présentée de manière efficace dans le discours. C'est le cas de l'importante règle de l'herméneutique du tout et des parties, selon laquelle les parties se comprennent à partir du tout, et par conséquent « *l'herméneute doit bien connaître les grandes figures de discours « les tropes » de la rhétorique, s'il veut interpréter correctement les textes* »⁸⁷. Des textes sacrés illustrent cette règle où la rhétorique s'emploie en tant que procédé de l'interprétation comme *des Épîtres* et de *la Genèse*, aussi bien que *Les Confessions* de Saint Augustin. Sa conception consiste à ce que l'Écriture comporterait un sens quadruple dans la mesure où :

*« dans tous les livres saints, il importe de distinguer les vérités éternelles qui sont inculquées (aeterna), les faits qui sont racontés (facta), les événements à venir (futura), les règles d'actions (agenda) qui sont prescrites ou conseillées. »*⁸⁸

Pour comprendre ces vérités, Saint Augustin présente dans *La Doctrine chrétienne*⁸⁹ certaines règles d'interprétation, son principe est que toute science a affaire soit à des choses (*res*), soit à des signes (*signa*) avec une grande priorité à la chose sur le signe. Et dans cette perspective, il distingue deux types de choses, à savoir :

*« celles dont on jouit pour elles-mêmes (frui), qui ont leur fin en elles mêmes, et celles que l'on utilise (uti) pour une autre fin. Seules les choses éternelles offrent une réelle jouissance et leur connaissance correspond au Souverain Bien »*⁹⁰

⁸⁶ Ce terme qui signifie l'art de bien dire, et dont l'objet est le discours public (celui de l'orateur) qui est partagé avec la littérature, et dans ce cas, nous parlons du style de l'élocution.

⁸⁷ Ibid. p. 11. Nous voulons attirer l'attention au fait que la majorité des théoriciens de la rhétorique ont des professeurs de rhétorique, nous citons, à titre d'exemple, Saint Augustin, qui, en tant que théoricien de la rhétorique, a été marqué par la rhétorique de son professeur Cicéron.

⁸⁸ Saint Augustin, *La genèse au sens littéral*, t. I, Desclée, 1972, p. 83.

⁸⁹ Selon Jean Grondin, le premier livre est consacré à l'exposition de la « *la chose* » qui veut être présentée dans un texte biblique, à savoir le récit de la création fondée dans le Dieu trinitaire et le salut qu'il propose.

⁹⁰ Ibid. p. 12.

Saint Augustin en tire des principes herméneutiques qui résident dans l'importance de comprendre en quoi les signes renvoient à cette *res*, il est nécessaire d'étudier les sciences notamment la grammaire et la rhétorique ; cette dernière nous enseigne à discerner les tropes, les figures de style de la Bible, et à distinguer le sens propre du sens figuré. Ces règles inspirées de la rhétorique vont servir de fondement aux grands théoriciens de l'herméneutique protestante tel Melancton et Danhauer et se sont maintenues jusqu'à Schleiermacher.

1. b. La conception universelle :

Le XIXe siècle va connaître l'émergence d'une herméneutique plus universelle notamment avec Friedrich Schleiermacher et Wilhelm Dilthey. S'inspirant de la tradition rhétorique au début, le premier s'attache à reconduire l'expression à la volonté de sens qui le rend actif du moment qu' « *on cherche en pensée la même chose que l'auteur a voulu exprimer* »⁹¹. Ainsi l'herméneutique changera son ordre habituel et va devenir l'inversion de la rhétorique.

Consacrée au langage, l'herméneutique se divise en deux types d'interprétation : l'une est grammaticale qui comprend tout discours à partir d'une langue donnée et de sa syntaxe ; l'autre, quant à elle, est psychique ou encore technique qui voit dans le discours l'expression d'une âme individuelle. La tâche de l'herméneutique sera ainsi de « *comprendre le discours d'abord aussi bien, puis mieux que son auteur* »⁹². Cette dimension tant espérée par Schleiermacher, celle d'universalité de l'herméneutique en tant qu'art général du comprendre, l'emmène à aborder la question du *cercle du tout et des parties*⁹³, ainsi affirme-t-il « *le discours d'autrui même s'il m'est contemporain, renferme toujours un moment d'étrangeté* »⁹⁴.

⁹¹Ibid. p. 16.

⁹²Ibid. p. 19.

⁹³ Nous attirons l'attention sur le fait que ce cercle va donner par la suite « *le cercle herméneutique* ». Schleiermacher se montre très préoccupé pour limiter la « *potentialisation* » de ce cercle, ainsi pose-t-il des balises, d'une part objectives au sens que « *l'œuvre doit d'abord être comprise à partir du genre littéraire dont elle fait partie* » Ibid. p. 22 ; d'autre part subjectives à raison qu'« *une œuvre est aussi le fait de son auteur, elle forme une partie dans le tout de sa vie, dont la connaissance doit éclairer la compréhension de son œuvre* » Ibid.

⁹⁴Ibid. p. 21.

Si chez Schleiermacher, l'herméneutique est comprise comme une discipline philologique, chez Dilthey, l'herméneutique recevra un sens plus méthodologique ; autrement dit elle deviendra une réflexion sur les méthodes qui sont constitutives d'un type de science. Ainsi, les sciences humaines doivent-elles reposer sur des méthodes qui en fondent la rigueur. C'est effectivement ce que Dilthey s'attend à donner sous un mot d'ordre, d'inspiration *Kantienne*⁹⁵, d'une « critique de la raison historique ».

Pour ce faire, fonder la spécificité méthodologique des sciences humaines, Dilthey lutte alors contre deux grands adversaires : le positivisme incarné dans Auguste Comte ou John Stuart Mill et l'idéalisme présenté par Hegel. Les fondateurs du premier courant défendent les sciences pures et cherchent à expliquer les phénomènes à partir d'hypothèses et des lois générales. Le deuxième courant, quant à lui, soutient les sciences humaines et prend en charge la volonté de comprendre une individualité historique à partir de ses manifestations extérieures. Il en résulte que cette méthodologie sera une technique de compréhension, dès lors que « nous appelons compréhension le processus par lequel nous connaissons un intérieur à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens »⁹⁶.

Il va sans dire que l'herméneutique des sciences humaines repose sur trois volets formant la triade du vécu de l'auteur, de l'expression et de la compréhension. L'intuition de fond de Dilthey est que la compréhension et l'interprétation ne sont pas seulement des méthodes propres aux sciences humaines, mais traduisent une recherche de sens et d'expression plus originaire encore de *la vie*⁹⁷ elle-même.

⁹⁵ Il est à noter que Kant est perçu, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, comme celui qui a bouleversé la métaphysique traditionnelle, et aurait transformé la philosophie en une méthodologie des sciences exactes.

⁹⁶ Ibid. p. 25.

⁹⁷ Ce caractère herméneutique de la vie est confirmé par Nietzsche dans sa philosophie universelle de la volonté de puissance, pour laquelle il n'y a pas de faits, « *mais seulement des interprétations* », Ibid. p. 26.

1. c. La conception philosophique universelle :

Si au XVIII^{ème} siècle, l'herméneutique est considérée en tant qu'art de l'interprétation des textes, et au XIX^{ème} siècle comme une méthodologie des sciences humaines, au XX^{ème} siècle, elle deviendra une philosophie avec Martin Heidegger, et changera ainsi d'objet en se portant sur l'existence elle-même. Plus encore, l'herméneutique changera aussi de vocation, dans la mesure qu'elle aura une fonction phénoménologique « *plus destructrice* »⁹⁸, qui provient du changement de son statut, c'est dire qu'elle se confond avec la philosophie elle-même.

Étant le premier qui a fait de l'herméneutique une philosophie, Martin Heidegger la présente comme une « *herméneutique de la facticité* »⁹⁹. Cette herméneutique est pareille à celle de l'existence citée dans *Être et temps*¹⁰⁰ en 1927, et comportant deux sens, l'un est objectif, l'autre est subjectif. Au niveau du sens objectif, l'existence est conçue tel un « *être herméneutique* »¹⁰¹; quand au sens subjectif, l'interprétation doit être effectuée par *l'existence*¹⁰² elle-même. Pour lui, la facticité désigne « le caractère d'être » fondamental de l'existence humaine et de *Dasein* « *l'être –qui-est-jeté-là* »¹⁰³, cet être qui est à chaque fois mien, ce qui montre que l'herméneutique chez Heidegger n'a plus affaire aux textes, mais à l'existence individuelle.

A cette existence inauthentique, le philosophe nous propose l'idéal d'authenticité qui habite déjà l'existence en tant qu'espace ouvert susceptible de déterminer l'interprétation de son être, c'est dire inviter *le dasein* à être ce qu'il est. A cette fin, la phénoménologie prendra « *un tournant herméneutique* »¹⁰⁴, la cause

⁹⁸Ibid. p. 29.

⁹⁹ Heidegger entend ici par la facticité l'existence concrète et individuelle qui est pour nous une aventure dans laquelle nous sommes projetés. Ibid.

¹⁰⁰ Martin Heidegger, *Être et temps* (1927), Gallimard, 1986. C'est une œuvre maîtresse où la philosophie est conçue comme « ontologie », sa question première est celle de l'être.

¹⁰¹ Jean Grondin, *L'herméneutique*, Op. Cit. p. 30. A ce point, nous précisons que cette conception provient de trois sources, premièrement de Dilthey avec l'idée de la vie est intrinsèquement herméneutique. Deuxièmement, de la conception de l'intentionnalité chez Husserl qui met le monde dans la perspective d'une compréhension constituante. Finalement, de l'inspiration venant de la philosophie chrétienne de Kierkegaard où l'existence doit décider de l'orientation de son être.

¹⁰² Pour plus de précision, l'existence peut déterminer son orientation vitale fondamentale et se libérer des interprétations « *aliénantes* » de son être. Ibid

¹⁰³Ibid. p. 31.

¹⁰⁴Ibid. p. 34.

est due au fait qu'Heidegger propose la méthode phénoménologique comme une « voie permettant d'avoir accès à l'être, compris comme le phénomène fondamental, mais qui ne se montre pas en raison de l'oubli de l'être »¹⁰⁵. La tâche d'une herméneutique de l'existence sera, par conséquent, de réveiller l'existence et son thème fondamental, qu'est l'être, contre sa tendance à s'occulter soi-même.

Dans l'introduction de son ouvrage *Être et temps*, Heidegger porte l'accent sur l'oubli de l'être, mais la suite établira clairement que cet oubli repose sur un oubli de soi de l'existence et de sa finitude purement fondamentale. Selon Jean Grondin, lever ce double oubli (celui de soi-même comme projet et celui de soi en tant que thème fondamental de la philosophie) aura besoin d'une herméneutique « destructrice »¹⁰⁶ qui détruit les interprétations maintenant l'existence dans son état d'engourdissement. C'est, dans cette perspective, que Martin Heidegger constituera l'assise de l'ontologie phénoménologique qui conduit à dire qu' :

« afin de réveiller la question de l'être, il faut partir d'une interprétation explicitante de la compréhension d'être, plus ou moins expresse, qui est celle de l'existence elle-même »¹⁰⁷

Prenant comme thèse cette question de valeur, Heidegger dit qu'on peut entendre par herméneutique une « méthodologie des sciences historiques de l'esprit »¹⁰⁸, c'est dire qu'une nouvelle herméneutique du comprendre prend place, alors que nous savons que l'existence est herméneutique, parce qu'elle est un être de compréhension.

Suivant cet ordre d'idées, le dit-philosophe affirme que l'interprétation n'est rien d'autre que l'explicitation de la compréhension, et c'est à ce plan, que s'opèrent deux déplacements majeurs par rapport à la problématique classique de l'interprétation. Le premier déplacement consiste à ne pas tirer au clair le sens du texte ou l'intention de l'auteur, mais l'intention qui habite l'existence elle-même ; quant au deuxième déplacement, il rappelle que l'interprétation est plutôt

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *Être et temps*, Op. cit, cité par Jean Grondin, *L'herméneutique*, Op. Cit. p.35

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid.

l'éclaircissement critique *d'une compréhension*¹⁰⁹ qui la précède. C'est dire que « *l'existence se comprend donc depuis un certain acquis, une certaine visée et suivant une certaine conceptualité.* »¹¹⁰

En somme, le philosophe allemand applique à la question de l'être et de l'homme la structure de la compréhension, et c'est à ce point que Jean Grondin fait remarquer la distance qui sépare sa conception à celle de l'herméneutique classique puisqu' :

*« il ne s'agit pas d'interpréter le sens d'un texte ou la pensée d'un auteur, mais d'élucider la précompréhension de l'existence afin de déterminer si elle relève d'une saisie authentique ou non »*¹¹¹

La conception heideggérienne du comprendre et de l'interprétation paraît prendre, elle aussi, la forme d'un « cercle » vicieux d'apparence. C'est que l'interprétation ne semble pas être neutre ou objective, mais n'étant que le fruit d'une compréhension préalable. Vouloir sortir de ce cercle, c'est, selon l'auteur de *L'herméneutique*, interpréter indépendamment des pré-conceptions de l'interprète en répondant rigoureusement au projet d'*Être et Temps* qui s'interroge sur les présupposés herméneutiques de l'intelligence dominante de l'Être et de l'existence. Autrement dit, c'est une invitation à un exercice d'autocritique.

De l'herméneutique de la facticité à la nouvelle herméneutique du comprendre, passant par le cercle de la compréhension, ces interrogations poursuivront leur recherche critique jusqu'à la dernière herméneutique de Heidegger. Cette dernière prendra la forme d'une explication avec l'histoire de la métaphysique et de sa conception dominante de l'être, Jean Grondin synthétise cette pensée en déclarant qu'elle vise à :

¹⁰⁹ Il est à noter que toute compréhension possède trois structures : Premièrement, « *un pré-acquis* » ou l'horizon à partir duquel l'interprétation comprend ; deuxièmement, *une « pré-visée »*, puisque l'interprétation se réalise dans une certaine intention ou visée ; troisièmement, une « *pré-saisie* », car l'interprétation « *se déploie au sein d'une conceptualité qui anticipe sur ce qu'il y a à comprendre, et qui n'est peut-être pas innocente* » Jean Grondin, *L'herméneutique*, op. cit. p. 38.

¹¹⁰ Ibid. p. 39.

¹¹¹ Jean Grondin, *L'herméneutique*, Op. Cit. p. 39.

« préparer un nouveau commencement et ainsi à (surmonter) la pensée métaphysique, qui tend à assujettir l'être à la perspective de l'homme en exigeant qu'il rende des comptes »¹¹²

L'on conclut, que la question est portée vers une nouvelle attention herméneutique au phénomène du langage et du langage poétique, mais l'œuvre majeure *Être et Temps* avait déjà employé le verbe de parole « annoncer » en disant que « la tâche de l'herméneutique était (d'annoncer) à l'existence le sens de l'être »¹¹³. Il est donc, sans surprise, que la pensée de Martin Heidegger à propos du langage comme « 'maison de l'être', ait pu dire que c'était la parole qui donnait voix à la 'relation herméneutique' fondamentale, celle de l'être et de l'homme »¹¹⁴. C'est en affirmant que le langage est l'élément de la relation herméneutique, qu'Heidegger prépare son développement sous la houlette de ses héritiers.

Sans trop détailler la pensée de ses descendants, nous allons brièvement parler de leurs réflexions qui ont révolutionné le champ de l'herméneutique, soit au niveau de la compréhension, ou celui de l'interprétation, ou encore celui du langage. Commençons par le premier herméneute qui a tiré des avantages des idées de Heidegger sur le terrain de l'exégèse, Bultmann, l'éminent exégète du Nouveau testament, qui avait contribué à une lecture historico-critique du premier plan des textes bibliques en insistant sur les styles et les genres littéraires du texte sacré.

Pour Bultmann, l'interprétation « existentielle » proposée par Heidegger pouvait servir le théologien dans son travail d'interprétation, puisqu'elle présentait une description neutre de l'existence humaine. De surplus, la compréhension ou l'interprétation est « toujours guidée par une précompréhension de la chose sur laquelle elle interroge le texte »¹¹⁵. La pensée de Bultmann reste celle d'une « compréhension participative »¹¹⁶, prendre part dans cette opération est une nécessité pour enfin saisir

¹¹²Ibid. p. 41.

¹¹³ Martin Heidegger, *Être et temps*, Op. Cit, cité par Jean Grondin, *L'herméneutique*, Op. Cit. p.42.

¹¹⁴ Martin Heidegger, D'un entretien de la parole, *Acheminement vers la parole* (1959), Gallimard, 1967, 118, 120, 126.

¹¹⁵ Rudolf Bultmann, *Foi et Compréhension*, t. I, *l'historicité de l'homme et de la révélation*, trad. de l'allemand par André Malet. Ed. Le Seuil, Paris, 1970, p. 604.

¹¹⁶Rudolf Bultmann, *Foi et Compréhension*, t. I, *l'historicité de l'homme et de la révélation*, Op, Cit, cité par Jean Grondin, *L'Herméneutique*, Op. Cit. p. 45.

l'acte de comprendre, ainsi dira-t-il qu'on ne peut comprendre qu'en participant à ce qui est dit, en certifiant que « *comprendre, c'est plutôt saisir une possibilité d'existence* »¹¹⁷

Le mérite de Bultmann, c'est d'être le premier à appliquer la conception du cercle herméneutique aux questions les plus traditionnelles en développant et en pratiquant une herméneutique « existentielle » des textes. Sa conception est à l'opposé de celle de Dilthey qui est trop esthétisante et reconstructrice de la compréhension, elle est plutôt une conception participative du comprendre.

Hans-Georg Gadamer, autre élève de Heidegger qui n'a pas repris directement l'herméneutique de l'existence de son maître. Son atout est de renouveler l'intelligence du problème de Dilthey selon lequel une méthodologie serait capable de rendre compte de la vérité des sciences humaines, une vérité que Jean Grondin voit qu'elle « *n'est pas uniquement une affaire de méthode* »¹¹⁸ puisque « *la méthode se fonde sur la distance de l'observateur par rapport à son projet* »¹¹⁹. Pour le maître Heidegger, comprendre est un « *s'y comprendre soi-même* » qui rappelle « *la conception participative* » de Rudolf Bultman, alors que pour Gadamer « *le problème herméneutique* »¹²⁰ prend par principe la conception trop méthodologique de l'herméneutique inspirée des sciences exactes, et proposée par Dilthey.

Chercher un autre modèle de la connaissance que celui du savoir méthodique sera le cheval de bataille de Gadamer qui trouvera, dans le modèle de l'art, la réponse au point de constituer « *l'événement de la compréhension* »¹²¹, c'est dire que l'œuvre d'art n'est plus, pour lui, une affaire esthétique mais « *une rencontre de vérité* »¹²². Cette rencontre de vérité dépasse son sens apparent pour signaler symboliquement une rencontre avec soi, de surcroît, cette vérité entendue

¹¹⁷ Ibid. p. 46.

¹¹⁸ Jean Grondin, *L'Herméneutique*, op. cit. p. 49.

¹¹⁹ Ibid. p. 50.

¹²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Le Seuil, 1996, p.11. Selon Jean Grondin, la reconquête de ce problème herméneutique commencera par une réhabilitation de la conception humaniste du savoir. L'humanisme se distingue par l'incapacité de produire des résultats objectivables et mesurables comme c'est le cas dans les sciences méthodiques, par contre, il opte pour la formation et l'éducation des individus en développant leur capacité de juger.

¹²¹ Jean Grondin, *L'Herméneutique*, op.cit. p. 51.

¹²² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Le Seuil, 1996, cité par Jean Grondin, Ibid.

par Gadamer relève de l'œuvre elle-même qui « *m'ouvre les yeux sur ce qui est* »¹²³, c'est dans cette perspective que Jean Grondin atteste qu' :

*« il faut distinguer la vérité dont parle Gadamer de la conception pragmatiste qui réduit la vérité à ce qu'elle peut bien avoir utile pour moi : ce n'est pas l'œuvre qui doit se plier à ma perspective, mais, au contraire, ma perspective qui doit s'amplifier, voire se métamorphoser, en présence de l'œuvre »*¹²⁴

Gadamer va insister sur ce que la tradition peut avoir de bon droit et verra dans les '*préjugés*' des conditions de la compréhension, mettant en question les idées qui croient en une compréhension dépourvue de préjugés, notamment celle des Lumières. Cette réhabilitation de la tradition s'inscrit dans le même esprit de Heidegger avec *l'anticipation du comprendre*, et de celui de Bultmann avec *la précompréhension* de l'interprète. Plus important encore, le concept fondamental de l'herméneutique de Gadamer est celui de l'histoire de la réception ou la postérité des œuvres à travers l'histoire, c'est dire, d'une manière plus précise que

*« La conscience historique du travail de l'histoire devait ainsi permettre d'échapper à son insidieuse détermination, pour le plus grand bien d'une interprétation objective du passé (tel qu'il a réellement été) avant que l'histoire ne lui confère de nouveaux sens »*¹²⁵

En somme, comprendre pour Gadamer c'est traduire le passé dans le langage du présent d'où l'idée de la fusion des horizons, comprendre c'est, aussi, traduire un sens, c'est « *être interpellé par un sens, pouvoir le traduire dans un langage qui est toujours nécessairement le nôtre* »¹²⁶. Il paraît bien que le langage fait sortir l'être du monde puisque cet être permet de déployer les choses elles-mêmes, il

¹²³ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Le Seuil, 1996, cité par Jean Grondin, Ibid. p. 53.

¹²⁴ Il est à signaler que le modèle de l'œuvre d'art que Gadamer applique aux sciences humaines vise à transformer la réalité, et par transition à changer la vie. A cet égard, il affirme que « *la vérité des sciences humaines relève davantage de l'événement (qui nous saisit et nous fait découvrir la réalité) que de la méthode* » Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Le Seuil, 1996, cité par Jean Grondin, Ibid. pp. 53-54.

¹²⁵ Ibid, p : 57.

¹²⁶ Ibid, p : 61.

n'est pas donc étonnant, si l'on croit la synthèse de Jean Grondin, que Gadamer maintienne l'idée disant que :

*« toute interprétation, tout rapport au monde, présuppose l'élément du langage, l'accomplissement et l'objet de la compréhension étant nécessairement langagiers »*¹²⁷

L'herméneutique de Gadamer a suscité de vives discussions philosophiques, la première réaction est celle de l'italien Emilio Betti qui s'attaque à la conception d'Heidegger et de Bultmann de la précompréhension comme condition de l'interprétation, et défend la doctrine classique selon laquelle la précompréhension est nuisible à la compréhension correcte. Plus encore, la réaction méthodologique de ce juriste voit que la tâche essentielle de l'herméneutique n'est pas d'appliquer un sens au présent qui conduirait au subjectivisme, mais de reconstruire l'intention de l'auteur.

La deuxième réaction est celle de Jürgen Habermas qui s'inspire de Gadamer dans sa justification d'une logique des sciences sociales. Cette réaction est doublement visée, elle est à la fois positive et négative. Positive, dans la mesure où Habermas se solidarise entièrement avec la critique gadamérienne de « *la compréhension objectiviste que les sciences humaines traditionnelles ont d'elles-mêmes* »¹²⁸, pour qu'enfin en tire la leçon que le chercheur social est concerné par son objet et qu'il a tout à gagner à prendre conscience des préjugés, émancipateurs selon lui, qui orientent sa recherche.

Dans la même perspective positive, Habermas a beaucoup appris de la conception gadamérienne du langage, du moment où l'agir social ne peut se comprendre que dans le langage dans lequel cet agir s'articule. Bref, il a découvert chez Gadamer l'idée selon laquelle le langage ne constitue pas un univers clos, le langage peut ainsi s'ouvrir à tous les horizons de sens possibles.

¹²⁷ Le langage entendu par Gadamer, selon la même source, est celui des choses avant d'être celui de notre esprit. Jean Grondin, *L'Herméneutique*, op. cit. p. 122.

¹²⁸ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales*, PUF, 1987, pp. 245-246. Cité par Jean Grondin. op. cit. p. 68.

Cette réaction appréciative de l'herméneutique gadamérienne va se doubler d'une critique sévère où le propos de Habermas est de mettre en question l'idéologie régnante d'une société, puisqu'elle détourne le langage de sa finalité première qui est l'entente entre les autres. Cette mise en question marque le passage du champ de l'herméneutique à celui de « *la critique des idéologies* »¹²⁹, c'est tout en se basant sur la conception gadamérienne du langage que Habermas cherche à penser contre Gadamer en lui reprochant le fait « *d'ériger les traditions culturelles en absolu* »¹³⁰.

Le conflit de Habermas, que porte sur la question, est de savoir si, en dépassant les limites d'une tradition donnée au nom de la critique des idéologies, on sort vraiment de l'univers de l'herméneutique. Ce débat de Habermas avec Gadamer¹³¹ laisse dire que Habermas s'est rapproché de Gadamer pour fonder les normes de l'usage pragmatique du langage, une intuition herméneutique qui repose sur l'idée gadamérienne selon laquelle le langage vise l'entente avec autrui.

Venons-en à présent à la contribution de Paul Ricoeur, et signalons que nous nous sommes basée sur une grande partie de ses théories pour l'analyse de notre corpus d'étude ; plus encore, nous continuons à le faire jusqu'à la troisième partie, notamment avec son herméneutique de soi. Le parcours arborescent de ce philosophe note qu'il a rattaché le conflit entre l'herméneutique et la critique des idéologies à une distinction entre deux types d'herméneutique, plutôt deux formes distinctes d'interprétation incompatibles : une est de type de la confiance, et l'autre est de type du soupçon.

La première, dite herméneutique de la confiance, prend le sens tel qu'il se propose à la compréhension, et qu'il oriente la conscience, sens où se révèle une vérité plus profonde. Jean Grondin nous rapporte que Paul Ricoeur parle ici d'une :

¹²⁹ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales*, op, cit, p. 215, cité par Jean Grondin, op, cit, p. 70.

¹³⁰ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales*, op, cit, p. 218, cité par Jean Grondin, op, cit, p.71.

¹³¹ Selon Jean Grondin, Ricoeur voit que cette polémique qui oppose les positions différentes de Gadamer et Habermas est déplorable, c'est qu'il y a une grande différence entre la réinterprétation des textes de la tradition ou « *les préjugés* » de Gadamer et la critique des formes idéologiques ou le phénomène idéologique de « *la distorsion de la communication* ». *L'Herméneutique*, op, cit, p. 89.

« téléologie du sens. Cette herméneutique, dont les paradigmes sont l'exégèse biblique et la phénoménologie de la conscience, est vouée à la compréhension du sens, au sens plein que lui donnait Dilthey : elle s'ouvre aux possibilités de sens et au vécu qui se donne à comprendre derrière les expressions. »¹³²

La deuxième, dite herméneutique du soupçon, se méfie du sens tel qu'il peut se donner, car il peut tromper la conscience :

« Ce qui apparaît comme vérité peut n'être qu'une erreur utile, un mensonge ou une déformation dont une herméneutique de la suspicion se propose de reconstruire l'archéologie souterraine. Cette archéologie peut être idéologique, sociale, pulsionnelle et structurale. »¹³³

L'apport de Paul Ricoeur est de réconcilier les deux herméneutiques, la téléologique et la réductrice, pour situer la compréhension face à « des objectivations »¹³⁴ qu'il faut interpréter. C'est ainsi qu'une nouvelle herméneutique de l'explication et de la compréhension, inspirée de la notion du texte voit le jour. Dans son livre *Paul Ricoeur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique*¹³⁵, Housammeden Darwish souligne la particularité de l'herméneutique ricoeurienne qui se démarque des autres en précisant qu'« elle se distingue de l'herméneutique de Dilthey par le fait qu'elle n'oppose pas la compréhension à l'explication »¹³⁶. A en croire la même source, l'herméneutique de Ricoeur se préoccupe des questions méthodologiques et épistémologiques dépassant, de ce fait, le statut de l'herméneutique chez Heidegger « d'être une

¹³²Jean Grondin, *L'Herméneutique*, op, cit, p. 81.

¹³³Ibid. p. 82. Il est à signaler que cette herméneutique, issue de l'école du soupçon et qui a pour objectif de détruire les illusions de la conscience naïve, est défendue par « les maîtres du soupçon » qui sont : Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud et le structuralisme.

¹³⁴Ibid. p. 83.

¹³⁵ Housammeden Darwish, *Paul Ricoeur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique, Interpréter, comprendre et expliquer dans les théories du symbole, du texte de la métaphore et du récit*, L'Harmattan, Paris, 2011.

¹³⁶ Ibid.p.7

ontologie de la compréhension »¹³⁷ et ce sont les mêmes préoccupations qui constituent la distinction de l'herméneutique de Ricoeur à celle de Gadamer. En effet, Paul Ricoeur renouvelle la distinction faite par Dilthey entre l'explication des sciences exactes et la compréhension des sciences humaines, en faisant appel à l'arc herméneutique de l'interprétation.

Précisément, cette notion de l'arc employé pour l'analyse de notre corpus, montre le positionnement de notre approche théorique, c'est dire que dans cette herméneutique, les concepts ricœurriens constituent pour nous l'ensemble des moyens qui nous permettront de franchir les deux œuvres à l'étude, notamment l'élargissement notionnel que le texte va connaître, dans la mesure où :

*« tout ce qui est susceptible d'être compris peut être considéré comme un texte : non seulement les écrits eux-mêmes, bien sûr, mais aussi l'action humaine et l'histoire »*¹³⁸

Les idées qui découlent de la pensée ricœurrienne nous intéressent certes, du moment où elles nous aident à comprendre et la réalité, et l'identité humaine par le biais des textes et des récits. De telles questions qui parsèment notre analyse et qui constituent les fils directeurs de *la philosophie réflexive*¹³⁹ trouveront quelques éléments de réponse dans la théorie du récit historique. Soulignons que cette théorie va nous permettre de comprendre comment les deux moments du passé et du présent s'entrecroisent pour donner naissance à une « *herméneutique de la conscience historique* »¹⁴⁰, une formule qui rappelle la fusion des horizons de George Hans Gadamer.

Le mérite de Paul Ricoeur reste de découvrir la dimension de l'homme capable, et d'étendre la question réflexive centrale « *qui suis-je ?* »¹⁴¹ à une autre

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid. p. 86.

¹³⁹ Rappelons que le cœur de la question de cette philosophie réflexive est « qui suis-je ? ». C'est à cette question que la théorie du récit historique des années quatre-vingts essaiera de trouver de nouvelles réponses.

¹⁴⁰ Paul Ricoeur, *Temps et récit III*, éd. Le Seuil, Paris, 1985, p. 371, cité par Jean Grondin, op. cit., p. 87.

¹⁴¹ Ibid. p. 89.

tant herméneutique qu'éthique « *que puis-je ?* »¹⁴², ce sont, en fait, les deux volets qui constitueront notre objectif de ce travail. Evoquer la philosophie réflexive ne passe pas sans rappeler la contribution de Housammedden Darwish qui fait marquer que :

*« La dimension réflexive et la dimension herméneutique se joignent dans la philosophie de Ricoeur, par l'articulation qu'il réalise entre la compréhension de soi et l'interprétation »*¹⁴³

Après avoir traité l'herméneutique de Paul Ricoeur, passons à présent à l'herméneutique de déconstruction chez Derrida. Il est à rappeler que Derrida reprend l'idée heideggérienne ou métaphysique qui aspire à une explication totalisante de l'être, tout en mettant en question la conception du sens et de la vérité. Si pour Ferdinand de Saussure, la notion du sens s'exprime à travers le doublet du Signifiant/Signifié ou Signe/Sens, pour Derrida, le sens demeurera différé par le jeu qu'il appelle « *la différance* »¹⁴⁴. A ce point, Jean Grondin nous informe qu' :

*« il faut entendre à la fois la différence (prétendue) entre le signe et le sens et le report (infini) de son accomplissement, car on ne sortirait jamais finalement de l'empire des signes.»*¹⁴⁵

A l'opposé de Gadamer et de Heidegger, pour qui le langage porte à la parole l'« être », Derrida trouve que ce dernier n'est plus qu'un effet de la « *différance* » qui restera inatteignable hors des signes qui l'expriment. Dans le sens où tout rapport à l'être relevant du jeu des interprétations, Derrida distingue entre deux stratégies, ou « *deux interprétations de l'interprétation, de la structure, du signe et du jeu* »¹⁴⁶. De la première, l'herméneutique cherche à saisir « un sens » espéré comme

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Housammedden Darwish, *Paul Ricoeur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique, Interpréter, comprendre et expliquer dans les théories du symbole, du texte de la métaphore et du récit*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 16.

¹⁴⁴ Jacques Derrida, *L'écriture et la différance*, Ed. du seuil, Paris, 1967, p. 411, cité par Jean Grondin, *ibid.* p. 94.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Jacques Derrida, *L'écriture et la différance*, op. cit. p. 96.

une présence derrière les signes, dans cette optique, l'on pense à Heidegger, Ricoeur, et Gadamer.

De la deuxième stratégie, celle du signe et du jeu, Derrida se solidarise avec enthousiasme et estime que l'idée de l'homme comme présence vivante et pleine n'est plus accessible depuis le structuralisme, c'est pour cela qu'il affirme que :

« cette thématique structuraliste de l'immédiateté rompue est donc la face triste, négative, nostalgique, coupable, rousseauiste, de la pensée du jeu dont l'affirmation nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active, serait l'autre face »¹⁴⁷

Le projet derridien de déconstruire le langage conceptuel de la métaphysique rappelle la définition paradoxale de Gadamer qui a un sens positif, et qui consiste à « réinscrire un concept devenu vide dans la langue dont il est issu et qui lui donne tout son sens »¹⁴⁸. La conception gadamérienne qui émane de l'expérience de l'art où le dialogue s'instaure entre l'interprète et ce qui l'interpelle insiste sur ce sens interminable que l'œuvre d'art peut livrer. Dans ce sens, Gadamer marque son accord avec Derrida sur l'idée d'une « *différence infinie du sens* »¹⁴⁹, quoique ce dernier accuse Heidegger de penser le sens ou la vérité de l'être comme une donnée maîtrisable, et se rallie avec Nietzsche sur le jeu infini des interprétations.

Le débat de l'herméneutique et de la déconstruction est alimenté par *la rencontre parisienne de Derrida et de Gadamer de 1981*¹⁵⁰ qui porte sur la possibilité même de la compréhension, pour Gadamer, la compréhension est toujours au moins

¹⁴⁷ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, 1967, p. 427.

¹⁴⁸ Jean Grondin, op. cit. p. 98.

¹⁴⁹ Ibid. p. 99.

¹⁵⁰ *La revue internationale de la philosophie*, n°151(1984), cité par Jean Grondin, *L'Herméneutique*, op. cit. p. 97. Cette rencontre est marquée par trois grandes questions posées par Derrida à Gadamer où il met en question les notions de la bonne volonté, du dialogue et de la compréhension. Ce dialogue entre les deux se poursuit même après la mort de Gadamer, c'est en fait un dialogue posthume où Derrida fait parler en lui la voix de Gadamer. L'idée de ce « *dialogue ininterrompu* » puise son essence de la troisième question de Derrida lors de la confrontation de 1981 où Derrida se demande si l'idée de compréhension ne doit pas se comprendre à partir de

possible, alors qu'elle ne l'est jamais pour Derrida. Il ne faut pas oublier que les suites de cette rencontre ont révélés que Gadamer ait corrigé cette conception de la compréhension, c'est qu'elle apparaît moins comme une appropriation que comme une ouverture à l'autre et ses raisons. L'on comprend donc que de nouveaux accents ponctuent l'herméneutique gadamerienne au niveau de l'altérité de l'autre et sur les limites du langage.

Tout en se basant sur la formule célèbre de Gadamer qui dit « *l'être qui peut être compris est langage* »¹⁵¹, et en se différenciant de Derrida, Rorty et Vattimo vont orienter la pensée herméneutique vers un sens plus relativiste qui positionne Rorty au courant du pragmatisme et Vattimo à celui du nihilisme heureux. En effet, Rorty met en question l'idée selon laquelle la philosophie devrait être « *une théorie de connaissance* »¹⁵² ou une épistémologie dont la tâche est d'expliquer comment notre connaissance se rapporte à la réalité.

L'originalité de Rorty réside au fait d'insister sur la pensée de Gadamer qui est peu connue dans le monde anglophone, aussi bien que de remplacer l'épistémologie par une pensée herméneutique. A son égard, l'herméneutique n'offre pas de méthodes pour atteindre la vérité mais nous apprend seulement à vivre sans l'idée de vérité, Rorty s'inspire de Gadamer qui a montré que le savoir des sciences humaines n'est pas un savoir méthodique où à distance un savoir de formation qui implique une transformation des agents eux-mêmes.

Il en résulte des conséquences plus relativistes que Rorty met en vue, il est question de la relativité de tout discours descriptif par rapport aux époques, aux traditions et aux accidents historiques dont il est issu. Jean Grondin a mis l'accent

l'idée d'interruption plutôt que celle de continuité. On entend par *le dialogue ininterrompu*, le dialogue entre Gadamer et Derrida que la mort vient l'interrompre, ceci d'une part, d'autre part, ce dialogue ininterrompu peut s'expliquer comme un dialogue entre deux infinis : l'herméneutique et la déconstruction.

¹⁵¹ Hans Goerge Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, 1996. p. 500.

¹⁵² Cité par Jean Grondin, *L'Herméneutique*, op. cit. p. 110. Il est à signaler que cette théorie se base sur la critique du positivisme ou de l'empirisme, théorie selon laquelle la connaissance vient d'abord de l'expérience. Cette critique a été fondée par le pragmatisme de Quine et aussi du travail de l'historien américain des sciences Thomas Samuel Kuhn qui a montré que l'acceptation des théories scientifiques doit beaucoup au langage, à la rhétorique et à des croyances.

sur ce discours descriptif en éclairant que l'adage gadamérien qui sert de lanterne pour Rorty, n'est pas à entendre chez Gadamer que :

« l'être se réduit à la description que nous en donnons, mais en un sens ontologique : c'est l'être lui-même qui vient à se dire en langage et c'est son langage qui nous permet de corriger les descriptions inadéquates que nous en proposons »¹⁵³

A cette interprétation de l'herméneutique anti-ontologique de Rorty, s'ajoute une autre s'inscrivant dans la même perspective relativiste, mais qui défend l'idée d'une ontologie radicale et nihiliste, c'est celle de Vattimo. Selon ce dernier, une herméneutique logique conduirait à une ontologie nihiliste, c'est dire que l'être n'est rien en lui-même, il se réduit à nos interprétations, et à notre langage. Une critique qui agit déjà selon les adages d'Heidegger et de Nietzsche signalant ainsi ce « nihilisme »¹⁵⁴, ce qui n'est pas le cas de Gadamer.

Pourtant, la pensée postmoderne a associé les perspectives de Heidegger et de Nietzsche à la critique de Gadamer de l'objectivisme en sciences humaines, l'importance des préjugés et l'aspect langagier de la compréhension de l'être pour enfin aboutir à l'absence de vérité et de valeur. Plus encore, les auteurs postmodernes réduisent l'être à ce qu'il signifie pour la pensée, ils ne voient dans le langage qu'un instrument de sujet, et le monde pour eux n'a ni signification, ni ordre sans la subjectivité du sens.

Surpasser ce dénuement de l'existence humaine de tout sens, de toute vérité, ou encore de toute valeur est certainement la tâche de l'herméneutique qui met au centre de ses préoccupations l'Être, et c'est effectivement ce que nous cherchons à démontrer à travers notre corpus d'étude en privilégiant l'axe de la compréhension

¹⁵³Ibid. p. 114.

¹⁵⁴Ibid. p. 115. D'après l'œuvre de *L'herméneutique* de Jean Grondin « *Le nihilisme veut dire ici que l'on ne peut rien dire de l'être, toute vérité relevant de l'interprétation, de la tradition et du langage* », cette conception est résultante de la dernière philosophie de Heidegger qui soutient que « *notre compréhension est déterminée de part en part par le cadre englobant de l'histoire de l'être, pensée comme l'avènement du nihilisme* ». Cette pensée est aussi conséquente de l'adage nietzschien qui dit qu' « *il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations.* »

de soi dans une fiction qui n'a rien de réel que l'effet des événements historiques qui la traversent.

DEUXIEME PARTIE :
DE LA PROBLEMATIQUE DU REEL
HISTORIQUE A LA PROBLEMATIQUE DU
REEL ROMANESQUE

Nous venons de traiter, dans la première partie, la problématique du réel historique qui se réduit, à notre sens, en la narration des événements passés quoique cette narration se base sur la documentation, et qu'elle n'échappe pas aux contraintes que l'historiographie implique. Nous voulons focaliser notre travail, dans cette deuxième étape de l'analyse, sur cette même problématique dans l'œuvre romanesque qui est, en fait, une composante de base dans la production d'un texte littéraire, en général, et d'un roman historique en particulier.

Écrire un récit historique, c'est, en quelque sorte, traduire le vécu tout en ayant une pensée historique, c'est méditer historiquement ou encore, c'est enchaîner les événements par les événements et dans les événements, bref, c'est selon Basil Munteanu :

« Reconnaître dans le fait le signe d'une idée, déchiffrer sa signification cachée, lui attribuer un rôle dans le devenir perpétuel. L'histoire sans la pensée n'est rien : musée rétrospectif où voisinent sans ordre les objets les plus hétéroclites. »¹⁵⁵

D'après l'auteur, le fait historique exprime une pensée qui le justifie en amont. Le rôle du lecteur est de parvenir à expliquer sa signification ; autrement dire traduire sa compréhension en termes d'implication d'autres faits. C'est ce qu'il désigne par « rôle dans le devenir ». En remontant la pensée, l'acte herméneutique consiste dans le déchiffrement rétroactif des événements qui harmonise en les mettant en relation à ce qui est disparate.

Partant de cette même citation, nous pouvons comprendre que nous croyons profondément à l'existence et c'est la pensée qui prend la charge de découvrir son système théorique. Ce système facilite la compréhension du passé, et assigne aux faits historiques une place dans l'universel, du moment où il sert à convertir le passé en valeurs intelligibles. C'est dire qu'en dehors de ce système théorique, nous ne pouvons pas concevoir l'explication du passé, néanmoins le point névralgique, où la

¹⁵⁵ Basil Munteanu, *Constantes dialectiques en littérature et en histoire : problèmes, recherches, perspectives*, volume 57, Didier 1967, p. 24.

problématique du réel historique se fait particulièrement sentir reste cette phase de la narration dans le récit historique.

En effet, la question semble être une arme à double tranchants : tantôt elle pose la problématique de la littérarité de l'historiographie, tantôt elle interroge l'historicité de la littérature. Mais par la diversité des écoles qui se sont intéressés au travail de la correspondance entre la littérature et l'historiographie, ce champ reste celui d'une bataille interminable puisque les deux problématiques ont un dénominateur commun qui est cette part de l'imagination dont elles se servent. A ce point, Michael Foessel affirme que :

« S'il est possible de représenter le passé, c'est grâce à l'«imagination historique » qui agence les faits dans le récit et leur restitue leur caractère d'événements dans la lecture. A égale distance du réalisme historique selon lequel l'histoire doit énoncer les choses « comme elles se sont effectivement passés » (Ranke) et du « fictionalisme » qui affirme que le passé n'existe que dans les récits multiples qui en sont faits (Paul Veyne), Ricœur tient que l'imaginaire est un instrument de la connaissance de ce qui a été »¹⁵⁶

D'après ce propos, il s'avère que la reconstitution de l'Histoire et de ses événements ne peut se faire dans un travail d'agencement des faits. Cette opération est similaire à l'acte de lecture qui ne va pas sans convoquer le concept d'imagination. Selon les auteurs de la citation, Paul Ricoeur reconnaît le rôle de l'imagination dans la reconnaissance des événements passés par la dimension rétrospective, ou encore rétroactive du passé.

Dans ce sens, nous ouvrons une parenthèse où nous signalons que Paul Ricoeur a employé le concept de « *représentance* »¹⁵⁷, et l'a distingué de celui de la représentation. Il s'en sert pour désigner le rapport entre le récit historique et sa référence, dans *Temps et récit, tome 3*¹⁵⁸, comme dans *La mémoire, l'histoire,*

¹⁵⁶Michael Foessel et Fabien Lamouche, *Ricœur*, op ,cit, p.17.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Paul Ricoeur, *Temps et récit, tome 3*, Edition de Seuil, Collection « Points Essais », 1991.

*l'oubli*¹⁵⁹. Cette distinction se justifie selon lui parce que l'imagination historique ne peut pas être une copie plus au moins fidèle du passé, du moment où *la représentance « tient lieu de ce passé en produisant une trace dans le présent de la lecture, exactement comme en psychanalyse le symptôme « tient lieu » du désir refoulé »*¹⁶⁰

Par le terme de trace, Paul Ricœur différencie entre la représentation en tant que « ce qui tient lieu » et la représentation sous sa forme connue, en tant qu'image d'une réalité absente. La question porte sur l'illusion référentielle, sachant que Paul Ricœur s'appuie sur la thèse de « *l'effet de réel* »¹⁶¹ du moment où « *Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres* »¹⁶².

Dans cette perspective où le monde se dessine selon un sens symbolique et poétique, l'herméneutique se révèle nécessaire pour Heidegger comme pour Ricœur, étant donné que, selon eux, « *nous voyons ce qu'on dit de la chose* »¹⁶³. Cependant, ce constat les amène à conclure que ce que « *nous voyons de la chose en la disant, nous l'imaginons* »¹⁶⁴. D'où l'impaticence de la dimension imaginative qui permet de « mettre en relation », « de reconstituer » les faits dans la mesure où elle assure un processus de rétroaction qui réexamine l'agent du passé.

Bien qu'il soit loin de réduire l'histoire à une simple transcription des données historiques dans un récit, les deux constitutions s'unissent en tant que deux formes de compréhension, deux branches qui ciblent l'humain. Elle est question de la référence à la vérité et à la réalité qui, selon Hayden White, peut être constituée de différentes façons, et chacune de ces constructions a des implications éthiques. Son principe est que :

¹⁵⁹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

¹⁶⁰ Michael Foessel et Fabien Lamouche, *Ricœur*, op. cit. p.17.

¹⁶¹ Roland Barthes, Leo Bersani, Michael Riffaterre, Ian Watt, *Littérature et réalité*, op.cit. p.89.

¹⁶² Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, « Points Essais », 1997, p.87.

¹⁶³ Martin Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, Francfort- sur- le- Main, 1979, p.75.

¹⁶⁴ Michael Foessel et Fabien Lamouche, *Ricœur*, op ,cit, p.18.

« Même s'il est impossible d'atteindre une connaissance proprement scientifique de la nature humaine, nous pouvons atteindre un autre type de connaissance, plus proche de celle de la littérature et de l'art »¹⁶⁵

En effet, la connaissance scientifique est loin d'être exclusive des autres savoirs qui peuvent coexister avec la science, comme l'appréhension du réel par le biais de la littérature et des arts. Ces domaines permettent de combler les lacunes de la connaissance scientifique par leurs implications d'ordre axiologique et par les compositions d'ordre symbolique.

Dans *La juste mémoire*¹⁶⁶, un ouvrage qui rassemble des lectures autour de Paul Ricœur, on note que si on suit la perspective de Hayden White, la distinction entre la fiction et la réalité est déplacée, et l'histoire sera réduite à :

« Une activité rhétorique autoréférentielle et anti-référentielle ; et l'acte de connaissance est conçu comme la compréhension des différentes façons de construire la réalité ainsi que la compréhension des conséquences éthiques de cette construction. »¹⁶⁷

L'écriture littéraire finit par devenir référentielle d'elle-même dans le sens d'une activité réflexive et par conséquent transcender toute référence. Ainsi, dans la démarche herméneutique, la saisie du sens relève d'une compréhension de la pluralité que l'auteur a de représenter la réalité ainsi que du système axiologique qui lui est inhérent.

A partir de cette optique, nous comprenons que du moment où l'écriture de l'Histoire est renvoyée aux *« techniques de recherche et aux procédures*

¹⁶⁵ Hayden White, *Tropics of Discours. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore-London, The Johns Hpkins University Press, 1978, p.22-23.

¹⁶⁶ Olivier Abel, Enrico Castelli-Gattinara, Sabina Loriga et Isabelle Ullern-Weitté, *La juste mémoire*, Editions Labor et Fides, 2006.

¹⁶⁷ Ibid, p .78.

critiques »¹⁶⁸, l'Histoire devient critique, et c'est effectivement la thèse que Roger Chartier revendique en affirmant que :

*« Faire l'histoire de l'histoire, n'est-ce pas comprendre comment, dans chaque configuration historique donnée, les historiens mettent en œuvre des techniques de recherche et des procédures critiques qui, justement, donnent à leur discours, de manière inégale, cette « honnêteté » et cette « objectivité » ? »*¹⁶⁹

Ce qui revient à dire que dans chaque écriture de l'histoire, la part « formelle » que Roger Chartier appelle « procédures critiques » et « techniques de recherche », forment un rôle important dans la « véridicité » du discours historique parce qu'ils valident le sérieux de la démarche et sa scientificité.

Tout en restant lié à la même thématique, ce même historien français déclare à juste titre : *« Considérer [...] que l'écriture de l'histoire appartient à la classe des récits n'est pas pour autant tenir pour illusoire son intention de vérité, d'une vérité entendue comme représentation adéquate de ce qui fut »*¹⁷⁰

Ainsi, le récit de l'histoire est considéré comme n'importe quel récit dans la mesure où même son « intention » ou sa vocation de vérité devient « illusoire » et sujette à discussion parce que dépendant de l'adéquation entre la représentation et la référence aux faits. Or, il n'est pas facile de vérifier la validité de ces derniers du fait de leur éloignement dans le temps.

De toutes ces considérations avancées de la part de la critique de l'Histoire, nous pouvons conclure que le récit historique n'est pas une reconstruction tout à fait fidèle de ce qui est passé, l'historien représente un ailleurs en essayant d'être honnête et objectif puisque les techniques et les procédures critiques l'imposent. A son tour, le récit fictif produit du roman historique n'est qu'une reconstitution de

¹⁶⁸ Michael Foessel et Fabien Lamouche, *Ricœur*, op. cit. p.181.

¹⁶⁹ *The Content of the Form*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1987, p. 192, cite in *Au bord de la falaise, L'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998, p.93.

¹⁷⁰ « Philosophie et histoire : un dialogue », in F. Bedarida, *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945- 1995*, Paris, Ed. de la Maison des de l'homme, 1995, p. 163.

l'histoire où le romancier représente un monde en agencant les événements qui se sont réellement passés, de façon à donner ce climat fiable de vérité.

Ce qui nous importe de ce rapprochement, c'est cette image faite du passé dans les deux cas, et qui n'est, en fait, que la représentation d'un monde tel qu'il est saisi par l'historien ou le romancier, liant ainsi l'homme au réel et l'auteur à la vérité. Nous serons ramené, donc, en tant que lecteur d'un roman du genre historique où le concept de la représentation, confronté à celui de la vraisemblance, offre des lectures possibles, et nous force à nous interroger sur la nature de vérité recherchée : est-ce bien la vérité historique ou s'agit-il d'une autre vérité, celle de la nature existentielle, comme ce qui nous paraît dans le cas de notre corpus d'étude *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* ? Paul De Man n'hésite pas à rappeler, à cet égard, que l'acte de lire une œuvre du passé « est un processus sans fin dans lequel le vrai et le faux sont entrelacés de façon indissociable »¹⁷¹.

Il est clair que l'enjeu de ce type d'écrit est la restitution d'une réalité à travers tout un tableau des événements bien enchaînés et qui ont un sens. Il nous convient de traduire ce sens en valeurs éthiques, pour ainsi répondre efficacement à notre problématique de base. La transmission de cette réalité telle qu'elle se donne dans les deux œuvres à l'étude met en valeur la conception de la mimésis. Elle pose aussi la question de la primauté de la représentation dans l'œuvre littéraire historique, et met en exergue trois notions cardinales dans un rapport mutuel : monde, auteur et lecteur.

Dans cette logique, nous comprenons que nous sommes en train d'interpréter *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* en tant que textes qui traduisent la vision du monde de leurs auteurs, respectivement cités, Gilbert Sinoué et Jacques Attali. Nous aurons à nous appuyer sur le statut de la représentation qui fait intégrer l'Histoire interrogeant par le concept de l'effet du réel le degré du réalisme dans une fiction historique, des outils herméneutiques feront part dans l'analyse de cette deuxième partie qui tente dans un premier abord poser la question sur le réel

¹⁷¹ Olivier Abel, Enrico Castelli-Gattinara, Sabina Loriga et Isabelle Ullern-Weitté, *La juste mémoire*, p. 78.

historique, tandis que la problématique du réel romanesque sera notre intérêt au deuxième chapitre.

CHAPITRE I :

VERS UNE HISTOIRE DE VÉRITÉ

L'auteur de tout roman historique se trouve devant deux exigences, celle du respect du processus de la narration et celle du devoir d'obéir aux documents historiques. Tout en se basant sur cette logique, nous pouvons nous demander dans quelle mesure Gilbert Sinoué et Jacques Attali sont-ils fidèles aux sources historiques qu'ils intègrent du moment que la question de la véracité, ou ce qui peut paraître vrai, est une condition indispensable du roman historique.

Il est vrai que les frontières du roman historique sont circonscrites par le récit historiographique et ne peuvent pas dépasser leurs limites, mais ce roman historique peut avoir plusieurs facettes et chacune se rapporte à la manière dont la narration manipule l'histoire pour ressembler au vrai du récit historiographique. Bien que l'idée de la véracité de la fiction narrative historique puisse sembler classique par définition, mais elle reste déterminante quant au rapport Histoire/Fiction. Ce rapport peut s'exprimer autrement chez Michel Crouzet qui résume l'idée de Jean Molino ainsi : « *roman et histoire sont des récits qui relèvent l'un et l'autre de la poétique et de la rhétorique et se distinguent non comme vérité ou fiction, science ou imagination, mais comme des modalités composites et variables du vraisemblable* »¹⁷².

De telle citation peut orienter la réflexion vers la constitution de l'historique en romanesque, et peut poser aussi la question du degré de la véracité dans le discours historique lui-même, et qui est en fait, l'attente adhérente à ce type de discours reconnu comme connaissance d'un passé réel. Cette question s'introduit sous les traits distinctifs du pacte entre l'auteur et le lecteur sous le terme de

¹⁷² Michel Crouzet, préface à l'édition de Walter Scott, *Waverley, Rob Roy, La fiancée de Lammermoor*, Laffont, Bouquins, 1981, p.12.

« *représentance* »¹⁷³ qui : « *condense en lui-même toutes les attentes, toutes les exigences et les apories liées à ce qu'on appelle par ailleurs l'intention ou l'intentionnalité historique* »¹⁷⁴. Cette thèse principale mise en scène par Ricoeur s'articule aussi en tant que visée de vérité qui est présente soit dans un énoncé, soit dans une fiction.

Au surplus, ce texte en question doit assumer deux fonctions, d'une part, il doit retenir l'intérêt du lecteur (comme c'est le cas de toute fiction qui fait garder en haleine tout lecteur ordinaire), d'une autre part, il doit être traité d'événements, de situations, des enchaînements et des personnages qui sont réellement existés (le cas du texte historique). De cette double problématique qui distingue le pacte entre l'écrivain et le lecteur d'un roman historique, nous pouvons dire que la question du plaisir qu'un texte peut produire ne se prend, dans ce cas, que comme un critère additif.

Partant de cette logique, on peut affirmer que si l'auteur d'un roman historique se met à double épreuve, en tant qu'écrivain et en tant qu'historien, le lecteur se trouve, lui aussi, dans une situation de dilemme, en tant que lecteur d'une fiction littéraire et en tant que lecteur d'un texte historique. Pour ce qui concerne le statut du lecteur en général, nous envisageons de l'étayer d'une manière exhaustive dans le deuxième chapitre de la troisième partie. Ce qui nous importe le plus, pour le moment, c'est de montrer comment le lecteur d'un roman historique tel *La Confrérie des Eveillés* et *Le Livre de saphir* peut ne pas aller au « *plaisir du texte* » pour reprendre une conception chère du regretté Roland Barthes¹⁷⁵, et peut déceler ce côté historique mis entre parenthèse ou encore, peut prendre pour vrai l'impact de l'Histoire dans l'œuvre romanesque.

Si l'intérêt au plaisir du texte demeure accessoire dans un roman historique, il sera peut-être utile de s'interroger sur les composantes sur quoi se base l'écriture

¹⁷³ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Edition du Seuil, Points Essais, 2003, p. 359.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, coll. « Tel quel », Paris, Editions du Seuil, 1973. Nous précisons que l'expression du plaisir du texte est entendue, dans un sens général, en tant que divertissement évoqué par la lecture, et ne renferme pas ce qu'entend Roland Barthes dans l'œuvre citée.

d'un récit historique et dans quelle mesure le romancier qui prête l'habillage de l'historien répond à l'attente assignée par le pacte auteur/lecteur.

Parvenir à prouver de telles hypothèses suppose tout d'abord un retour en arrière, autrement dit, remonter à la source où les faits jugés vrais y sont transcrits, c'est examiner le discours historiographique sous toutes ses coutures. Dans cet ordre d'idées, nous comptons traiter, dans un premier temps, l'Histoire en tant que concept qui dit vrai. Cette valeur de fond de l'historiographie garde-t-elle sa légitimité et sa justesse lorsqu'elle s'emploie dans une œuvre littéraire ? Tel est donc le propos de notre deuxième volet dans ce chapitre, tout en essayant d'appliquer pratiquement la question sur le corpus à l'étude.

Bref, l'historicité des faits et des événements dans la discipline mère, qu'est l'Histoire, et qui elle-même se met en doute sous l'impulsion de plusieurs contraintes, parvient-elle à conserver sa tangibilité dans *La Confrérie des Eveillés* et *Le Livre de saphir* ? Jacques Attali et Gilbert Sinoué, qui nous exposent ce climat historique fiable d'apparence, mènent-ils à bien leur déguisement au nom de l'Histoire, et spécifiquement l'Histoire d'un espace méditerranéen occidental qui fût à un moment donné le berceau de la civilisation arabo-musulmane ? Quelle est donc la part de l'Histoire et celle de la fiction dans les deux textes à l'étude ?

1. L'Histoire : concept du vrai ?

Penser la véracité de l'Histoire, c'est semer le doute quant à l'authenticité du raconté de ce champ expérimenté des rapports des civilisations, c'est aussi mettre l'accent sur le lien indirect entre l'historiographie et la narration.

Pour y démêler cette ambiguïté, les analyses de Paul Ricoeur nous servent d'armature pour pouvoir comprendre la friction des deux branches. Étant spécialiste du sujet du récit, qu'il soit histoire, fiction et vérité ou qu'il soit récit biblique ou encore identité narrative, Paul Ricoeur consacre toute une section intitulée « *L'intentionnalité historique* »¹⁷⁶ qui constitue une proposition théorique où il s'attache à démontrer cette influence indirecte des connaissances historiques par les procédés de la narration littéraire, et où il rend clair cette confusion entre l'explication historique et la compréhension narrative.

S'arrêtant devant deux soucis qui préoccupent son raisonnement, Ricoeur évoque, dans un premier temps, que la promesse attendue du pacte entretenue entre l'historien et le lecteur ne peut être tenue, c'est dire que le mieux placé pour représenter le passé et qu'est l'historien ne peut remplir décentement cette représentation historique. Dans son deuxième souci, Ricoeur montre que la :

*« trahison ne réside pas dans le seul moment de la représentation littéraire mais dans son articulation sur les deux moments antérieurs d'explication/compréhension et de documentation, et, si l'on remonte plus haut, dans l'articulation de l'histoire sur la mémoire. »*¹⁷⁷

Si nous prenons comme appui la citation, nous pouvons assurer que ce qui nuit désavantageusement à une représentation de l'histoire qui est, normalement, vraie, c'est l'opération expliquer/comprendre, et c'est à cause d'elle que *l'intentionnalité historique* atteint son point culminant. L'historien, tout en racontant, est forcé de passer de cette phase d'explication/ compréhension, et c'est dans ce fait même que le récit s'émaille de cette touche historique. Son travail consiste donc à donner vie

¹⁷⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 311.

¹⁷⁷ Paul Ricoeur, *La mémoire, L'histoire, L'oubli*, op. cit. p. 359.

ou encore l'apparence de vie aux événements par l'écriture littéraire moyennant cet ensemble de la narration, de l'imagination et de la rhétorique. Mais est-ce possible que l'intentionnalité arrive à son degré intense en faisant vêtir une constitution dotée d'une ossature historique un revêtement littéraire ? A ce niveau Paul Ricoeur assure que :

« Dans le cas de l'écriture littéraire de l'histoire, la narrativité ajoute ses modes d'intelligibilité à ceux de l'explication/compréhension, à leur tour, les figures de style se sont avérées être des figures de pensée susceptibles d'ajouter une dimension propre d'exhibition à la lisibilité propre des récits. »¹⁷⁸

Deux moments marquent cette assertion, dans un premier stade, le transport de l'explication/compréhension vers la représentation littéraire. Au second stade, le déplacement de la lisibilité vers la visibilité pour enfin témoigner du pacte tenu par l'historien avec le lecteur.

Sans doute, les figures de style peuvent se comprendre comme un jeu rendant indéfinie la limite qui sépare la fiction et la réalité, mais les formes narratives tendent à donner l'impression d'être une réalité. Tout un ensemble narratif qui vise à rendre perceptible à la vue et qui donne aussi raison à la critique dirigée par Roland Barthes contre « l'effet du réel », selon laquelle, l'on ne peut comprendre que le consentement du lecteur à la réalité du récit puisque ce concept de « l'effet du réel » renvoie au « détail concret »¹⁷⁹ qui est constitué, sémiotiquement parlant, par :

« la collusion directe d'un référent et d'un signifiant, le signifié est expulsé du signe, et avec lui, bien entendu, la possibilité de développer une forme du signifié, c'est-à-dire, en fait la structure narrative elle-même. »¹⁸⁰

Dans cette perspective, Roland Barthes exprime une adhésion partielle à cet « effet de réel », puis il le réfute en sous-tendant que le réalisme de la littérature est

¹⁷⁸ Ibid, p. 360

¹⁷⁹ Roland Barthes, Leo Bersani, Philippe Hamon, Michael Riffaterre, Ian Watt, *Littérature et réalité*, Editions du seuil, 1982, p. 88.

¹⁸⁰ Ibid.

certainement narrative, il montre, par le fait même que ce réalisme n'est pas régulier, mais fragmenté et enfermé dans les « détails », allant jusqu'à dire que « *le récit le plus réaliste qu'on puisse imaginer se développe selon des voies irréalistes.* »¹⁸¹.

Nous comprenons, de ce fait, que même si le réel est aboli au sens dénotatif, il s'affiche dans l'énonciation réaliste au sens connotatif, c'est dire que le signifié, même si son apport est parfois insuffisant, il sera toujours au service du référent que ce soit dans le récit historique ou dans le récit réaliste. Ainsi Roland Barthes porte l'attention à la limite du « réel » dans le récit fictif qui reste liée à l'intelligible, tandis que ce même « réel » passe au statut de référence essentielle du récit historique sous forme de « *ce qui s'est réellement passé* »¹⁸² du moment que :

*« L'histoire (le discours historique : historia rerum gestarum) est en fait le modèle de ces récits qui admettent de remplir les interstices de leurs fonctions par des notations structurellement superflues, et il est logique que le réalisme littéraire ait été, à quelques décennies près, contemporain du règne de l'histoire « objective » »*¹⁸³

La démarche barthésienne aborde cette question en opposant, donc, « le réel » de l'Histoire au vraisemblable de la fiction. Étant donné que cette approche précise que le vraisemblable ancien est différent du nouveau vraisemblable illustré dans le réalisme, elle souligne qu' « *il se produit un effet de réel, fondement de ce vraisemblable inavoué qui forme l'esthétique de toutes les œuvres courantes de la modernité* »¹⁸⁴. En effet, deux effets se trouvent en confrontation : l'effet de réel et l'effet de fiction, l'effet de réel couvre une narration dans laquelle le signifié est au service du référent, alors que l'effet de fiction établit une narration où le référent est au service du signifié.

Pour remplir sa fonction qu'est l'objectivité, l'historien est tenu de raconter ce qui est réellement passé même s'il intervient subjectivement dans le récit.

¹⁸¹ Ibid. p. 89.

¹⁸² Ibid. p. 87.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid. p. 89.

Cependant, la fiction par nature modifie la réalité et force l'historien de se substituer en narrateur. Évoquer, dans ce sens, le récit historique, c'est s'interroger si est vrai ou faux ce que l'historien dit, que ce soit à travers les événements cités ou à travers son intention de dire vrai. Ainsi donc, nous ne pouvons que rejoindre l'utile distinction de Paul Ricoeur qui affirme que :

« Les modalités littéraires censées persuader le lecteur de la réalité, des conjonctures, des structures et des événements mis en scène deviennent suspectes d'abuser de la confiance du lecteur en abolissant la frontière entre persuader et faire croire »¹⁸⁵

La problématique de la vérité historique paraît donc dense, puisque la représentation est censée donner cette forme littéraire à l'intentionnalité historique. En d'autres termes, la réalité du récit historique s'affirme par le rapport établi entre la phase de l'écriture dite scripturaire, la phase de l'explication/compréhension et aussi celle de la documentation. Ce n'est pas étonnant, donc, que le philosophe des trois tomes du *Temps et récit* nous fait apprendre qu' « ensemble que scripturalité, explication/compréhension et preuve documentaire sont susceptibles d'accréditer la prétention à la vérité du discours historique »¹⁸⁶

Rappelons que la vérité du discours historique constitue la thèse que Roger Chartier revendique au terme de sa discussion de l'œuvre de *Hayden White*, où il tient indépassable une approche sémiologique qui met en question la sûreté des témoignages rendus aux événements, comme il autorise à négliger la question de l'honnêteté du texte et de son objectivité. L'affirmation de tels propos se voit clairement à travers l'assertion suivante :

« Considérer, à juste titre, que l'écriture de l'histoire appartient à la classe des récits n'est pas pour autant tenir pour illusoire son intention de vérité, d'une vérité entendue comme représentation adéquate de ce qui fut »¹⁸⁷

¹⁸⁵ Paul Ricoeur, *Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit. p. 362.

¹⁸⁶ Op. cit. p. 180.

¹⁸⁷ « Philosophie et histoire : un dialogue », in F. Bedarida, *L'Histoire et le Métier d'historien en France. 1945-1995*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 163.

En somme tout historien nous assure de la véracité des faits et nous propose des explications, mais cela est-il suffisant pour comprendre ? Nous nous interrogeons souvent sur la cause, tout en dépassant les faits qu'on veut repérer, nous cherchons souvent un sens. Le récit historique demeure toujours un texte qui respecte les règles de la syntaxe et du lexique, et par conséquent nous avons affaire à un ensemble intelligible qui fait sens. Néanmoins, dans quelle direction les événements historiques sont-ils racontés ? Sont-ils dispersés ou bien orientés ? Plus encore obéissent-ils à une certaine intention ?

Pour l'herméneute du soi historique qu'est Ricoeur, « *l'intentionnalité historique* »¹⁸⁸ s'entend en tant que sens qui caractérise l'histoire et la préserve de perdre sa qualité historique par son alliance avec les autres disciplines comme la géographie, l'ethnologie, la sociologie des mentalités et des idéologies.

Reste à s'interroger pour le moment sur cette phase de l'explication : suit-elle l'ordre utilisé dans la narration ou se distingue-t-elle en historiographie ? Le modèle de l'explication narrative ne peut se substituer au modèle de l'explication historique du moment qu'« *un écart subsiste entre l'explication narrative et l'explication historique, qui est la recherche elle-même. Cet écart exclut que l'on tienne, avec Gallie, l'histoire pour une espèce du genre 'story'* »¹⁸⁹.

Étrangement et d'une manière réciproque, chacun des modèles explicatifs pointe vers l'autre, ce qui prouve que la problématique est d'une ampleur de taille. Dans *Temps et récit I*, Ricoeur propose comme issue de cet embarras qu'impose l'explication dans les sciences historiographiques d'opter pour le questionnement à rebours, à l'instar de la méthode appliquée par Husserl dans *La Krisis*, au sens de poser des questions à propos des sciences historiques telles que ce dernier se posait à propos des sciences galiléenne et newtonienne.

Chez Husserl, le questionnement renvoie au « monde de la vie », appliqué au savoir historiographique, il se renvoie à un monde culturel déjà structuré. Bref, à un monde d'action qui prend forme d'une activité narrative, qui à son tour, parcourt les

¹⁸⁸ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tome I, op. cit. p. 311. Ce concept est détaillé dans le premier chapitre de la première partie.

¹⁸⁹ Ibid.

stades de *la mimèsis* ¹⁹⁰ en prenant comme point de départ la « préfiguration » ou « mimèsis I » qui est inhérente à l'ordre de l'action, passant par la « configuration » ou « mimèsis II » qui est constitutive de la « mise en intrigue » au sens « muthos » aristotélicien, et en arrivant à la « refiguration » ou « mimèsis III » suscitée par l'heurte entre le monde du texte et le monde de la vie.

Prenant pour appui cette méthode husserlienne, et pour tirer au clair ce contraste, Ricoeur émet son hypothèse qui consiste à connaître le moyen selon lequel l'opération de la connaissance historique parvient à adapter la constitution double de l'opération configurante du récit. Autrement dit, comment les trois coupures épistémologiques qui assurent à l'histoire son statut de recherche dérivent-elles de l'opération de la « configuration » au plan de la « mimèsis II » et visent le même ordre de l'action au plan de la « mimèsis I » ?

Nous avons déjà signalé au premier chapitre de la première partie la possibilité pour l'histoire de nouer des liens avec l'ontologie au sens de la relation de l'historiographie avec le monde. Et c'est à travers un bon nombre d'arguments que Paul Ricoeur s'est muni pour fonder cette herméneutique de la condition historique. Selon lui, la constitution du sens se base essentiellement sur la narration rappelant, par le fait même, les structures et les procédés que l'historiographie et la fiction partagent.

C'est effectivement, ce qui peut s'adapter, à juste titre, sur la phase de la mimèsis I, c'est dire la précompréhension du monde. Rendre intelligible, c'est se proposer une méthode de « l'intentionnalité » qui sera reconquise comme une mise en relation du savoir historiographique et du monde de la vie. Le profit qu'a tiré Ricoeur de la méthode husserlienne, c'est la possibilité de se détacher des modèles nomologiques et des analyses causales propres à *l'explication scientifique*, tout en restant attaché à *l'explication par les raisons*. C'est dans l'ordre de ces idées que le questionnement à rebours permet de désunir le monde réel et son accès dans l'ontologie et la science et son principe moteur visant implicitement le passé, ainsi donc cette longue citation peut mettre au clair cette obscurité des liens :

¹⁹⁰ Il est à rappeler que la mimèsis au sens ricœurrien suit trois phases, à savoir, la mimèsis II qui est le pivot de cette opération par son statut de médiation entre la préfiguration du champ pratique et sa refiguration par la réception. Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, op.cit. p. 107.

« Le monde réel a la priorité dans l'ordre ontologique. Mais l'idée de science a la priorité dans l'ordre épistémologique (...). En d'autres termes, nous vivons dans un autre sens que le monde de la vie. En d'autres termes, nous vivons dans un monde qui précède toute question de validité. Mais la question de validité précède tous nos efforts pour donner sens aux situations où nous nous trouvons. Dès que nous commençons à penser, nous découvrons que nous vivons déjà dans et par le moyen de 'mondes' de représentations, d'idéalités, de normes. En ce sens, nous nous mouvons dans deux mondes : le monde prédonné, qui est la limite et le sol de l'autre, et un monde de symboles et de règles, dans la grille duquel le monde a déjà été interprété quand nous commençons à penser »¹⁹¹

Force est de noter que la méthode préconisée par Husserl dans la *Krisis* se présente comme un cercle constitué d'allers et retours affirmant par ce fait l'importance accordée à cette phase qui précède la compréhension au sens que :

« La compréhension des commencements ne peut être obtenue pleinement qu'à partir de la science donnée dans la forme qu'elle a aujourd'hui, et par un regard en arrière sur son développement. Mais sans une compréhension des commencements, ce développement est, en tant que développement du sens, muet. »¹⁹²

Sujette des réflexions les plus révolutionnaires des descendants de Heidegger (Bultman, Gadamer, Ricoeur et Vattimo) tout comme l'interprétation et le langage, la compréhension est un concept qui mérite tout intérêt, du moment où elle est au cœur du langage ordinaire comme elle est au centre de plusieurs disciplines philosophiques, humaines et sociales. Thématisée par diverses formes, la compréhension est la première des choses qui vient à l'esprit lorsqu'on a affaire à l'herméneutique.

¹⁹¹ Paul Ricoeur, « l'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl »(1980), in *A l'école de la phénoménologie*, éd. J Vrin, p.376.

¹⁹² Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et phénoménologie transcendantale*, trad. de . G.Gramel, Paris, Gallimard,tel, 1976, pp. 67-68.

Dans ce sens, un bref rappel du regard sur l'histoire de cette relation s'impose, déjà avec Heidegger, un lien étroit se noue entre la compréhension et l'interprétation- explicitante. Par ailleurs, Bultman pense que cette interprétation existentielle proposée par Heidegger offre une description neutre de l'existence humaine, et voit qu' « *on ne peut comprendre qu'en participant à ce qui est dit* »¹⁹³. La notion prend, sous sa logique, la définition d'une conception participative du comprendre, contrairement à celle qui est trop esthétisante et reconstructrice de Dilthey ; ainsi comprendre pour Bultman « *c'est plutôt saisir une possibilité d'existence* »¹⁹⁴ qui rappelle sans aucun doute « *s'y comprendre soi-même* »¹⁹⁵ de Heidegger. Pour Hans-Georg Gadamer qui, bien qu'il soit l'élève de Heidegger et qu'il s'en inspire beaucoup ; la transition de l'herméneutique de ce dernier à celle de Gadamer ne va pas tout à fait de soi. C'est que Gadamer n'a pas repris directement *l'herméneutique de l'existence* de son maître, mais il appliquera la valorisation plus positive du cercle herméneutique des sciences humaines : il part donc de Heidegger pour renouveler le problème de Dilthey. Par conséquent, la compréhension se voit comme une application pour Gadamer, tandis que pour Ricoeur, la compréhension se veut comme une ouverture d'un monde, du moment que « *la compréhension porte sur le monde que l'œuvre m'ouvre et qu'elle me permet d'habiter* »¹⁹⁶.

Historiquement, ce concept de la compréhension qui constitue un des instruments où s'articule le travail de l'herméneutique se confond souvent avec le concept de l'interprétation. A cet égard, nous nous basons sur l'analyse d'Olivier R. Scholz de l'université de Münster¹⁹⁷ qui fait le point sur l'histoire du concept et du problème, tout en signalant que l'interprétation était dans la préhistoire l'unique concept directeur de l'herméneutique. Le professeur porte l'attention, non seulement, sur les traités d'*Herméneutique générale* réunis depuis le VII^{ème} siècle

¹⁹³ Jean Grondin, *L'herméneutique*, op.cit, p. 45.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid, p. 50.

¹⁹⁶ Ibid, p. 46.

¹⁹⁷ Christian Berner, Denis Thouard, *Sens et interprétation Pour une introduction à l'herméneutique*, Presse universitaires du Septentrion, 2008.

qui « visaient (a) les vertus du bon interprète et (b) les règles de l'interprétation correctes de tous les discours et de tous les écrits »¹⁹⁸, mais aussi sur les *herméneutiques spéciales*, relatives à des champs spéciales, qui « se limitaient aux règles de l'interprétation correcte de textes bibliques, juridiques ou de ceux relevant de la littérature classique »¹⁹⁹.

A partir du XVIII^{ème} siècle, l'idée de « comprendre » avec son semblable latin « intellegere » et ses dérivés « intellectus » et « intelligentia » se classent généralement aux côtés de celle d'interprétation. Dans ce sens, « interpretari » et 'intelligere' sont la conséquence de ce travail de distinction de Christian Wolff et ses élèves. Influencé de ce dernier et de Leibniz, Johann Martin Chladenius fait marquer, dans son 4^o chapitre de *L'introduction à l'interprétation correcte des discours et écrits rationnels* en 1742, que la question porte sur la compréhension plus que l'interprétation, comme il fait appel à des concepts dérivés tels « comprendre parfaitement » et « apprendre à comprendre ».

De son côté Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher et Friedrich Schlegel mettent l'accent sur des concepts comme la « non-compréhension » et la « mécompréhension ». La tâche première du « comprendre », pour Schleiermacher en tant que philosophe qui s'inspire abondamment de la tradition rhétorique, est de reconduire l'expression à la volonté de sens qui l'anime à mesure qu'« on ne cherche en pensée la même chose que l'auteur a voulu exprimer »²⁰⁰, et l'herméneutique se comprend comme l'inversion de la rhétorique. Vouée au langage, l'herméneutique se divise, par conséquent, à deux parties distinctes, il s'agit dans un premier temps de l'interprétation grammaticale qui comprend tout discours à partir d'une langue donnée et de sa syntaxe ; dans un second lieu, elle est question de l'interprétation psychologique qui voit dans le discours l'expression d'une âme individuelle.

L'espoir de Schleiermacher est de développer une « herméneutique universelle » en tant qu'art général du « comprendre » et dont la tâche est de « comprendre le discours d'abord aussi bien, puis mieux que son auteur »²⁰¹, une telle

¹⁹⁸ Ibid, p. 70.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Jean Grondin, *L'herméneutique*, op. cit. p. 16.

²⁰¹ Ibid. p. 19.

dimension sera universalisée puisque Schleiermacher signale que : « *Le discours d'autrui, même s'il m'est contemporain, renferme toujours un moment d'étrangeté* »²⁰². Ce sont ces propos qui mènent ce même philosophe à aborder la question du cercle du tout et des parties qui donnera plus tard naissance au « cercle herméneutique ». Mais le souci de limiter la « potentialisation » de ce cercle, le pousse à poser des repères objectifs et subjectifs ; objectifs au sens que « *L'œuvre doit d'abord être comprise à partir du genre littéraire dont elle fait partie* »²⁰³, et subjectifs du moment où « *L'œuvre est aussi le fait de son auteur, elle forme une partie dans le tout de sa vie, dont la connaissance doit éclairer la compréhension de son œuvre* »²⁰⁴

Au cours du XIX^{ème} siècle où l'herméneutique cesse d'être comprise comme une discipline philologique et recevra un sens plus méthodologique avec Wilhelm Dilthey, le concept de « compréhension » réserve une place dans les assises méthodologiques sur les sciences historiques, et les contributions de l'historien Johann Gustav Droysen sont notables dans ce cadre. Pour ce dernier, « La compréhension » consiste à préconiser une méthode de la science historique qui invite à comprendre par la recherche.

La seconde moitié du XIX^{ème} siècle, Emmanuel Kant se voit comme celui qui a transformé la philosophie en une méthodologie des sciences exactes. La méthode, dans ce cas, assure la rigueur aux sciences humaines, ce qu'effectivement Dilthey espère livrer sous le mot d'ordre, d'inspiration kantienne, d'une « critique de la raison historique ». Pour ce faire fonder la spécificité méthodologique des sciences humaines, Dilthey lutte contre deux grands adversaires :

1°) Le partisan du courant du positivisme Auguste Comte John Stuart Mill qui voit que les sciences pures cherchent à expliquer les phénomènes à partir d'hypothèses et des lois générales.

2°) Le partisan du courant de l'idéalisme Hegel qui trouve que les sciences humaines veulent comprendre une individualité historique à partir de ses manifestations extérieures.

²⁰² Ibid. p. 21.

²⁰³ Ibid. p. 22.

²⁰⁴ Ibid.

La méthodologie sera donc une méthodologie de compréhension, et Dilthey rappelle que « nous appelons compréhension le processus par lequel nous connaissons un intérieur à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens »²⁰⁵. On peut dire que la triade composée du vécu de l'auteur, de l'expression et de la compréhension semble être la constitutive de l'herméneutique des sciences humaines.

L'intuition de fond de Dilthey est que la compréhension et l'interprétation ne sont pas seulement des « méthodes » propres aux sciences humaines, mais traduisent une recherche de sens et d'expression de la vie elle-même. Ce caractère herméneutique de la vie est confirmé par Nietzsche dans sa philosophie universelle de la volonté de puissance, pour laquelle « il n'y a pas de faits mais seulement des interprétations ».

Reprendre la thèse de Droysen et de Dilthey met au clair souvent la dialectique expliquer/ comprendre, de sorte que « comprendre » hanté par cette aura méthodique s'oppose implicitement à l'acte d' « expliquer », alors peut-on vraiment parler de deux opérations complémentaires d'ordre et opposées de sens ? Les travaux du professeur Oliver R. Scholz, à cette occasion, prennent la charge d'éclaircir la facticité de ce lien, tout en répondant par la négative, et en justifiant par le contre exemple des cas où il n'y a pas compréhension immédiate, mais par conséquent, il faut interpréter, et c'est à ce moment qu'il faut appliquer des méthodes pour rendre possible la compréhension, puisqu' :

« il est donc censé de parler de méthodes de l'interprétation ou, si vous voulez, de méthodes qui rendent possible la compréhension. Mais désigner en revanche la 'compréhension' elle-même comme méthode, est une éclatante erreur catégoriale. Et pour ce qui concerne les méthodes qui rendent possible la compréhension, à savoir l'interprétation, il n'existe naturellement pas en la matière une méthode unifiée mais une multiplicité des méthodes hétérogènes. »²⁰⁶

²⁰⁵Ibid. p. 25.

²⁰⁶ Christian Berner, Denis Thouard, *Sens et interprétation Pour une introduction à l'herméneutique*, op, cit, p. 76.

L'on ne peut que déduire que « comprendre » n'est pas une méthode, mais plutôt, vaut mieux parler des méthodes de l'interprétation. Plus encore, « comprendre » et « expliquer » ne peuvent pas constituer une opposition en prenant en compte l'apport de la linguistique qui mène à dire qu' :

« (expliquer) et (comprendre) sont des concepts corrélatifs ; ils ne signifient en particulier aucune opposition de méthode. A chaque forme d'explication correspond bien plutôt une forme de compréhension et inversement »²⁰⁷

Logiquement parlant, l'acte d'expliquer précède l'acte de comprendre et c'est en multipliant les explications qu'on peut comprendre, l'idée rejoint à peu près celle du professeur de l'université de Münster, Olivier R. Scholz, qui souligne de manière caractéristique que : « *comprendre s'accompagne de la capacité à pouvoir donner des explications. Et les explications, lorsqu'elles réussissent, conduisent à la compréhension* »²⁰⁸

Après cet état de recherche sur les deux concepts et du problème qui en découle, nous nous interrogeons sur la même question au domaine historique, puisqu'il constitue, au premier lieu, l'objet de notre recherche. Et sans aucun conteste, Paul Ricœur répond à cette question de méthode en confirmant que l'explication historique par la narration a la même extension que la « compréhension par les raisons » qui a un lien étroit avec « les motivations, les décisions et les actions ».

C'est bien l'herméneutique qui parvient, par le biais de l'imagination, à relier d'une manière homogène la dialectique explication/compréhension. Et c'est cette même dialectique qui assure le passage de l'histoire en tant qu'épistémologie à l'ontologie ou encore à l'herméneutique de la conscience historique.

Nous pouvons conclure qu'à travers son premier tome *Temps et récit*, Paul Ricœur cherche à montrer la position de l'Histoire en tant que recherche ou science explicative, et dans ce sens , il précise que :

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid.

- Ce statut de l'histoire ne peut être affirmé que par les coupures épistémologiques.
- L'histoire, sans ces coupures épistémologiques, ne peut nullement marquer sa différence d'un simple récit.
- L'histoire n'est pas seulement une recherche mais aussi une opération de construction de sens.

Dire que l'histoire est une unité de sens reconstituée, c'est dire qu'elle suit le schéma mimétique inspiré de la conception aristotélicienne par Paul Ricœur, de telle difficulté n'échappe pas à sa réflexion pour ainsi signaler que le problème de ce passage narratif dans ce champ historique fait appel aux trois niveaux épistémologiques qui scindent cette narration dans l'historiographie, que nous avons déjà évoqué : dans l'ordre respectif, il s'agit des procédures, des entités et de la temporalité. Les reprendre une seconde fois nous permettra d'attirer l'attention sur le degré d'autonomisation de l'explication, comme principe de constitution d'une histoire-science alimentée par la narration, dans les trois niveaux.

Signalons qu'à ce stade Ricœur a placé les procédures explicatives sous le titre de « l'imputation causale singulière » et les entités sont appelées « des entités d'appartenance participative ». A ces entités s'appliquent les procédures explicatives, autrement dit, aux procédures de médiation entre l'explication scientifique et l'explication par « mise en intrigue » correspondent « des objets transitionnels » qui font médiation entre les entités historiographiques et les entités narratives qui sont nommées les personnages du récit.

1°) Autonomie des procédures explicatives : étant de position de transition entre l'explication par des lois (l'explication) et l'explication par « mise en intrigue » (la compréhension), « l'imputation causale singulière » ne constitue pas une explication parmi d'autres, mais « *le nexus de toute explication en histoire* »²⁰⁹, et à ce titre, elle est donc « *la médiation recherchée entre les pôles opposés de l'explication et de la compréhension* »²¹⁰.

2°) Autonomie des entités mises en place par le discours historique : appelées par Ricœur « des entités d'appartenance participative », elles se laissent ordonner selon

²⁰⁹ Ibid. p. 320.

²¹⁰ Ibid.

une hiérarchie précise, pour que l'histoire reste historique. Celles du premier ordre servent « d'objets transitionnels » qui guident le renvoi intentionnel du niveau de l'histoire au niveau du récit, et à travers ce récit aux agents de l'action effective.

3°) Le statut épistémologique du temps historique : d'une part, le temps construit par l'historien est construit au second niveau sur la temporalité construite à la « mimésis II ». D'autre part, ce temps construit aussi artificiel qu'il soit, ne cesse de renvoyer à la temporalité « praxique » de la « mimésis I », du moment où « *construit sur..., renvoyant à... : ces deux relations enchevêtrées sont aussi celles qui caractérisent les procédures et les entités édifiées par l'historiographie.* »²¹¹

On peut comprendre que le questionnement à rebours chez Ricœur se distingue par trois cheminements inséparables reliant l'historiographie à « l'intelligence narrative » et ayant recours aux mêmes relais que l'historiographie offre à « l'intentionnalité historique ». Ces cheminements sont :

3. Le renvoi des procédures explicatives de l'histoire scientifique à la force explicative incluse dans « la mise en intrigue » du récit.
4. Le renvoi des entités construites par l'historien aux « personnages » du récit.
5. Le renvoi des temps multiples de l'histoire à la dialectique temporelle de récit.

Par une telle ouverture épistémologique, l'Histoire assure certainement sa véracité ! Le processus cognitif par quoi se distingue l'Histoire met à son côté toutes les chances pour s'éloigner de toute sorte d'affabulation en mettant au centre de son travail des conceptions telle l'argumentation, la vérité et l'intelligibilité.

Comme on peut le voir, l'Histoire, par son aura épistémique, se révèle un concept qui dit vrai. Si fort est cet arsenal méthodologique dont elle use, sa capacité puise son énergie de la tâche minutieuse de l'historien, aussi bien que des étapes parcourues par l'information historique. Ainsi, nous nous pouvons que comprendre la raison pour laquelle l'Histoire est classée parmi les disciplines qui prennent la connaissance scientifique pour objet. Toutefois ce travail colossal trouve-t-il bien sa traduction dans un récit littéraire ? En somme, nous comptons chercher le mot du vrai historien dans les deux ouvrages à l'analyse et le confronter à ce qui est fabulé

²¹¹ Ibid, p :322

par le faux, bref, à celui qui tisse les fils de l'histoire en les tachetant de son art de raconter. Il s'agit de soumettre les ressources historiques de Jacques Attali et de Gilbert Sinoué, dans *La confrérie des éveillés* et *Le livre de saphir*, à l'épreuve de la véracité.

2. Les deux romans entre histoire et fiction :

Peut-on vraiment considérer *La Confrérie des Eveillés* et *Le Livre de saphir* en tant qu'œuvres purement historiques, ou sont-elles des œuvres para-historiques qui se situent en marge de l'histoire, ou encore comme deux œuvres qui gravitent autour de l'histoire. Bien entendu, puisqu'il s'agit de deux œuvres romanesques, il y a forcément de la fiction, mais à quel niveau l'histoire exerce-t-elle son attraction sur la narration ?

Gilbert Sinoué et Jacques Attali inventent un univers qui paraît semblable en le réécrivant à partir d'une riche documentation, et en essayant de retracer l'époque de deux siècles, le XII^{ème} et le XIV^{ème} siècle de la manière la plus réaliste possible. C'est pourquoi, la réécriture de l'histoire se rédige sous une autre forme et à leur manière, les deux auteurs donnent un rôle très important aux protagonistes de l'histoire en les faisant vivre mille et une aventure et des péripéties aux mille couleurs. Dans le cas du livre de Gilbert Sinoué, les protagonistes sont menés à côtoyer les grandes figures qui ont laissé leurs noms alors que dans *La Confrérie des éveillés*, les protagonistes sont eux-mêmes des grandes figures historiques baignant dans le contexte historique d'ailleurs. Mais, est-ce que la richesse des détails historiques est un signe d'une réalité ou un stratagème qui reflète cet « effet » de la réalité ?

Les deux textes sont deux récits érudits, la narration met en valeur cette érudition qui enveloppe incroyablement chaque détail par la véracité en dévoilant des moments clés de l'histoire. Tout un ensemble pris comme prétexte pour une réflexion philosophique universelle sur des thèmes tels que la tolérance, la paix, le respect et le dialogue. Les fragments des livres philosophiques et les bribes des textes sacrés incarnent toute la profondeur du fond et toute la beauté de la forme qui

est ce mélange historique qui donne à réfléchir sur des thèmes majeurs de l'humanité, de l'érudition de l'auteur et des personnages.

De par la richesse et la densité des connaissances divulguées et qui sont difficiles d'accès et réservées aux connaisseurs passionnés de l'histoire et de la littérature, dans quelle mesure les données historiques romancées sont irréprochables au regard des sources historiques ? Et quel est ce type de lecteur que les deux textes visent ?

Les deux œuvres peuvent sembler ardues, ce sont deux écrits d'érudition et de mélange des genres, ils peuvent être classés parmi les romans historiques ou parmi les romans policiers, ou encore ils peuvent être lus comme deux romans de l'initiation à la philosophie arabe du XII^{ème} et du XIV^{ème} siècles, comme ils peuvent se comprendre tel un manifeste de la raison contre l'obscurantisme religieux qui nous rappellent certainement *Le Nom de la rose* d'Umberto Eco.

Le rythme est celui d'un roman policier avec des rebondissements et un effet de suspense, les énigmes, à leur tour, ont comme fonction de faire voir le monde sous une autre vision. Les deux textes peuvent se lire à différents niveaux, des plus superficielles qui traitent l'histoire et la fiction aux plus profondes qui appellent la philosophie arabe, le contexte politique complexe de l'époque, l'ésotérisme et le symbolisme.

Dans les deux productions romanesques, le décor méditerranéen constitue toute l'architecture spatio-temporelle et donne l'impression qu'il est réel sans l'être réellement, toutefois, il peut avoir un référent dans la réalité. De même pour les personnages historiques, eux aussi ont un référent dans la réalité ; et pour tout ce qui concerne les événements relatés, leur enchainement, la plume du romancier historien ne peut respecter à la lettre les faits avérés et, par conséquent, ils vacillent entre l'historique et le romanesque.

D'emblée, les événements quoiqu'ils soient historiques, lorsqu'ils sont intégrés dans une écriture romanesque, ils perdent en quelque sorte leur valeur historique, et s'inscrivent par le fait même dans ce monde romanesque de l'auteur. Suivant cette logique, nous pouvons nous interroger sur ce qui caractérise un roman historique d'un roman en général.

Il est vrai que le roman historique prend en considération le rapport à l'histoire en ce qui concerne le décor, les personnages et les événements, mais est-ce suffisant de se baser uniquement que sur ces dimensions ? Dans une Note sur une définition du roman historique, André Peyronie déclare, dans ce sens, qu' :

« *i (lui) semble que ce qui différencie le roman historique du roman en général est la nature du référent auquel il renvoie, et que, pour préciser cette nature, on ne peut malheureusement faire autrement que de prendre en compte la situation de l'auteur par rapport à son récit.* »²¹²

Dans le même ordre des idées, il sera utile peut-être de rappeler les propos de Paul Veyne qui montre dans *Comment on écrit l'Histoire* que l'Histoire se constitue en tant que récit. Cette problématique a suscité un bon nombre de philosophes à étudier et aussi à discriminer le récit historique du récit imaginaire. L'Histoire a fondé indépendamment son statut en tant que science et discipline qui se sert de l'outil fondamental de la littérature qu'est le récit. C'est dire qu'en empruntant à la littérature la forme du récit que l'Histoire parvient à refléter le réel.

L'obligation de se conformer au réel et à la véracité des événements sont les charges du récit dans l'Histoire, tandis que, dans le roman, le récit a une grande marge de liberté d'imagination tout en gardant le même référent que celui de l'Histoire. Il semble donc que le corpus sur quoi se focalise notre étude garde le statut de roman et donc une bonne part d'imagination constitue son contenu sans négliger la spécificité du référent qu'il partage avec l'Histoire. Ainsi donc, décor, personnages et événements constituent le référent de l'histoire des deux textes à l'étude.

Ce critère d'inscription du roman dans l'Histoire ne semble pas suffisant, c'est pourquoi André Peyronie précise qu' « *Il faudrait, pour qu'il y ait roman historique, que ce référent ait été appréhendé par l'auteur comme objet historique déjà constitué,*

²¹²Dominique Peyrache-Leborgne et Daniel Couégnas, *Le roman historique, Récit et Histoire*, collections « Horizons Comparatistes » Editions Pleins Feux, p. 279.

*autrement dit qu'une part de sa thématique soit liée, non à son expérience directe, mais à une connaissance indirecte, médiatisée par l'historiographie. »*²¹³

Nous pouvons dire donc que *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* sont des récits historiques dont l'action se situe au XII^{ème} et au XIV^{ème} siècle, des époques qui nécessitent à Gilbert Sinoué et Jacques Attali un relais historiographique. Suivant toujours la même logique, il faut prendre en considération la date de parution et de publication des œuvres par rapport à celles des événements racontés, et dans ce sens, il suffit de rappeler que le premier roman historique de Walter Scott a pour titre *Il y a soixante ans*. De telle estimation qui trouve sa résonance chez Michel Crouzet qui rappelle à ce propos que, pour Stendhal, ces soixante ans étaient « *l'exemple même d'une bonne distance temporelle qui peut convertir la politique en histoire* »²¹⁴.

En effet, *La Confrérie des Eveillés* et *Le livre de saphir* sont deux ouvrages qui viennent au temps importun, à partir d'une histoire vécue de plus de cinq cent ans et ayant pour cadre l'Andalousie arabe. Jacques Attali et Gilbert Sinoué nous invite à y chercher des signes pour notre époque et y trouver à la fois un modèle et un avertissement. Un passage par l'histoire empreint d'un sentiment d'urgence au regard du présent, tout en s'inscrivant dans un travail romanesque hautement dosé en Histoire.

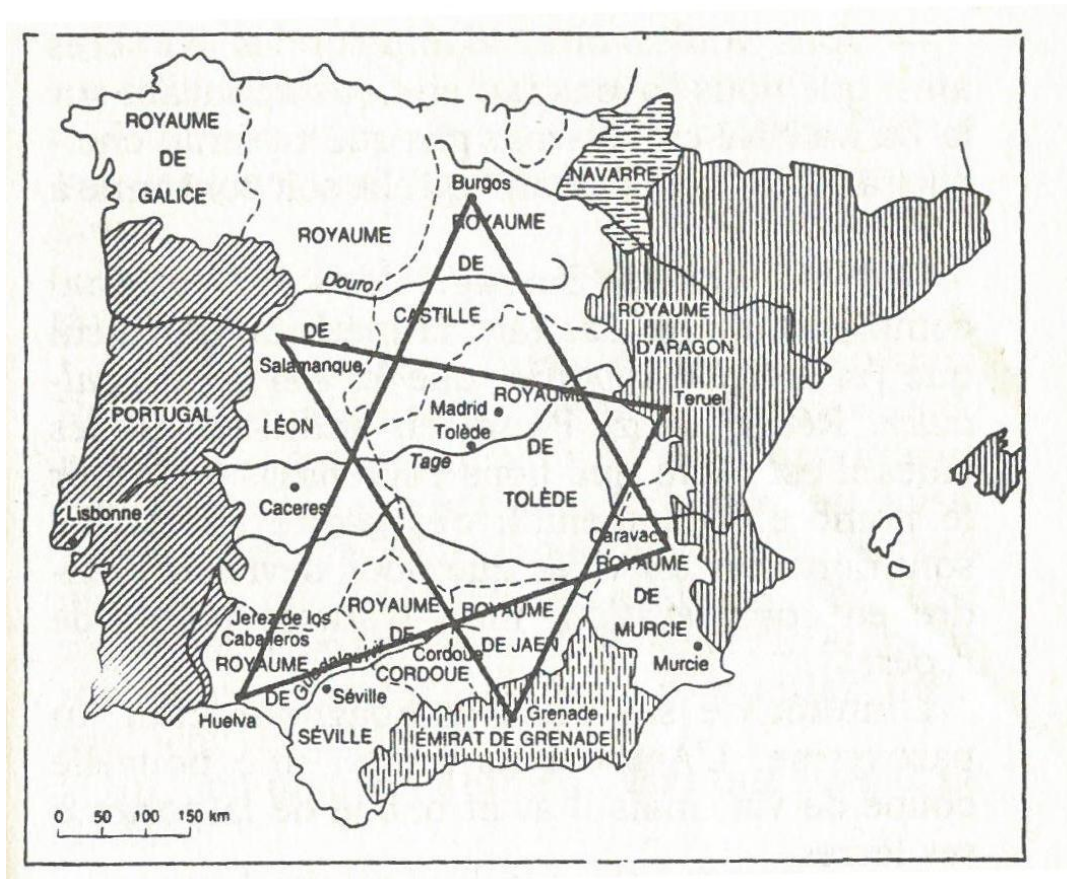
En ce qui concerne le décor spatio-temporel, le petit terreau de la péninsule ibérique qui fait partie de la Méditerranée est un référent de premier volume, au sens qu'il constitue « *un objet distinct et une structure de transition* »²¹⁵, une fonction qui rend solide l'ancrage dans l'Histoire. L'espace en lui seul semble être le thème fondateur puisqu'il place les deux textes sous le signe d'une géographie attentive. Le premier texte du corpus *La Confrérie des Éveillés* consacre le déplacement des personnages dans un ordre unissant la mer entre les deux rives, de l'Espagne au Maghreb, ainsi donc le voyage débute par Cordoue passant par Tolède, puis Narbonne, ensuite Fès, et enfin Ceuta. *Le Livre de saphir*, quant à lui, présente les villes de l'Espagne d'alors d'une manière triangulaire, deux triangles bilatéraux

²¹³Ibid. p. 280.

²¹⁴Ibid. p. 281.

²¹⁵ Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 366.

illustrent ce voyage, commençant par Huelva, Jerez de Caballeros, Caceres et Salamanque, puis Burgos et Teruel, ensuite Caravaca, et enfin Grenade. Pour mieux comprendre le trajet, nous joignons cette carte géographique telle qu'elle est figurée dans le roman :



C'est dans cette géographie que figurent ces villes sillonnées par les personnages des deux romans, et il nous semble impossible de parler de ces lieux sans évoquer les rapports de dominance à la fois religieuse, politique, et intellectuelle. Des grands conflits entre les dynasties en place, qui jettent déjà leur ombre sur le paysage, et c'est avec ces rapports de force que pointent les événements, autre modalité qui caractérise le roman historique après le décor.

A ce niveau, l'on peut parler des empires qui se sont succédés sur cette terre méditerranéenne et qui construisent toute son architecture historique. L'on peut évoquer aussi les sociétés et les civilisations qui sont au point de vue de

Ricoeur « *les personnages les plus complexes, les plus contradictoires de la Méditerranée* »²¹⁶, Braudel aussi, avec sa phrase magnifique, n'hésite pas de dire :

« *Une civilisation est, à la base, un espace travaillé, organisé par les hommes et l'histoire. C'est pourquoi il est des limites culturelles, des espaces culturels d'une extraordinaire pérennité : tous les mélanges du monde n'y peuvent rien* »²¹⁷

C'est effectivement ce qui donne à penser à cette société multiculturelle qu'était l'espace méditerranéen, témoin de multiples civilisations, et qu'à cause de leurs contacts et leurs conflits que les événements naissent. L'on songe ici à tous les faits qui ont traversé les deux romans historiques. Du côté de *La Confrérie des Eveillés*, on cite la chute de la dynastie des Almoravides et la montée de celle des Almohades avec toutes les persécutions que peuvent engendrer sur les trois religions monothéistes et sur leurs pratiquants. Pareil est le schéma suivi dans *Le Livre de saphir*, avec l'impact de l'Inquisition et le destin des marranes et des morisques qui sont peut-être les événements importants dont les historiens n'ont retenu que les conséquences. A cet égard, on rejoint peut-être l'idée de Braudel où il retrouve le problème de l'explication causale singulière, tel que posé par Weber et Aron, « *avec sa logique de rétrodiction et sa recherche d'adéquation* »²¹⁸.

Tout en restant en lien avec le même fil conducteur, on rappelle que Max Weber se voit comme celui qui a précisé la logique d'imputation causale singulière qui consiste essentiellement dans la construction par l'imagination d'un cours différent d'événements, puis dans la pesée des conséquences probables de cet événement réel, enfin dans la comparaison de ces événements avec le cours réel des événements ainsi affirme-t-il : « *Pour démêler les relations causales réelles (wirkliche), nous en construisons d'irrélles (unwirkliche)* »²¹⁹. Raymond Aron, à son tour, déclare que : « *Tout historien pour expliquer ce qui a été, se demande ce qui aurait pu être* »²²⁰.

²¹⁶ Ibid. p. 372.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid. p. 374.

²¹⁹ Max Weber, *Etudes critiques pour servir à la logique des sciences de la culture, Archiv für Sozialpolitik*, t. XXII, repris dans *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2^oéd., Tübingen, Mohr,

Il s'avère que la mise à l'épreuve de l'argument est logique, et son statut ne ressortit pas à une simple psychologie, mais par une analyse en facteur sur l'insertion des règles d'expérience, et surtout sur l'assignation de degrés de probabilité qui règle la causalité. Et c'est ce qui diffère l'historien du simple narrateur du moment que Paul Ricoeur affirme que cet historien :

*« donne les raisons pour lesquelles il tient tel facteur plutôt que tel autre pour la cause suffisante de tel cours d'événements. Le poète crée une intrigue qui, elle aussi, tient par son squelette causal. Mais celui-ci ne fait pas l'objet d'une argumentation. Le poète se borne à produire l'histoire et à expliquer en racontant. »*²²¹

Dans cette perspective, Paul Ricoeur rejoint le jugement de Northrop Frye en assurant la lucidité des propos de ce dernier qui certifie que l'historien part de ce que le poète explique en essayant de l'argumenter. Dans ce sens, la liaison entre les deux explications est claire, c'est que l'explication historique se base sur l'explication narrative, des intentions que le critique Northrop Frye met au clair en annonçant que :

*« le poète procède à partir de la forme, l'historien vers la forme. L'un produit, l'autre argumente. Et il argumente, parce qu'il sait qu'on peut expliquer autrement. Et il le sait, parce qu'il est, comme le juge, dans une situation de contestation et de procès, et parce que son plaidoyer n'est jamais achevé : car l'épreuve est plus concluante pour éliminer des candidats à la causalité, comme disait William Dray, que pour en couronner un seul retour »*²²²

Paul Ricoeur, en relisant librement le texte de Max Weber et l'introduction à la philosophie de Raymond Aron, applique la notion de l'intrigue à toutes les

1951; trad. fr., Julien Freund, in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 215-323, cité dans *Temps et récit I*, op. cit. p. 324.

²²⁰ Gaston Fessard, *La philosophie historique de Raymond Aron*, Julliard, 1980. p.164, cité dans *Temps et récit I*, op. cit. p.324.

²²¹ Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 329.

²²² Northrop Frye, *New Directions from Old*, in *Fables of Identity*, New York, Harcourt, Brace, and World, 1963, p. 55, cité dans *Temps et récit I*, op. cit. p. 329.

imputations causales singulières, et consolide par ce fait la définition de Paul Veyne du concept en tant que : « *conjonction des buts, des causes et des hasards* »²²³. Or, pour rester cohérent au rapport « indirect » de l'explication historique à la structure du récit, il parle plutôt de quasi-intrigue.

Bref, les guerres de la foi incessamment évoquées par les deux auteurs et qui semblent être de longue durée, la guerre devient un critère décisif permettant de juger la vie des civilisations, il est question « *des conjonctures idéologiques de signes contraires, qui s'affirment puis se remplacent, permettent de donner leur poids relatif à des événements, tels que la bataille de Lépante.* »²²⁴. Ces conjonctures constituent le centre d'intérêt de Fernand Braudel qui voit que l'Histoire n'est pas seulement réglée par la seule conjoncture économique, mais par multiples conjonctures dans la mesure où « *il n'y a même pas une conjoncture économique, mais un « trend » séculaire, [...] et toute une hiérarchie de conjonctures longues, semi-longues et courtes.* »²²⁵

Ce sont ces conjonctures, porteuses d'événements, qui inscrivent le choc des sociétés, des civilisations et des économies sur cet espace méditerranéen, et ce sont elles qui aident à expliquer la floraison de l'âge d'or espagnol, et sa décadence aussi, allant jusqu'à dire qu'il s'agit d'une structuration d'une histoire qui met en scène les hommes et aussi leur politique. Bien entendu, Jacques Attali et Gilbert Sinoué l'ont précisé en divisant les deux fictions en des périodes marquées par des dates et des batailles, et en architecturant historiquement les deux textes par des intrigues prises au sens ricoeurien comme « quasi-intrigues », dans la foule de ces intrigues, on ne cite que la période Wisigoth, la conquête musulmane, la reconquête chrétienne et la chute de Grenade.

A l'instar de Braudel, tout historien parvient à ordonner les entités de référence qu'il met en scène selon l'intelligibilité de deux parcours, l'un ascendant, et l'autre descendant. Pour le premier, il jalonne l'écart croissant entre le plan du récit et le plan de l'histoire- science, le second parcours, quant à lui, jalonne une série des renvois qui ramènent des entités anonymes du discours historique aux

²²³ Paul Veyne, *L'histoire conceptualisante*, in *Faire de l'histoire*, I, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1974, p. 62-92, cité dans *Temps et récit I*, op. cit. p. 339.

²²⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 373.

²²⁵ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, troisième édition, 1976, cité dans *Temps et récit I*, Ibid.

personnages d'un récit. L'interaction des deux itinéraires (l'ascendant et le descendant) donne naissance aux entités d'appartenance participatives, et c'est ce qui constitue le pivot de la question à rebours.

Ricœur parvient à démontrer que l'objet irréductible de l'Histoire est d'ordre sociétal, ainsi donc la notion de « la société » est considérée comme référence ultime de l'historiographie, et se caractérise comme un « objet transitionnel » entre le plan du récit et le plan de l'Histoire explicative puisqu'elle est composée d' :

« individus vivant dans une communauté organisée, maîtresse d'un territoire particulier ; l'organisation d'une telle communauté est assurée par des institutions qui servent à définir le statut assumé par différents individus et leur assigne les rôles qu'ils sont tenus de jouer, tout en perpétuant l'existence ininterrompue de la communauté »²²⁶

Cette définition de la société nous envoie à une communauté reliée à une durée et des lieux, rattachée à des individus et aussi caractérisée par son existence qui est sans intervalle de temps ou d'espace. Elle est traitée, selon Maurice Mandelbaum, comme une « entité singulière » qui figure dans le discours historique en tant qu'un « quasi-personnage »²²⁷. Cette valeur approximative ne peut être complète sans référence aux individus qui la composent, et que c'est grâce à cette référence que la société peut être traitée comme un grand individu. Une analogie qui rappelle la Cité de Platon comme ÂME, et aussi quand Husserl appelle les communautés historiques des « personnalités de rang supérieur » dans *La cinquième Méditation cartésienne*²²⁸.

L'on ne peut que comprendre qu'il s'agit d'un phénomène sociétal dont les traits constitutifs sont l'organisation d'un territoire, l'institution des rôles et la continuité d'existence. Des traits majeurs qui peuvent s'appliquer adéquatement

²²⁶ Maurice Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977, p. 11, cité dans *Temps et récit I*, op. cit. p. 344.

²²⁷ Maurice Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, cité dans *Temps et récit I*, op. cit. p. 346.

²²⁸ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduit par M. B. de Launay, Paris : P.U.F., 1995.

sur les deux textes du corpus à l'étude, les deux auteurs représentent les siècles de lutte où le territoire espagnol est un espace favori à reconquérir.

En effet, avec l'auteur de *La Confrérie des éveillés*, la quasi-totalité de ce territoire est envahie par les Maures d'Afrique de nord, fait conséquent de l'invasion musulmane du berbère Tarik Ibn Ziyad du côté des Almoravides et après lui de Moussa Ibn Noussayr du côté des Almohades, tandis que ce territoire était occupé par les Wisighots. Les bastions chrétiens qui restent dans le nord résistent et la reconquête va se prolonger jusqu'au 1492, date de prise de Grenade par les rois catholiques, c'est bien cette période que l'auteur du *Livre de saphir* essaie de représenter en débutant son récit par la date de 1487.

On peut attribuer les traits distinctifs qui caractérisent l'Histoire dans cette organisation du territoire espagnol entre les zones musulmanes et celles qui sont chrétiennes, dans cet espace jamais uni, objet des luttes interminables, ce qui lui assure la longévité pendant des siècles commençant par le douzième siècle et s'achevant au quinzième (se limitant, dans cette perspective, aux marqueurs temporels des deux romans à l'étude). L'établissement des rôles revient aux hommes qui font l'Histoire, ceux qui tiennent le pouvoir, et dont la puissance ne révélera pas de défaite : l'on fait allusion aux Almoravides, aux Almohades, et aux rois chrétiens, qui défendent la religion par la force. Braudel, dans ce sens, ne craint pas de déclarer « *Répetons-le : ce ne sont pas les espaces géographiques qui font l'histoire, mais bien les hommes, maîtres ou inventeurs de ces espaces* »²²⁹

Sur le plan social, ces siècles de reconquête ont laissé des séquelles profondes qui ont marqué l'aristocratie comme la masse du peuple, et que malgré tout, ces classes ont fait preuve de tolérance. A cet égard, on note que les populations musulmanes et juives ne sont pas chassées du territoire, mais bien au contraire elles ont cohabité avec leur consœur chrétienne. Une coexistence qui a favorisé l'échange de la culture tel qu'elle est définie dans *Temps et récit I* en tant que notion qui :

²²⁹ Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, collection Science, 1969, p. 206, cité dans *Temps et récit I*, op. cit. p. 368.

« Recouvre tous les acquis, issus d'une création sociale et impliqués dans l'usage individuel, et transmis par une tradition : le langage, les techniques, les arts, les attitudes et les croyances religieuses ou philosophiques, dans la mesure où ces diverses fonctions sont incluses dans l'héritage social des individus vivant au sein d'une société particulière »²³⁰

En effet, *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir* ont bien traduit cet échange culturel en donnant la parole à des figures intellectuelles de ce temps-là, nous portons l'attention aux personnages principaux du livre de Jacques Attali, Averroès et Maimonide. Les héros du texte de Gilbert Sinoué, quant à eux, sont fictifs mais baignant dans un bassin narratif purement historique, qui fait appel à des figures qui ont réellement existé, bien qu'elles soient classées au second plan, dans le canevas narratif, la reine de Castille Isabelle et le roi d'Aragon Fernando, et tous les noms qui accompagnent l'inquisition tel l'inquisiteur Thomas Torquemada et le ministre Hernando de Talavera constituent le cas d'exemple, dans ce sens. Les entités intellectuelles ne sont pas épargnées non plus, on se contente d'évoquer Abraham Aboulafia, l'influencé de Maimonide, Christobal Colon.

En effet, les grandes œuvres et pensées sont traduites à cette époque et deviennent accessibles même à ceux qui ne font pas partie de la noblesse, Jacques Attali l'a bien démontré par les ouvrages d'Aristote et son commentateur Averroès. Néanmoins, du douzième siècle jusqu'au quatorzième, autrement dit, de *La Confrérie des éveillés* jusqu'à *Le livre de saphir*, la péninsule ibérique vivra plusieurs crises intérieures liées aux successeurs des détenteurs du pouvoir, et va aboutir à un territoire divisé tant politiquement que religieusement. Gilbert Sinoué a insinué cette question à travers des dates et des faits marquants tels :

- L'exil des juifs pendant le règne de Cyrus le perse qui autorisent aux juifs de rentrer à Babylone.

- L'année 1445 où la reconquête battait son plein.

- La date du premier novembre 1478, où le pape Sixte IV donne pouvoir à Isabel et Fernando de nommer des inquisiteurs de foi.

²³⁰Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 344.

- La fin des acharnements entre Boabdil et son père le sultan qui finit par emporter la Qasba.

- La bataille de 1312 qui évoque le massacre des Templiers et les Maures quant ils refusaient de livrer le château aux nobles de la région.

Tumultueuses qu'ils soient les siècles de la reconquête, résultant ainsi la division du territoire au nom de la foi, mais aussi de la loi ; ces années considérables ne peuvent reconnaître la paix politico-religieuse et mettre terme aux combats irréguliers qu'avec la prise de Grenade et l'unification de la péninsule sous le règne des rois catholiques et la fin de la domination musulmane.

Ces siècles ont abouti en effet à des sociétés singulières qui sont, selon la théorie de Paul Ricoeur, des entités du premier ordre. Nous signalons que les entités sont organisées selon trois ordres. Pour celles du premier ordre, elles sont souvent des sociétés singulières intimement liées à des quasi- personnages aussi bien qu'à des quasi-intrigues, et que :

« Quoi que l'on mette derrière ce mot-nation, classe, peuple, communauté, civilisation-, l'appartenance participative qui fonde le lien sociétal engendre des quasi-personnages qui sont aussi multiples que les quasi-intrigues dont ceux-ci sont les héros. De même qu'il n'y a pas pour l'historien une intrigue unique qui engloberait toutes les intrigues, il n'y a pas pour lui non plus un personnage historique unique qui serait le super-héros de l'historiographie. Le pluralisme des peuples et des civilisations est un fait incontournable de l'expérience de l'historien, parce qu'il est un fait incontournable de l'expérience de ceux qui font ou subissent l'histoire »²³¹

Tout en restant en lien théorique avec ce système conceptuel élaboré par Ricoeur pour expliquer ce relais historiographique avec la narration romantique, les entités du second ordre sont d'ordre culturel et constituent les histoires spéciales portant sur la technologie, la science, l'art, la religion et selon la thèse de Maurice

²³¹ Ibid. p. 357.

Mandelbaum, les objets propres des histoires spéciales sont des classes et non des singularités.

Les entités du troisième ordre sont hétérogènes aux précédentes puisqu'elles intègrent les thèmes, les procédures et les résultats des histoires spéciales, il s'agit des « *termes singuliers, non susceptibles d'une définition exhaustive, dénotant un ensemble, par exemple une période plus ou moins vaste de l'histoire d'un milieu humain déterminé, ou de l'histoire de l'art, de la pensée, etc.* »²³²

Nul ne doute que la notion du personnage est entendue au sens de celui qui fait l'action, mais il n'est pas exigeant que ce personnage soit un individu puisque sa place « *peut être tenue par quiconque est désigné dans le récit comme sujet grammatical d'un prédicat d'action, dans la phrase narrative de base 'X fait Y'* »²³³. Selon le sens de Raymond Aron, la société paraît comme un grand individu sur la scène de l'histoire parce qu'elle est constituée des individus, et « *c'est parce que la technique du récit nous a appris à décrocher le personnage de l'individu, que le discours historique peut opérer ce transfert sur le plan syntaxique* »²³⁴. Autrement dire, les entités du premier ordre de l'historien visent les entités du monde de l'action au plan de la « mimésis I », à travers la classe narrative de personnage qui relève du plan de la « mimésis II ».

Théoriquement, « quasi- personnage » et « quasi-intrigue » se correspondent, du moment que le passage de l'explication historique à l'explication narrative, en terme précis, l'imputation causale singulière a son champ d'application au plan des entités du premier ordre du discours historique. Pratiquement, *La Confrérie des éveillés* et *Le livre de saphir* se présentent tel un champ d'expérience de toute sorte d'entité, tout en dépassant l'individu géant des deux ouvrages qu'est cette civilisation agençant la culture musulmane, juive et chrétienne.

La trame historique, dans les deux textes, est solidement ancrée dans l'Histoire, que ce soit par les événements qui ont fait couler autant de sang que d'encre, ou par l'abondance des figures historiques devenant sous les plumes des

²³² Ibid. p. 361.

²³³ Ibid. p. 347.

²³⁴ Ibid. p. 351.

deux écrivains des « êtres de papiers », et qui traduisent le climat économique, politique et culturel régnant à l'époque.

Force est d'affirmer que la tentative d'intégrer l'historique dans le fictif ressemble au fait de réunir les bords d'une plaie profonde, et l'écrivain tel un chirurgien essaie de relier les deux bords de la plaie à l'aide d'une aiguille. L'on en a détecté ce travail de suture au niveau du cadre spatio-temporel, au niveau des événements, et dans ce cadre, contentons-nous de méditer la rencontre de Maimonide et d'Averroès, leur aventure palpitante et périlleuse supposée pendant treize ans et surtout leur dialogue supposé.

Jacques Attali met en scène deux figures de la pensée, étant tous deux natifs du même endroit Cordoue du début du douzième siècle, qui était sous domination de la dynastie Almohades. En parfaite harmonie, l'auteur représente l'image d'une civilisation originale (entité du premier ordre) où des penseurs, des savants, des juristes et des mystiques venus d'horizon divers et appartenant aux trois grandes monothéistes coexistent et vivent pacifiquement, à ce point, on ne peut guère ignorer la magnifique phrase de Braudel qui dit :

« Une civilisation est, à la base, un espace travaillé, organisé par les hommes et l'histoire. C'est pourquoi il est des limites culturelles, des espaces culturels d'une extraordinaire pérennité : tous les mélanges du monde n'y peuvent rien »²³⁵

Il est vrai que cette civilisation ne peut être éternelle, mais c'est à cause des soubassements et des événements qu'elle devient destructible, le cas de l'arrivée de la dynastie Almohade dans *La Confrérie des éveillés*, et aussi des acharnements entre le sultan Abou el Hassan et son fils Boabdil dans le texte de Gilbert Sinoué, comme on note la nomination des inquisiteurs de foi par la reine de Castille et le roi d'Aragon, ainsi que la chute de Grenade.

²³⁵ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, troisième édition, 1976, cité dans *Temps et récit I*, op. cit. p. 372.

2. a. Le réel et le fictif dans *La Confrérie des éveillés* :

Les repères biographiques d'Averroès et ceux de Maimonide montrent que le premier dépasse le second de neuf ans, Jacques Attali mentionne cette différence d'âge entre les deux héros dès le premier chapitre. L'auteur présente Averroès ainsi « *parmi les notables de la ville, assis trois rangs derrière le nouveau maître, un jeune homme de quelques vingt-trois ans regardait s'avancer le cortège* »²³⁶, alors que Maimonide est introduit par l'auteur dans la narration comme suit : « *Du haut de ses quatorze ans, l'enfant cherchait à ne rien perdre du spectacle* »²³⁷.

Les deux médiateurs de la pensée médiévale ont existé sur les mêmes lieux, et avaient la même passion pour les œuvres d'Aristote, des documents historiques affirment leur correspondance, mais aucun document historique n'affirme leur rencontre. Cependant des rumeurs peuvent alimenter ce fait, du moment que l'exil d'Averroès pendant vingt mois était à Lucena, ville autrefois fameuse pour son importante communauté juive. C'est ce qui fait naître la légende des rapports de Maimonide et d'Averroès²³⁸, mais quand Averroès arriva à Lucena, il y avait trente ans que Maimonide vivait au Caire. Or, la fiction de Jacques Attali présuppose l'hypothèse de la rencontre d'Averroès et Maimonide ainsi : « *Au milieu de ce groupe, il reconnut un ami de son père, le chef de toutes les communautés de Cordoue, rabbi Maymun ibn Abdallah al-Kurtubi al-Israeli, accompagné d'un jeune garçon* »²³⁹

Pouvoir délimiter les frontières entre la réalité et la fiction dans un roman historique ne semble guère facile, puisque l'auteur fait tout son mieux pour effacer les limites du réel et de l'imaginaire de façon à rendre l'un soluble dans l'autre, dans le but de donner un ensemble homogène qui ne laisse aucune place au doute. Tout en suivant l'ordre de ces idées, nous avons pensé confronter les deux foyers de ce genre littéraire, à savoir, le réel et le fictif, par la mise face à face du romancier

²³⁶ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 24.

²³⁷ Ibid. p. 27.

²³⁸ Unesdoc. Unesco. org/images/0007/000704/070484f. Consulté le 16/06/2015. Ces rapports légendaires sont affirmés par la revue de l'UNESCO, *Le courrier*, parue en septembre 1986. Selon la même source d'information, ce rapport est démenti en assurant que la famille de Moshé ben Maymun connu sous le nom de Maimonide et aussi de Rambam (anagramme de Rabbi Moshé ben Maymun) était établie depuis longtemps déjà à Cordoue.

²³⁹ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 27.

historien et du spécialiste de l'historiographie. Nous nous sommes basés sur *une rencontre*²⁴⁰ entre l'historien de la pensée islamique Mohamed Arkoun et l'auteur Jacques Attali autour de son livre *La Confrérie des éveillés*.

Dans son débat avec ce militant du dialogue entre les religions, Jacques Attali déclare qu'en écrivant son texte en question, il tente revenir à la source de la relation entre le progrès scientifique et la religion, autrement dit, entre la raison et la philosophie. Ce sont les raisons de son intérêt à cette période extrêmement formidable, mais qui reste pour lui encore mystérieuse. En travaillant, précisément, sur cette période, il voulait trouver des réponses à ses multiples interrogations, citons à titre d'exemple quelques unes :

- Pourquoi, une seule fois dans l'histoire sous domination musulmane, y a-t-il eu cette obsession de la science au point même qu'on accueille sur la terre de l'Islam tous ceux qui peuvent apporter quelque chose en matière scientifique ou littéraire poétique, bien que cette action commence même avant l'Islam, puisque l'Arabie était le refuge des grecs qui ont un mot à dire en la matière scientifique ?

- Pourquoi l'Islam a-t-il pris la science en main, l'a développée à Babylone, l'a emmenée avec lui au Maghreb et en Espagne pour donner naissance à cette extraordinaire civilisation qui a duré tout un siècle, du onzième au douzième siècle ?

-Pour quelles raisons aussi, les livres français de l'Histoire ne parlent pas de Cordoue ?

Tout en essayant trouver des réponses à ces réflexions, l'essayiste et romancier qu'est Jacques Attali veut répondre à ceux qui disent que l'Europe est grecque et sans dimension musulmane ; or, selon ses propres dires, l'Europe ne peut être grecque sans la contribution des musulmans parce que ce sont eux qui ont fait arriver la pensée grecque en Europe. Il s'agit, particulièrement de trois penseurs fondamentaux qui vont assurer cette charnière. Ibn Rochd qui va traduire la pensée grecque en Islam, Maimonide qui traduira à son tour la pensée musulmane en Judaïsme, et un troisième Thomas d'Aquin qui viendra un peu plus tard chez les chrétiens, (il ne figure pas dans la trame narrative de Jacques Attali), et va oser

²⁴⁰ Fondation –arkoun. Org. 30 MARS 2015. Consulté le 05/09/2015.

traduire la pensée musulmane traduite par les juifs, eux-mêmes porteurs et traducteurs de la pensée musulmane en Occident. C'est ce parcours, dans l'ordre, d'Averroès, Maimonide et Thomas d'Aquin qui va déboucher sur le droit de penser qui est, en fait, la pierre angulaire de la pensée des deux auteurs à l'étude.

L'année 1148-1149 présente une situation très étonnante. D'une part, les almohades qui essayent de prendre le pouvoir politiquement sous signe de la religion en imposant la conversion et la tolérant difficilement, et d'autre part, la ville de Tolède, connue par la plus grande bibliothèque du monde, est dirigée par les musulmans, assiégée par les chrétiens, eux-mêmes assiégés par les musulmans. C'est dans ces conditions où les deux penseurs ont vécu, eux qui ont tout en commun, fils et petit fils des patrons de leur communauté, dévorés par la même passion d'Aristote, de la science et de la philosophie dans une époque où la science peut contredire le fait de croire que la phrase révolutionnaire d'Averroès illustre bien : « *La vérité ne saurait contredire la vérité* »²⁴¹. Selon Jacques Attali le polytechnicien et le chroniqueur dont la polyvalence suscite le soupçon, son texte de :

*« La Confrérie des éveillés fait suite à une série de conférences sur les rapports entre science et religion qu'il a donnée, il y a 2 ans à la BNF, et qui paraîtra bientôt. Ce fut l'occasion d'un vaste travail de recherche sur cette période et sur ces philosophes. Le roman était la meilleure façon d'en parler simplement »*²⁴²

Grand intérêt donc que l'essayiste porte pour le parcours de ces deux hommes, au point de les accrocher comme des personnages romanesques sur le clou de l'Histoire, tout en essayant de conserver ce même climat historique qui assure, en quelque sorte, la véracité des faits. A ce niveau, effectivement, le comportement des Almohades est représenté d'extrême austérité face aux chrétiens et juifs en exigeant l'application littérale du texte coranique. Austérité qui fait chasser les cordouans chrétiens et juifs hors de cette terre, ou fait jaillir une vague de conversion de façade

²⁴¹ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 99.

²⁴² www.l'express.fr. Publié le 15/12/2004. Consulté le 10/05/2014.

qui sera démasquée par les nouveaux détenteurs du pouvoir, et c'est ainsi qu'une bonne foule d'hommes et femmes se sont condamnées à mort.

Il semble que ce fil directeur qui donne l'élan des deux fictions à l'étude, la conversion ou la mort, prend des dimensions bien importantes. L'évoquer nous donne à méditer, certes, combien le pouvoir fait passer l'interdiction de la liberté de penser avant même la liberté de penser, combien aussi dire autoriser la science c'est autoriser la liberté de penser. Jacques Attali, en faisant dialoguer deux hommes qui pensent la science comme compatible avec la religion, et qui peuvent l'avouer dans une époque où la religion est indiscutable, veut dire qu'autoriser la science c'est autoriser la liberté de penser comme condition de développement.

L'auteur constate, dans le parcours des deux personnages, deux évolutions très intéressantes. Commençons d'abord par le premier Maimonide, il est condamné à partir de Cordoue. La documentation qui laisse derrière lui donne la possibilité qu'il était en Provence, et aussi la certitude d'être au Maroc est marquée avec précision : « *La famille de Maïmonide séjourne à Fès entre 1159 et 1165* »²⁴³. Jacques Attali construit son roman sur la probabilité d'être en Provence et la certitude d'être au Maroc ; ainsi la narration montre qu'après l'impossibilité de rester encore à Cordoue sous domination almohade, le déplacement sera d'abord au nord vers Tolède.

C'est lors d'une longue discussion entre le père de Moshé Maymun et le jeune juge Ibn Ruchd, le fils de son meilleur ami musulman, à propos de sa destination, que Maymun décide « *ce serait Tolède.* »²⁴⁴ Où effectivement lui et ses fils étaient : « *bien reçus par les dirigeants de la communauté, et d'abord par ses chefs, les descendants du philosophe Ibn Paquda* »²⁴⁵. L'auteur mentionne leur départ dans la fiction en date de 1162, alors que l'Histoire précise qu'à cette date, la famille Maymun était au cœur des Almohades, au Maroc, et ce n'est qu'en l'an 1163 que la fiction fait déplacer la famille juive de Maimonide vers cette terre nord-africaine.

²⁴³ Encyclopédie Larousse en ligne- Moïse. Maimonide en hébreu Moshé ben Maymoun.
www.larousse.fr/consulté le 13/08/2016.

²⁴⁴ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 55.

²⁴⁵ Ibid. p. 64.

Le parcours de ce premier héros reste fidèle à l'itinéraire de son voyage dans la réalité répondant, en quelque sorte, au critère de la véracité, mais avec un certain décalage au niveau des dates des déplacements, suite à l'intrusion du voyage vers la Provence qui ne reste qu'une supposition. Après donc la phase de Tolède et Narbonne, la phase de Fès, et même ici quand la situation devient invivable, Moshé lève le camp vers la Terre Sainte, puis après vers l'Égypte où il passe le reste de sa vie, puisque c'est le seul endroit à l'époque où les juifs sont encore tolérés et accueillis par l'Islam fatimide après avoir été exclus de l'Islam andalou.

Selon l'auteur, le destin de ce parcours va prendre le pouvoir de penser libre dans un Islam qui autorise la pensée libre, et va inscrire durablement le droit à la liberté juive. Inscrit au courant chercher/penser, Maimonide va devenir un grand médecin, et va ouvrir la bataille, dans le judaïsme entre deux courants : le premier est rationaliste étudiant et s'ouvrant à la science, et va conduire en grande partie au mouvement qui va participer aux Lumières ; le deuxième courant est obscurantiste et aussi fondamentaliste, c'est le courant de la Kabbale qui va appliquer les textes à la lettre.

Comme Averroès, Maimonide, a la même logique de pensée : la croyance doit être absolument rationnelle et abstraite. Alors que Maimonide va pouvoir développer sa pensée et réussira à avoir des successeurs et donc des disciples capables de porter la succession et de faire perdurer sa pensée, Averroès va se trouver dans une situation étrange, mais intéressante ; d'ailleurs *La Confrérie des éveillés* fait allusion à cette situation en reprenant la conversation avec le fils du sultan lorsqu'il dit en s'adressant à Ibn Rushd: «*On me rapporte aussi que tu es philosophe ? Quelle est l'opinion des philosophes à l'égard du Ciel ? Le croient-ils éternel ou créé ? (...) Saisi de peur, Ibn Rushd (...) n'a s'être jamais occupé de philosophie* »²⁴⁶. Bref, au long de son dialogue avec le prince Yacoub, en présence de son calife Ibn Tufayl, Ibn Rushd ne peut s'exprimer librement et tremble quand il est demandé d'éclaircir ses idées à propos de la pensée grecque et la religion, et qu'en fin de compte, il sera chargé de résumer des livres d'Aristote afin d'illuminer les zones d'obscurité qu'ils contiennent, et rendre accessible leur assimilation. Cette

²⁴⁶Ibid. p. 98.

demande sème le doute chez Ibn Rushd qui s'interroge : « *Le prince le plus orthodoxe et son conseiller le plus exigeant lui demandaient de vulgariser Aristote ? N'était-ce pas un piège ?* »²⁴⁷.

L'on peut dire que la crise de l'intellectuel n'est pas récente, mais remonte dans le temps. Si Jacques Attali représente Averroès dans la situation d'étudier et de traduire Aristote sous contrôle totale pour le prince, Gilbert Sinoué insinuera, de sa part, la même problématique avec Ibn Sina dans *Avicenne ou la route d'Ispahan*²⁴⁸ où il montre les caractéristiques qui rendent Avicenne le capturé de gré ou de force des cours des princes.

Des situations parallèles existent même en Occident, l'on songe à Voltaire à la cour de Frédéric II de Prusse, à Diderot et sa relation avec l'impératrice de Russie Catherine II. Il s'agit de mettre à nu les relations qu'entretiennent les intellectuels avec le pouvoir, et de démontrer que l'ambiguïté du savant réside au fait qu'une fois ses services semblent indispensables pour la reproduction du pouvoir, il est courtoisé et intégré, mais rejeté et poursuivi quand il ose enfreindre les règles établies. Donc, il est question des pouvoirs totalitaires qui ont la passion pour la liberté, la modernité, mais qui veulent se réserver à eux seuls son usage.

Des deux itinéraires des deux savants, et tout en se basant sur le débat de Jacques Attali, l'on peut comprendre que Maimonide, quoiqu'il trouve sa fin dans un exil très lointain, sa pensée va avoir une suite, par contre Averroès qui va mourir chez lui, sa pensée va influencer les philosophes de l'Europe occidentale, des juifs et des latins médiévaux. Ce que l'auteur veut étayer dans un texte fictif qui croise la pensée de ces deux savants, c'est la permanence du respect de l'autre malgré la divergence religieuse, c'est la liberté de penser, et surtout que tous les deux croient que la science est porteuse de vérité. C'est, en effet ce que l'œuvre, purement littéraire tissée par Jacques Attali sur la toile de l'Histoire a pu donner de saveur au point d'aller au « plaisir du texte » comme disait Roland Barthes, puisque l'intrigue est captivante.

²⁴⁷ Ibid. p. 102.

²⁴⁸ Gilbert Sinoué, *Avicenne ou la route d'Ispahan*, édition Gallimard, 1990.

Face à cet agencement des faits, le mot de l'historien prendra d'autres dimensions qui portent l'exigence de tout travail historiographique. Mohamed Arkoun, dans ce sens, situe tout d'abord le roman de *La Confrérie des éveillés* dans l'Histoire en tant que moment de l'histoire de la pensée islamique. Il précise qu'il appelle pensée islamique, un courant de pensée qui s'est déployé après l'émergence de l'état Omayyade en Syrie à Damas en 661 et ensuite les abbasides, et cet espace va être parcouru par une pensée d'expression arabe, c'est la langue arabe qui va devenir la langue officielle commune à tous ceux qui pensent ou travaillent au domaine de la correspondance ou ceux qui produisent les œuvres de culture. Selon les paroles de Mohamed Arkoun, l'Arabe est la langue scientifique et intellectuelle dont personne ne peut s'en passer, à savoir les chrétiens, les juifs et les musulmans.

C'est probablement un des facteurs qui expliquent pour quelle raison les différentes races peuvent communiquer entre elles, débattre des problèmes qu'elles pouvaient comprendre en se lisant les unes les autres, c'est la raison pour laquelle cette époque constitue l'exception. Mais, pour situer historiquement les faits, il paraît que l'exception n'est pas tout à fait vraie, puisque le latin et le grec avaient déjà développé la même fonction dans l'espace géo-historique et géo-culturel qui s'étend de l'Iran jusqu'à l'Atlantique incluant tout le sud de l'Europe méditerranéenne. D'ailleurs, partout dans le pourtour méditerranéen jusqu'à nos jours, nous avons encore des ruines romaines qui témoignent de la présence de ce qui est appelé « la Pax Romana » dans la *mare Mediterraneum*, c'est dire la paix romaine établie par l'état romain dans cet espace méditerranéen pendant des siècles. Et c'est effectivement, l'arrivée de l'Islam va se substituer à ce pouvoir de contrôle qu'a exercé Rome et Byzance dans cet ensemble. Donc pour mieux placer chronologiquement et historiquement les événements, les deux langues latine et grecque avaient leur importante présence.

Après avoir traité le mot d'un historien oriental et spécifiquement magrébin tel que Mohamed Arkoun, nous voulons savoir comment les faits sont réécrits sous la plume d'un historien occidental. Dans ce sens, nous allons nous baser sur *Histoire de la Reconquista*²⁴⁹ de Philippe Conrad. Dans son livre, le professeur d'Histoire

²⁴⁹ Philippe Conrad, *Histoire de la Reconquista*, P.U.F, collection Que sais-je ?, 1999.

souligne que cette période essentielle de l'Histoire espagnole sera interprétée différemment au fil du temps. Il nous informe que les intellectuels voient que l'intérêt porté à cette période est « *la manifestation d'une nostalgie désuète pour des époques révolues, les restes d'un rêve de grandeur qui empêche le pays de s'engager résolument dans les voies de la modernité* »²⁵⁰

En effet, Philippe Conrad n'hésite pas de signaler que la terre de l'Espagne, qui a vécu la chute de Grenade et la fin de l'Islam andalou, encourage les écrivains à exalter la tolérance régnante avant que les rois catholiques ne mettent fin à la Reconquête. Il affirme qu'il s'agit des idéologies sommaires et des visions qui n'ont rien de la réalité des luttes qui opposent pendant neuf siècles les espagnols et les musulmans. Il est question de deux mondes qui sont en permanence affrontement des siècles durant. Joseph Pérez nous informe que « *les deux civilisations au contact sont incompatibles. L'Espagne reconquérante s'est bâtie autour d'un idéal- on serait tenté d'écrire une idée fixe : refaire de la péninsule une terre chrétienne* »²⁵¹. L'on ne peut que comprendre que la guerre est le mot d'ordre dans ces relations, mais malgré ce climat, l'Histoire a marqué des alliances et des périodes de paix. Quoique ces accords entre les deux civilisations se caractérisent par la sensibilité et ne sont pas solides, ils ne peuvent pas nier le contact culturel et l'influence mutuelle qu'ils reflétaient l'une pour l'autre si l'on croit Philippe Contamine qui déclare qu' « *entre Maures et chrétiens, jamais d'armistice général ni durable sur toute la ligne de la frontière, seulement des paix ou des accords partiels, toujours fragiles* »²⁵²

En somme, Philippe Conrad nous informe qu'après avoir connu les bienfaits de la pax romana, la péninsule ibérique subit le choc des invasions germaniques, puis l'installation des wisigoths qui, à leur tour, seront fragilisés après la bataille de Vouillé en 507, la situation s'aggrave avec la crise économique et sociale ouvrant la

²⁵⁰Ibid. p. 5.

²⁵¹Joseph Pérez, *Isabelle et Ferdinand, Rois catholiques d'Espagne*, Paris, Fayard, 1988, p. 245. Cité par Philippe Conrad, *Histoire de la Reconquista*, op. cit. p. 6.

²⁵²Philippe Contamine, *La guerre au Moyen Age*, Paris, PUF, « Nouvelle Cléo », 1980, p.145. Cité par Philippe Conrad, *Histoire de la Reconquista*, Ibid.

porte à la conquête musulmane. Toutefois, Conrad avoue qu'il est difficile de reconstituer, aujourd'hui, les circonstances exactes de la conquête en justifiant que

« *les sources musulmanes sont tardives, La chronique mozarabe datée de 754 et rédigée dans la région murcienne reste sommaire et les chroniques chrétiennes asturiennes qui racontent l'événement ne remontent pas au-delà de la fin du IX^{ème} siècle* »²⁵³

Malgré le doute que Philippe Conrad sème à propos des sources qui reconstituent l'Histoire de cette partie de la terre, il résume cette lutte en trois phases :

Premièrement, du VIII^{ème} au XI^{ème} siècle, période de la supériorité de l'émirat, puis du califat de Cordoue : La suprématie des musulmans tandis que les chrétiens sont repliés sur les réduits montagnards du Nord et ils sont en état de défense.

Deuxièmement, après la décomposition du califat et l'apparition des « *reinos de taifas* »²⁵⁴, le roi Alphonse VI gagne Tolède en 1085. Cet événement rime avec celui de l'irruption des Almoravides, suivi un demi-siècle après par celle des Almohades. Les empires berbères venant de la Mauritanie et de l'Atlas rétablissent l'Islam pendant une période considérable laissant un Islam ibérique en pleine désunion.

Troisièmement, la période de Reconquête chrétienne qui scelle le sort de Cordoue, Séville et Valence. Le royaume Nasride est le dernier témoin des grandeurs d'al-Andalus résiste au profit des crises et des divisions des chrétiens aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles jusqu'au 1492, année de la Reconquête ou la restauration de l'unité territoriale de l'Espagne.

Cette dernière période incarne l'événement qui déborde la narration et écrase les personnages dans *Le Livre de saphir* de Gilbert Sinoué constituant, par conséquent, notre deuxième axe de l'analyse dans la même perspective de la distinction du réel et du fictif dans l'œuvre.

²⁵³ Philippe Conrad, *Histoire de la Reconquista*, op. cit. p. 10.

²⁵⁴ Ibid. p. 6.

2. b. Le réel et le fictif dans *Le Livre de saphir* :

Après le fait d'étayer des problèmes extrêmement importants suscités dans *La Confrérie des éveillés*, il s'avère que ces événements, dignes de tout intérêt, sont réinsérés dans le texte de Gilbert Sinoué ; le lecteur se trouve dans le devoir de les éclairer pour que l'œuvre littéraire n'ajoute pas de l'idéologique et de l'apologétique. C'est justement ce qui vaut pour ce deuxième axe de ce deuxième sous-chapitre où Gilbert Sinoué tente, à son tour, d'exposer en arrière plan, une page d'histoire de la philosophie arabe et de la pensée islamique. A travers des interactions culturelles marquant la fin du quatorzième siècle et le début du quinzième, ne représentant que cette marche continue de l'histoire dont l'historien Arkoun a parlé, toute une trame narrative qui s'invente dans *Le livre de saphir*.

Telle une lutte se présente cette dialectique réalité/fiction, elle est menée sur plusieurs aspects dans une œuvre littéraire, et le personnage est l'un de leurs plus vieux champs de bataille. En ce qui concerne les autres aspects, le décor spatio-temporel et les principaux événements sont implicitement cités, les trois érudits inventés par Gilbert Sinoué sont volontairement greffés dans la vraie histoire de l'inquisition dans une Espagne déchirée sur tous les plans, que ce soit politique, religieux ou social. Ils suivent un itinéraire précis, bien dessiné par l'auteur pour assurer l'ancrage de l'œuvre dans la réalité, plus encore, dans chaque ville parcourue, l'auteur articule des événements réels qui ont marqué le temps historique d'alors.

C'est dans ce temps historique que Gilbert Sinoué donne à vivre une aventure de deux mois, débutant au mois de mai 1487 et s'achevant au mois de juillet de la même année. Cependant, l'aventure commence le vingt-huit avril 1487, et la lettre du torturé Aben Baruel, l'élément déclencheur de l'aventure, est écrite le trois février de l'année en question, à raison que les deux premiers chapitres ne servent qu'à l'exposition des personnages et du cadre spatio-temporel, mais l'action réelle ne se relance qu'à partir du troisième chapitre.

Le cadre spatial ne fait que rappeler des événements gravés dans la mémoire collective, et les lieux sillonnés par les trois personnages ne font qu'enraciner la trame narrative dans ce moment réel de l'Inquisition. Hormis les grandes villes qui

sont constantes et historiquement d'une richesse indiscutable telles Tolède, Aragon, Salamanque, Grenade, Burgos, pour ne citer que celles-là, les endroits constituant les clefs des palais élaborés par le premier personnage fictif qui ouvre l'intrigue, le savant Aben Baruel, sont porteuses de vérité historique ; on ne cite, dans ce sens, que le monastère de la rabita, Jerez de los caballeros, Caceres et la grotte de Maltravieso, Teruel, Caravaca della Cruz, le Château de Montalban. D'ailleurs, l'auteur n'hésite pas d'ouvrir des parenthèses à chaque lieu pour mettre en valeur l'histoire de la reine d'Aragon et de Castille. Plus encore, l'auteur renforce le roman par un appendice à la fin où il rapporte les remarques complémentaires concernant et les lieux, et les personnages.

C'est en effet avec les personnages que cette dialectique d'histoire/ fiction peut être mieux saisie, et nous nous basons dans cette analyse sur la distinction d'André Peyronie dans son article « *Note sur une définition du roman historique* » suivie d'une excursion dans *Le Nom de la rose*²⁵⁵, où il affirme qu'avec les personnages, le travail de suture entre réalité et fiction est le plus élaboré et le plus subtil, au point qu' :

*« Il l'est de deux manières complémentaires : d'une part parce qu'entre personnages à référent historique et personnages sans référent de ce type, plusieurs cas intermédiaires sont mis en place de sorte qu'en se morcelant la différence finit par s'estomper, d'autre part parce que les personnages n'ayant pas de référent historique sont très soigneusement intégrés aux réseaux de personnages ayant une identité historique, de sorte que, par là aussi, la distinction entre réalité et fiction se dilue, ou se brouille. »*²⁵⁶

Tout en menant son excursion dans le roman historique d'Umberto ECO, *Le Nom de la rose*, André Peyronie a établi une sorte d'échelle d'historicité pour montrer qu'il y a un passage continu et invisible du champ de la réalité historique à celui de la fiction, dans lequel tous les personnages se retrouvent finalement. Cette

²⁵⁵ Dominique Peyrache-Leborgne et Daniel Couégnas, *Le roman historique*, op.cit. p. 279.

²⁵⁶ Ibid. p. 284.

échelle fonctionne selon deux caractères ; premièrement, selon des personnages ayant une identité historique avérée ; deuxièmement, selon des personnages actants qui sont présents en chair et en os dans l'espace évoqué dans la narration.

Cette échelle d'historicité regroupe différentes catégories de personnages ; dans le premier groupe, on trouve des personnages historiques auxquels « *il est fait référence, mais qui ne peuvent pas être directement impliqués dans l'affaire de (...) parce qu'ils ont vécu en un lieu lointain, ou à une autre époque.* »²⁵⁷. Les noms de ces personnages peuplent le récit de façon à donner à vivre ce climat de l'érudition, il s'agit des personnages ayant des connaissances profondes et un large savoir ; et ce n'est guère étonnant, du moment que presque tous les personnages de Gilbert Sinoué sont des érudits qui possèdent le savoir et la sagesse. Ces personnages, quoiqu'ils ne soient pas actants, ils agissent implicitement sur le cours des événements et sur les personnages actants eux-mêmes ; nous citons l'exemple de Pythagore et l'influence de son arithmétique « *Tout est nombre* »²⁵⁸ à résoudre une des énigmes proposée par AbenBaruel.

On trouve aussi Ptolémée, le géographe Alfarghani, Maimonide, Ibn Rochd, le kabbaliste Abraham aboulAfia, les poètes soufis tels Saadi, Hafiz et bien d'autres qui reflètent un climat intellectuel indéniable. Selon l'étude d'André Peyronnie, on peut dire qu'il s'agit « *des personnages historiques-mentionnés* »²⁵⁹. Prenant en considérations toutes ces données, on peut trouver des personnages, à qui on fait référence en évoquant l'histoire de la terre de l'Andalousie, c'est bien du sultan Abou El Hassan, de son fils Boabdil, de son épouse Aicha et de sa captive Soraya qu'il s'agit ; aussi bien que de Moussa Ibn Nosseir, le roi Alphonse VI, la princesse Zoraida, le comte Julien, le gouverneur de Ceuta pendant le règne des Wisigoths et le roi Goth.

Le second groupe rassemble toutes les personnes historiques, qui, sans être présents sur le théâtre des événements romancés, ont des liens avec les personnages présents sur ces lieux, et « *sans être acteurs à part entière de la fiction, ils peuvent jouer*

²⁵⁷Ibid. p. 284.

²⁵⁸ Gilbert Sinoué, *Le livre de saphir*, op. cit. p. 381.

²⁵⁹ Dominique Peyrache-Leborgne et Daniel Couégnas, *Le roman historique*, op. cit. p. 284.

à distance un rôle dans l'action et ils constituent donc un cercle important »²⁶⁰. C'est, tout à fait, le cas du pape Sixte VI qui donne pouvoir à Isabel et Fernando de nommer des inquisiteurs de foi, c'est le même cas aussi de Fernando, qui est présent dans la narration mais qui ne réplique pas. Ce type de personnages qui imposent la condition d'avoir rencontré un actant de l'histoire sont appelés des « *historiques-rattachés* »²⁶¹.

Un troisième groupe renverrait aux personnages ayant réellement existé, figurant sous leur nom dans la scène d'action, ce sont les contemporains de ce moment. Le récit de vie de ces personnages illustre les livres et toute référence de l'histoire ; on les trouve parmi les personnages fictifs le long d'un chapitre créant des péripéties particulières, nous faisons allusion à Christophe Colomb dans cet épisode imaginaire de rencontre par hasard avec le moine Rafael Vargas lors de la commission d'experts qui va financer son projet, aussi bien qu'à la reine de Castille Isabel qui tient à maintes reprises des discussions avec Dona Vivero Manuela. Ce genre de personnages sont appelés « *historiques-actants* »²⁶². Dans cette classe, on insère, aussi, l'inquisiteur Francisco Tomas deTorquemada, le confesseur de la reine Hernando de Talavera, le moine Francisco Jiménez de Cisneros du couvent franciscain de la Salceda.

La quatrième classe cadre les personnages inventés, fruits de l'imaginaire de l'auteur, et qui accomplissent pleinement l'action puisqu'ils préoccupent presque tout le paysage romanesque. C'est le cas des trois érudits, cheikhChahir Ibn Sarrag, le rabbin Samuel Ezra et le moine Rafael Vargas, cependant, ces personnages fictifs sont nombreux dans le récit et n'ont pas de référent historique, mais, ils construisent leurs identités à partir de la propre historiographie élaborée par un auteur, pour qui la question historique prime dans presque tous ses écrits.

Si nous avons cité les protagonistes comme modèles, les personnages secondaires ne sont pas dans l'oubli et la liste semble interminable et se constitue de Manuela Dona Vivero qui croise le chemin des trois érudits, aussi bien que Dan, le fils d'Aben Baruel qui, quoique son apparition dans le récit paraisse brève, mais

²⁶⁰ Ibid. p. 285.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Ibid.

c'est grâce à lui que la missive de son père va trouver ses destinataires. D'autres personnages réservent leur place dans cette catégorie, on parle de Pedro Menendez, désigné par Torquemada à suivre les érudits, du serviteur d'Ibn Sarrag Soliman Abou Taleb, de Mendoza surnommé l'homme d'oiseau chargé de poursuivre les trois érudits, des sbires de l'inquisiteur Torquemada qui suivent les trois érudits, de Diaz mis sur leur piste par le confesseur de la reine Talavera. L'ensemble de ces personnages s'inscrit, donc, dans la grande catégorie des personnages « fictifs-actant »²⁶³.

On peut inscrire aussi, sous ce genre un personnage affabulé ; sans lui, l'action ne sera pas déclenchée avec une telle ingéniosité qui pénètre le lecteur. Il tient des relations avec les protagonistes et reste la référence initiale de la quête. C'est bien le cas d'Aben Baruel, le juif exécuté lors de l'autodafé, et par analogie à *La Confrérie des éveillés*, on inclut le cas d'Eliphar Ibn Attar. Ces êtres de papier sont, à notre sens, des personnages qui accomplissent deux actions en même temps, agir pour transmettre le message d'un livre hypothétique, et subir l'action de la torture et celle de la peine de mort.

Une cinquième catégorie sera réservée à des personnages qui sont inventés, mais qui « n'apparaissent pas (physiquement) dans l'histoire. Ils peuvent avoir des liens avec les protagonistes et jouer un rôle dans l'action »²⁶⁴. Aïcha, l'épouse du cheikh Ibn Sarrag et ses enfants ainsi que l'ancienne aimée du moine Rafael Vargas, l'espagnole Cristina, répondent bien aux critères imposés à ce type de personnages nommés « fictifs-rattachés »²⁶⁵.

Assurer la correspondance entre les deux divisions de personnages, fictifs et historiques, exige la présence d'une sixième catégorie, celle des personnages « fictifs-mentionnés »²⁶⁶. Si nous appliquons la définition cédée par le même André Peyronie concernant ce type de personnages qu'est « personnages toujours inventés,

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ibid. p. 286.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

mais sans lien aucun avec les actants »²⁶⁷, on se retrouvera dans l'incapacité de trouver des personnages qui remplissent cette fonction romanesque assez problématique.

Si André Peyronie s'est limité à ces catégories de personnages dans *Le Nom de la rose*, le personnel romanesque dans *Le Livre de saphir* dépasse, désormais, cette limite, et nous pensons utile ajouter une septième catégorie pour insérer le reste des personnages qui garnissent le champ historico-fictif de l'œuvre.

Dans cette logique, on pense à ces personnages qui dégagent cette ode mystique dans le royaume romanesque sinouënien, et qui posent, par le fait même, la problématique des personnages provenant du registre religieux, et qui brouillent le savoir, sont-ils légendaires, mythiques ou historiques ? Dans cette parenthèse, on inscrit toutes les figures qui ont marqué l'esprit et la pensée des croyants des trois monothéistes, et qui sont des éléments essentiels constituant le roman. Ces personnages mettent le lecteur à rude épreuve, du moment qu'ils sont cités dans les livres révélés, ils se prennent au pied de la lettre. Indiscutables qu'ils soient, ils sont réels, et qui dit réel dit historique, ce qui pose encore le problème du degré de la réalité dans l'Histoire. Tel un cycle vicieux, le statut des personnages tels Azazel, Malik, Achemedai, ou encore Cain, Hiram de tyr, Salamon, la sainte Marie, s'intensifie profondément dans la légende. Par ailleurs, on évoque aussi quelques figures de la mythologie grecque tel le dieu des enfers Hadès. Tout en se basant sur ces indices, on peut appeler cette catégorie des personnages historiques- mythiques.

Nous visons par cette classification montrer la façon dont la plume de Gilbert Sinoué éparpille les personnages, et les relations qui les unissent donnent à voir l'effacement des bornes entre l'historique et le fictif. La distance entre les deux pôles est réduite en instaurant des zones où se marient ce qui est vécu à ce qui est fabulé ; l'on peut que penser à cette fameuse rencontre du moine Vargas, personnage fictif-actant avec Christophe Colomb, personnage historique-actant devant la commission d'experts qu'un autre personnage historique- actant, Talavera, préside.

Au terme de ce chapitre, nous pouvons dire que les deux textes à l'étude ne sont que deux actes de narrativisation de l'expérience du douzième et du

²⁶⁷ Ibid.

quatorzième siècle en Andalousie. Nous comprenons aussi que les deux romans ne sont pas séparables de ce temps lointain qu'ils évoquent et où ils puisent leur matière : le fictif ne diffère pas de l'expérience vécue que par l'organisation. Nous serons peut-être amenés à avancer que la fiction entretient des liens étroits avec le réel. C'est dire, peut-être que la réalité transmise dans *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* a certainement un rapport avec la réalité référentielle, hypothèse qui pousse la réflexion à découvrir le monde de la représentation.

CHAPITRE II :

LE PRIMAT DE LA REPRESENTATION

Qu'ils soient classés parmi les romans historiques, *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* offrent une certaine complémentarité à l'Histoire. C'est insinuer que, grâce à l'imagination fertilement employée par les auteurs des dits-romans, l'abstrait devient sensible, au sens de donner une forme à une réalité trop complexe pour être pensée à travers sa représentation fictive. Nos écrivains prennent en charge la fabulation des événements qui ont eu lieu à deux siècles lointains. Tout en ayant pour but d'effacer la distance temporelle, Jacques Attali et Gilbert Sinoué soufflent la vie dans ce temps d'alors en rendant palpables des événements jugés constants en Histoire.

Dans ce sens, nous nous demandons, tout au long de ce projet, si nos deux romanciers ont-ils une perception historique du présent, autrement dit, voient-ils le présent d'une optique historique ? Ou cherchent-ils à tirer des leçons de ce passé lointain ? Ou encore pensent-ils des sujets contemporains d'une façon historique ?

Personne ne peut nier que les deux œuvres, bien qu'ils soient des romans historiques qui supposent un certain degré de véracité, demeurent des fictions qui intègrent abondamment l'imagination, et ne peuvent par le fait même garantir une représentation purement réelle. Nos écrivains représentent un monde historique certes ! Mais un monde qui, tout en ayant assurément un référent dans la réalité, ne peut être réel.

Nos deux romanciers représentent un monde semblable à ce qu'il est dans la réalité, mais n'oublions pas qu'il s'agit d'un récit de fiction où le droit à la créativité est permis. Parlant, effectivement, de ce droit qui ne se soumet à aucune limite, *La Confrérie des Éveillés* et *Le Livre de saphir* proposent leurs propres dimensions

historico-fictives, ainsi forment-ils un circuit assez spécial avec un début et une fin aussi particulière, un schéma narratif qui facilite la cohésion des personnages fictionnels aux personnages référentiels. Cette grande marge de liberté dont bénéficie la fiction, l'Histoire ne peut se hasarder à faire un tel travail, si l'on croit les propos de Paul Ricoeur qui affirme que :

« Grâce à sa liberté plus grande à l'égard des événements effectivement advenus dans le passé, la fiction déploie, concernant la temporalité, des ressources d'investigation interdites à l'historien [...] la fiction littéraire peut produire des « fables du temps » qui ne soient pas seulement des « fables du temps ». Il n'est pas inconcevable, dès lors, qu'il faille attendre le grand détour par le temps de la fiction pour se prononcer définitivement sur le rapport de l'histoire du temps. »²⁶⁸

L'idée de Ricoeur est que l'écrivain se sert de l'inscription de la fiction dans le temps historique (ou l'Histoire) en vue de s'inscrire par rapport à ce temps historique. Ce positionnement est une façon d'impliquer quelquefois le présent dans les événements du passé, événements réels ou inventés qui finissent par devenir des miroirs ou des points de vue.

Tel un organisme vivant qui laisse pénétrer, de bon gré, des énoncés historiques, la fiction littéraire fait disparaître les éléments dits référentiels en assimilant ce monde passé, tout en faisant régner les énoncés fictionnels. Cet ordre d'idées nous permet de dire que Jacques Attali et Gilbert Sinoué ouvrent diverses possibilités de lecture, puisqu'il est question d'une construction probablement imaginaire qui touche à l'épineuse problématique de la représentation du monde passé.

De cette représentation, nous ne faisons pas allusion seulement au récit fictif mais aussi au récit historique, vu le rapprochement qui peut être fait au niveau de la configuration. Qu'il s'agit du récit produit par un historien ou par un romancier, les deux ont besoin de cette abondante faculté d'imagination pour reproduire une réalité absente, notamment à la phase de l'explication pour l'historien où il est censé se

²⁶⁸ Paul Ricoeur, *Temps et récit, tome I, L'intrigue et le récit historique*, op. cit. p. 399.

demander « ce qui aurait pu être pour expliquer ce qui a été », pour ainsi reprendre la conception du philosophe Raymond Aron.

Il faut avouer que toute trame narrative historique ne peut reproduire la grande intrigue qu'est l'Histoire, mais elle se contente de quelques sous-intrigues, ainsi donc la représentation du monde ne peut être que partielle, puisqu'il y a une sélection de ce qui va être raconté, des grands noms d'écrivains peuvent être évoqués dans cette perspective, et c'est ainsi qu' :

« Homère a découpé dans les histoires de la guerre de Troie l'ensemble qu'il choisit de raconter dans l'Iliade, de la même façon, Braudel découpe, dans le grand conflit des civilisations qui fait alterner l'Occident et l'Orient, le conflit dont les protagonistes sont l'Espagne et la Turquie à l'époque de Philippe II et dont la trame est le déclin de la Méditerranée comme zone d'histoire. »²⁶⁹

Contrairement à l'historien, le romancier (ou le poète), tout en s'inscrivant dans un espace-temps temporel déterminé par la contrainte événementielle de l'Histoire, parvient à disposer à sa manière de ce contenu sans l'altérer dans le fond, mais en y opérant un choix, une sélection de faits que sa fiction agence un choix à des faits narratives.

A cet égard, nous pouvons dire que les deux auteurs à l'étude, Gilbert Sinoué et Jacques Attali ont effectué leurs propres choix quant aux sous- intrigues racontés. Les deux auteurs ont créé un univers d'apparence historique, mais purement romanesque, où se chevauchent de pair les personnages fictifs et historiques. C'est ainsi qu'ils essaient de nous convaincre de cette période lointaine de l'histoire en nous invitant à revivre ce passé mort sur l'axe du temps, mais omni-vivant dans l'esprit des collectivités méditerranéennes, malgré l'opposition que certains critiques manifestent au niveau de la signification de ce passé. En effet, Basile Munteano adopte cette posture critique en disant que :

«Le passé vivant est un non-sens et ne peut s'entendre qu'en tant que métaphore, à l'usage des poètes. « Faire vivant » en histoire est une

²⁶⁹Ibid, p: 381.

illusion puérile et dangereuse. La simple évocation du passé « vivant », quels qu'en soient le charme et l'intérêt, relève bien davantage de la poésie et du roman. »²⁷⁰

Ce critique se démarque de l'avis qui considère la possibilité de rendre vivante l'histoire passée. Selon lui, cela est le propre de la littérature parce que cette dernière y développe des formes d'« intérêt » et de « charme ». Cette distance est au cœur de la dialectique du récit de fiction et de récit de l'histoire : comment la fiction peut-elle par l'imagination rapporter des événements vécus alors que le récit historique prétend transcrire objectivement ces faits passés.

Gilbert Sinoué et Jacques Attali transposent dans le présent (celui du lecteur), sans aucune peine, des événements qui ne figurent qu'à cette époque de longue date. Loin d'imiter ce passé, les deux romanciers ont pensé historiquement la période sous un nouvel angle : ils ont représenté un moment absent en l'étoffant de ce regard présent répondant ainsi aux critères définitoires de la représentation, selon Claudie Bernard qui dit que « *la représentation donne une présence à l'absent, une quasi-présence à l'abstrait et un présent à l'aboli, au passé* »²⁷¹

Cette représentation de l'absence ne peut se réaliser sans faire appel aux ressources esthétiques et poétiques qui vont la qualifier en tant que réelle. Si la tâche première de nos deux écrivains est de faire voir au moyen de l'écriture le monde, ils disposeront, en contre partie, de multiples moyens à leur faveur. Et comme il s'agit des écrits de genre historique, Jacques Attali et Gilbert Sinoué conduisent la narration par une somme considérable d'événements et de personnages historiques.

De surcroît, les actions aussi bien que les pensées des personnages sont imprégnées de l'esprit des penseurs régnants à l'époque ressuscitée, au point de dire que la narration est déterminée par la documentation historique. Ce n'est guère étonnant donc, que les deux auteurs placent en épilogue un additif où on trace avec

²⁷⁰ Basile Munteano, *Constantes dialectiques en littérature et en Histoire*, op.cit. p. 28

²⁷¹ Claudie Bernard, *Le passé recomposé*, Paris, Hachette, 1993, p.76.

plus de détail les événements historiques jugés vrais et que l'Historiographie a archivé comme références indiscutables.

S'arrêter devant les possibles définitions de l'acte de « représenter » qui est, en fait, le mot clé de cette deuxième partie, nous paraît utile. Le dictionnaire encyclopédique *Axis* définit la représentation comme étant une action de « *faire voir, évoquer au moyen d'un art, de l'écriture* »²⁷². D'autant plus qu'il s'agit d'une action qui permet de mettre devant les yeux ou l'esprit de quelqu'un un objet ou une pensée, nous retiendrons de cette définition la possibilité d'une action qui s'offre à l'esprit d'un récepteur puisqu'on traite deux œuvres littéraires qui interrogent l'imagination de ce récepteur. C'est dire que nous reviendrons sur les éléments cardinaux de la représentation qui sont le monde, l'auteur et le lecteur.

La même source nous livre autre définition qui consiste à rendre sensible un objet absent ou un concept par l'intermédiaire d'une image ou d'un signe, autrement dit, sans cette représentation qui a pour fonction de faire comprendre l'objet et de l'expliquer, le sens reste insaisissable, c'est effectivement ce qui s'adapte à la définition du dérivé « représenter » du point de vue littéraire en tant que « *faire comprendre, en expliquant.* »²⁷³. Nous nous permettons de dire que le corpus soumis à l'analyse thématise une représentation vue comme façon de comprendre le monde et de le saisir, et à ce propos, nous ne pouvons pas passer sans faire remarquer que cette compréhension du monde ne peut être accessible sans se rendre compte de « *l'arc herméneutique ricoeurien de l'interprétation* »²⁷⁴. Cet arc permet de passer du pôle de la compréhension des choses, leur appréhension ou saisie à l'autre pôle qui est son explication sous forme d'interprétation ou mise en récit.

²⁷²Axis dictionnaire, op. cit. p. 2644.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Paul Ricœur entend faire par cet arc le moyen nécessaire pour accéder à une compréhension de soi, c'est pourquoi il « *verra dans l'expliquer et le comprendre deux moments complémentaires de l'arc herméneutique. Le premier moment de cet arc est constitué par la compréhension naïve du texte, la lecture au premier degré qui lit le texte comme la manifestation d'un psychisme étranger [...]. Cette approche spontanée doit être relayée par une explication que Ricœur identifie à l'analyse structurale du texte [...]. L'interprétation structurale explique le texte à partir de sa logique interne comme un ensemble de signes refermés sur lui-même [...]. Nul ne se contente d'une lecture qui réduirait les textes à une simple combinatoire de signes. Le sens libéré de l'intention de son auteur, est un sens que nous pouvons faire nôtre par la lecture.* ». Jean Grondin, *Paul Ricœur*, op. cit. p.95-96.

De surplus, nous ne voulons pas passer sous silence devant la définition de ce concept du point de vue philosophique dans le dictionnaire *Axis*, et qui se réduit en :

« Présence des objets à l'esprit, contenu de pensée qui, en tant que tel, appartient à la pensée et, en même temps, renvoie à un objet visé comme objet de connaissance. La représentation implique une existence au second degré de l'objet, qui existe non seulement pour soi, mais aussi pour la connaissance. Le fait d'être connu le rend de nouveau présent, « re-présent » »²⁷⁵

Cette définition considère la saisie de l'objet en tant que compréhension est une opération cognitive qui invite à s'arrêter sur son fonctionnement comme représentation de quelque chose, c'est-à-dire à devenir un sujet de savoir en le présentifiant. Si nous suivons le raisonnement de la citation ci-dessous, nous pourrions dire que la représentation est une seconde existence du monde, établissant un rapport à soi et à la connaissance. Quelle est donc la connaissance que Gilbert Sinoué et Jacques Attali visent à travers leurs représentations ? Le parti pris de leurs parts n'a-t-il pas l'intention d'agir sur le présent actuel ? Tout en représentant le réel, les deux écrivains ne nous permettent pas d'accéder à la connaissance de l'Homme dans son action individuelle et sociale ? Peut-on classer les deux auteurs en tant qu'auteurs qui se mettent au service de la cause du rapport de l'Être à son essence ?

Ainsi, les deux auteurs varient la peinture de leurs êtres de papier. Dans *La Confrérie des éveillés*, l'image est portée sur deux figures réelles Averroès et Maimonide, tandis que dans *Le Livre de saphir*, la plume dessine trois personnages purement fictifs : un juif, un chrétien et un musulman. Dans les deux cas, l'écriture paraît engagée dans l'action culturelle religieuse, et propose, par le fait même, un modèle d'héroïsme d'érudition, d'instruction et de tolérance.

Comme toute représentation du monde, l'illusion est d'emblée créée, mais l'intérêt consiste à ce que le lecteur peut s'identifier aux personnages créés, et

²⁷⁵ *Axis* dictionnaire, op. cit. p. 2644.

même adhérer à cet univers inventé par l'auteur reposant sur des données historiques réelles. Il est vrai que le roman historique repose sur des données réelles ancrées dans l'Histoire, mais le roman est par définition évasion de la réalité où cette « *maîtresse d'erreur et de fausseté* »²⁷⁶ de Blaise Pascal s'emploie sans réserve, et sous son emprise, le lecteur se laisse séduire par l'apparence trompeuse. Un paradoxe qui nous mène à s'interroger si cette abondance d'emploi des éléments historiques au sein d'un terrain fertilement fictif ne réduit-elle pas les deux romans à l'étude à une simple reproduction de la réalité ?

Nos deux romanciers, en créant leurs personnages fictifs, dépassent la simple imitation de la réalité en s'enfonçant dans un monde fabuleux. Les personnages de Gilbert Sinoué et de Jaques Attali incarnent des idées et sont construits à partir d'une pensée qu'il s'agit de représenter. Ainsi, ces personnages sont modelés au gré de l'intention des deux auteurs qui semblent avoir la même préoccupation qui tourne autour de la représentation du monde divin, du sacré et de la question religieuse. Les dits auteurs, en créant cette apparence de la réalité, inventent tout en essayant de semer le mystère dans un monde mystérieux d'origine. Ainsi, ne transforment-ils pas cette réalité ?

Il suffit, dans ce sens, de rappeler les écrits déclencheurs des deux actions, le premier inspiré du *livre d'Hénoch*²⁷⁷ dans le cas du texte de Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, et le deuxième est aspiré de la vieille légende juive qui disait que « *les sciences avaient d'abord été l'apanage exclusif des juifs, qui en avaient été dépossédés lors de la chute de Jérusalem* »²⁷⁸, dans le texte de Jacques Attali *La Confrérie des éveillés*. En outre, les événements historiques, quoiqu'ils rationalisent l'écriture et l'orientent vers la vérité, les images inventées qui véhiculent les textes ne répondent

²⁷⁶Gibert Durand, *Introduction à la mythologie*, Cérès Éditions, Tunis, 1996, p. 10.

²⁷⁷Selon l'explication donnée par Gilbert Sinoué, Hénoch est parmi les élus à qui le Seigneur destina *le Livre de saphir*, et qui auraient pour mission, au fil des générations, de conduire ou de ramener le monde sur le chemin de la Vérité, « *Il fut le premier de ces élus. Le livre lui fut remis par un ange [...] Après qu'il eut vécu 365 ans, Hénoch fut enlevé au ciel [...] L'enlèvement d'Hénoch ne signifie pas qu'il mourut, mais que le Seigneur récompensa ce Juste en l'enlevant à la vie terrestre avant qu'il ne fût confronté aux affres de la mort.* » Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p.37.

²⁷⁸ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p.32.

pas pleinement à l'authenticité de ce passé lointain, et font tourner cette écriture vers le chimérique.

Nous comprenons que la littérature, par principe, dépasse le réel et le place même dans un autre décor en tant qu'idéal, et dans cette optique, nous pensons à cette tablette en pierre qui change le contenu d'un érudit à l'autre dans *Le Livre de saphir*. Gilbert Sinoué ne se contente pas de décrire la pierre en tant qu'objet mystérieux qui « *recouvra son apparence première, et avant qu'aucun des deux hommes ne pût réagir, elle se souleva des mains de Vargas, parut flotter dans l'air, perdre sa consistance, et d'un seul coup devint poussière* »²⁷⁹, mais adapte le contenu de la tablette selon les principes de la religion de chaque érudit.

Recréant donc cette société multiculturelle du douzième et du quatorzième siècle en Andalousie, avec tous les drames que cette grandeur dissimule, est un acte porteur, certainement, d'une vision qui nous est transmise par des personnages historico-fictifs, aussi bien que par la trame romanesque elle-même. Ainsi, Averroès, Maimonide, cheik Sarrag, le rabbin Izra et le franciscain Vargas sont les clefs de voûte autour de quoi s'organisent les deux actions, sont ceux qui transmettent une conception du monde telle quelle est conçue par Jacques Attali et Gilbert Sinoué.

A travers l'itinéraire romanesque tracé par les deux auteurs, ces héros sont devenus les symboles des valeurs universelles de tolérance, d'acceptation et d'altérité. Ils incarnent une vision qui permet de positionner l'Être par rapport au monde, et qui autorise les « *déchiffrements humains du réel* »²⁸⁰. Cet univers créé dans les dits-romans fonctionne comme un reflet du monde réel qui nous mène à faire des réflexions sur notre rapport avec le monde intérieur et extérieur.

Comment, donc, ces deux textes parviennent-ils à nous faire adhérer à ces reflets du réel ? Sommes-nous piégés par la représentation elle-même lorsque nous essayons de la faire correspondre à un geste éthique compris comme une volonté de compréhension de soi ? *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir*, bien qu'elles soient des œuvres littéraires ne peuvent-elles pas être une source de

²⁷⁹ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 631.

²⁸⁰ Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines. Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, Paris, P.U.F, 1942 (trad. Sauzin), p. 460.

connaissance ? Ne permettent-elles pas à l'être humain de connaître le vrai monde de réalité ? N'avons-nous pas besoin de ce support d'écrit pour fonder notre construction identitaire ? La représentation ne peut-elle pas être un modèle cohérent de vision du monde ? Quel rapport entretient-elle avec la réalité ?

Toutes ces interrogations ne passent pas sans rappeler que les deux romans manifestent un puissant effet de réel, et nous plonge dans un univers faussement paré de ce qui est historique, et par conséquent il peut paraître réel. Tout en cherchant à démontrer la validité de cet effet de réel, nous avons aperçu, lors de la lecture, l'opacité des données mises en place qui supposent une large connaissance du contexte historique, religieux et politique où se développaient de telles idées portant un autre regard au monde spirituel. Et là paraît tout l'intérêt de ce corpus soumis à l'étude. Comment deux romans contemporains tels *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* qui associent moult éléments jugés vrais, puisque historiques, à une forme romanesque, métaphoriquement ficelée, font naître cette illusion de la réalité, allant même jusqu'à dire que les deux livres donnent cette impression que la réalité basique est en train de se transformer ? Qu'est-ce, donc, cette réalité espérée par les deux auteurs, et quel sens la Vérité prend-t-elle sous ces deux plumes de ce temps contemporain ?

Un questionnement soucieux de la problématique interrogée dans les deux romans nous met dans la nécessité d'enchaîner une incursion dans l'histoire du concept de la représentation.

1. La conception platonicienne vs la conception aristotélicienne.

La représentation de la réalité dans la littérature a constitué une vague et intense enquête des théoriciens, aussi bien que des philosophes. Ce rapport nous renvoie souvent à nous référer à la mimésis, bien qu'il soit un concept débattu aux sentiers des recherches littéraires. Rappelons, dans ce sens, que le terme de la mimésis, qui puise son essence étymologique de la langue grecque, désigne généralement reproduire l'apparence du réel en exprimant le lien actif avec la vie.

Spécifiquement, ce concept s'attache à tous les procédés et les moyens esthétiques et poétiques qui représentent le réel dans la littérature.

Étant une notion philosophique introduite par Platon dans *La République*, puis reprise et développée par Aristote, le sens de la mimèsis a évolué au cours des siècles. Notre point de départ sera, donc, ce retour aux origines et débutera par une relecture du débat opposant Platon et Aristote sur la question de la mimèsis.

C'est au *Livre III* de *La République* que Platon dessine les présupposés défavorables envers la représentation, la mimèsis entendue comme imitation au sens propre demeure le principe fondamental de l'art et se distingue de la diégèsis²⁸¹ ou du récit. Platon délimite le champ moral et possible de la mimèsis, et la représentation se trouve incapable d'envisager la fonction éthique.

Rappelons, tout de même, que la réalisation de la Cité idéale, ainsi que la recherche du Bien suprême sont les préoccupations de Platon, mais son souci entre ce qui doit être imité et ce qui ne doit pas l'être empêche la mimèsis d'être conçue comme modèle de cette éthique. Plus encore, les gardiens de la Cité ne doivent imiter que ce qui est des qualités qu'il convient à acquérir, ainsi que des vertus, mais « *La bassesse, ils ne doivent ni la pratiquer ni savoir habilement l'imiter non plus qu'aucun des autres vices, de peur que de l'imitation, ils ne recueillent le fruit de la réalité* »²⁸²

Pour Platon, la représentation se trouve éloignée de la vérité, du moment où la mimèsis imite un objet ou un signe linguistique. Une dévalorisation de la représentation que le professeur Evelyne Buisnière qualifie dans *Cours sur l'art* de dévaluation ontologique de l'art puisque « *l'art n'imité pas l'être mais il imite le*

²⁸¹ Au sens littéral, le terme *diégèsis* veut dire du récit, c'est le mode de présentation d'un univers. Pour Michel Jarrety, ce terme se définit comme suit : « (Du grec *diégèsis*, 'narration'). On appelle *diégèse* l'ensemble des données narratives présentées dans un récit. Plus schématiquement encore, on peut dire que la *diégèse* est 'l'histoire' que propose le récit. La *diégèse* doit donc être considérée indépendamment du texte narratif proprement dit : il arrive par exemple fréquemment qu'un épisode de la *diégèse* soit omis dans le récit. Par extension, on appelle parfois *diégèse* l'ensemble du matériel fictif (personnage, lieux, circonstances...) mis en scène dans un roman ou une nouvelle ». Michel Jarrety, *Lexique des termes littéraires*, Gallimard, coll. Le livre de poche, 2001, p.128.

²⁸² Platon, *La République*, Introduction, traduction et notes par Robert Baccou. Paris, GF-Flammarion, 1993 (1966) p. 147.

sensible »²⁸³. Rappelons, dans ce sens, que deux mondes marquent le platonisme : le monde sensible qui s'adresse aux sens, et le monde intelligible qui s'adresse à l'esprit.

De la même source de *La République, le Livre X*, Platon s'interroge sur la représentation et insiste sur la primauté du réel et de la vérité. En effet, Platon établit une hiérarchie de trois degrés par rapport à l'existence réelle des choses. Premièrement, le monde des idées englobe la nature des choses, et par conséquent, la vérité dont Dieu seul serait l'auteur. Au second point, les choses sont fabriquées d'après ce monde des idées par des artisans. Enfin, la représentation des choses est produite par les poètes et les peintres. Une hiérarchisation qui mène à déduire que les arts d'imitation sont éloignés du Vrai .

Cette estimation dépréciative selon Aristote mène à penser et à reprendre le terme sous un autre sens. La mimésis n'est plus vue comme un éloignement de l'être, mais il va l'envisager différemment en posant l'existence comme sujet de médiation, la mimésis met la nature au sein de la représentation. De son côté, Evelyne Buissière affirme que « *Pour Aristote, la mimésis n'est pas vue comme un éloignement de l'être. Le terme de 'représentation' convient mieux que celui 'd'imitation'* »²⁸⁴ .

Paul Ricoeur dans *Temps et Récit* commente, à juste titre, cette conception en annonçant que la même marque doit être conservée dans la traduction, selon lui, ce qu'il faut entendre c'est « *l'activité mimétique, le processus actif d'imiter ou de représenter. Il faut donc entendre imitation ou représentation dans son sens dynamique de mise en représentation, de transposition dans les œuvres représentatives* »²⁸⁵

D'après les deux définitions précédentes, l'on se rend compte que la dimension dynamique du récit littéraire oriente plutôt vers la représentation que vers une simple copie, dans la mesure où elle implique un procès en tant que production de monde. Par ailleurs, qu'il s'agit de l'imitation ou de la représentation, les deux

²⁸³ Evelyne, Buissière, *Cours sur l'art*, classes préparatoires littéraire/ année 2003-2004. www.ac-grenoble.fr/philosophie/file/cours_art_buissiere. Pdf, p. 150.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Paul Ricoeur, *Temps et récit, tome I*, op.cit. p.69.

termes renvoient à l'activité mimétique, du moment qu'elle produit quelque chose. Ce qu'il faut entendre pour Aristote, c'est l'activité mimétique, c'est ce processus actif d'imiter ou de représenter. L'on infère qu'il faut entendre imitation ou représentation dans son sens dynamique de mise en représentation, Ricœur pousse plus loin sa réflexion en insistant même sur la marque dynamique imposée par l'adjectif poétique.

Parler de la mimésis chez Aristote, c'est évoquer indirectement *La Poétique*, second grand texte qui a mis en mouvement la recherche de Paul Ricœur après *Le Livre XI des Confessions* de Saint Augustin²⁸⁶. Paul Ricœur, en tant que lecteur des deux philosophes a établi le rapport entre 'une expérience vive' et 'une activité verbale', d'une autre formule entre la discordance et la concordance.

Le concept de la mimésis ou d'activité mimétique met la voie sur la seconde problématique, celle de l'imitation créatrice de l'expérience temporelle vive par le détour de l'intrigue. Il convient de rappeler à ce niveau que Paul Ricœur emprunte d'Aristote deux concepts, celui de « mise en intrigue » (muthos) et celui d'activité mimétique. Mais aussi, il reproche à ce concept englobant *La Poétique*, et qu'est la mimésis, le fait d'être imitation de l'action, et qui est normalement une définition propre à la tragédie. De son côté, Hadji, dans *La Présence poétique*²⁸⁷ explique la problématique qui met en vue la référence et l'imitation en précisant que :

« la mimésis en tant que redescription de la référence dans son rapport conjonctif avec la dimension imaginative du muthos (ou fiction), est en fin de compte poiésis, c'est-à-dire discours poétique réalisant par ces procédés une ou plusieurs nuances sémantiques »²⁸⁸

Avant d'être « une science de *poiésis* », la mimésis assure ce rôle de remonter aux vérités générales du monde (or, cette idée n'est pas étrangère à la thématique qui ponctue le corpus en question). De ce fait donc, la mimésis tente la présentation

²⁸⁶ Rappelons, dans ce sens, que le concept de mise en intrigue (muthos) d'Aristote, chez qui triomphe la concordance, est tout à fait l'inverse de la notion de la *distentio animi* d'Augustin, chez qui triomphe la discordance, autrement dit l'expérience discordante du temps.

²⁸⁷ Khalid Hadji, *La Présence poétique, lecture d'Armand MONJO, Abdellatif LAABI et Mahmoud DARWICH, Publications de l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Série : thèses, 2006.*

²⁸⁸Ibid, p. 100.

d'un monde qui a cette qualité contingente d'exister ou ne pas exister en une forme intelligible, idée sur quoi repose la conception de Paul Ricoeur en analysant le concept de *mise en intrigue* qui est cette même opération qu'Aristote dénomme « *agencement de faits en système* »²⁸⁹.

Nous pouvons dire, à travers la relecture de Paul Ricoeur de *La Poétique* d'Aristote, qu'il y a, subitement, un passage de l'usage platonicien de la mimésis, de même en son utilisation métaphysique, qu'en son utilisation technique dans *République III*, qui oppose « le récit « *par mimésis* » au récit « *simple* »²⁹⁰. De Platon, donc, nous pouvons retenir que par conséquence du sens métaphysique donné à la mimésis, les choses imitent les idées, et les œuvres d'art imitent les choses. Entre Platon et Aristote, l'opposition du terme mimésis est si claire et se voit nettement dans cet énoncé :

« Alors que la mimésis platonicienne éloigne l'œuvre d'art de degrés du modèle idéal qui en est le fondement ultime, la mimésis d'Aristote n'a qu'un espace de déploiement : le faire humain, les arts de composition »²⁹¹

Force est de rappeler que l'idée maîtresse du livre X de la *République* est ce doute établi vis-à-vis de *la mimésis*, du moment où l'artiste est vu par son art de tromper. Socrate, lui-même, se sert de cet argument pour justifier le pouvoir de l'art à manipuler l'opinion. De tels propos ne nous semblent guère un mystère, tant que la célèbre définition de l'art reste pour Platon « *imitation de l'imitation, éloignée de deux degrés de ce qui est* »²⁹² ou encore « *imiter le pathos des autres* »²⁹³. Or, pour Aristote, l'imitation demeure une activité qui instruit, et qui transmet des connaissances.

Ce conflit des significations va constituer l'élément déclencheur d'un combat infini dans les études littéraires, et prendra par conséquent l'aspect tantôt critique, tantôt polémique, ou encore militant. Le recours, donc, à un bilan des mouvements

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Paul Ricoeur, *Temps et récit, tome I*, op. cit. p. 72.

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Platon, *République, Livre X*, 596a-597b.

²⁹³ Ibid, 640 e.

qui ont influencé l'histoire de la théorie littéraire, tâtonnant confusément vers une définition générale de cette notion, nous semble nécessaire.

2. Aperçu historique de la mimésis :

De la conception mimétique de Platon à la conception cognitive aristotélicienne, s'enchaîne un parcours historique que nous ne pouvons pas omettre, et qui est emprunté au théoricien Alexandre Gefen dans l'introduction de son anthologie, *La mimésis*²⁹⁴.

Notons brièvement que pour les classiques, la représentation est l'imitation de la nature qui devient l'imitation d'autres textes et œuvres. Pour le romantisme, la représentation imite une subjectivité et a pour dessein de révéler le « moi » de créateur. Pour les modernes (marxisme et structuralisme), la représentation imite les normes et s'oppose à la conception d'idéalisme des romantiques. Enfin, la postmodernité voit dans la représentation l'imitation même des structures intrinsèques du langage, ce qui met en échec la portée éthique de la mimésis.

Le problème devient encore paradoxal lorsque Platon refusait aux poètes le droit d'imiter des vices, et disait qu'ils devaient être chassés de la Cité pour leur mauvaise influence sur les gardiens. La *mimésis* est jugée « *subversive* »²⁹⁵ puisqu'elle menace le lien social établi. Ce renversement va aussi être marqué chez Roland Barthes chez qui la *mimésis* est « *répressive* »²⁹⁶, du moment où elle rend plus solide le lien social, puisqu'elle est instrumentalisée par l'idéologie ou *la doxa*. Si *La mimésis* est dévalorisée du côté des adversaires de l'idée de la référence, le scénario ne sera plus le même lorsqu'on évoque Aristote ou encore Auerbach, ses partisans par excellence. Dans ce sens, nous pouvons dire qu'Aristote va plus loin, et fait apparaître à l'esprit l'idée d'épuration, ou la notion de *catharsis*, en soulignant que :

²⁹⁴ Alexandre Gefen, *La Mimésis*, Paris, Flammarion, coll. « Corpus », 2002.

²⁹⁵ Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie, Littérature et sens commun*, Éditions du Seuil, 1998, p. 113.

²⁹⁶ *Ibid*

« Nous avons le plaisir à regarder les images les plus soignées des choses dont la vue est pénible dans la réalité [...] (et que) si l'on aime à voir des images, c'est qu'en les regardant, on apprend à connaître et on conclut ce qu'est chaque chose »²⁹⁷.

D'après Aristote, mettre sous les yeux non seulement fait plaisir, mais permet de transcender ses pulsions dans la vie réelle en les purgeant. Cette *catharsis* traduite par le plaisir de voir représenter les choses conduit vers une forme de connaissance susceptible de préciser la nature de chaque chose.

Une dernière incursion dans l'histoire du concept de la représentation se voit utile. C'est que cette conception aristotélicienne a été modifiée à travers le temps jusqu'à se trouver en état de crise, et différents courants et théories vont naître ayant pour dessin de démontrer l'incapacité de la représentation à signifier le réel.

Dans *Le Démon de la théorie*, Antoine Compagnon a souligné que cette aporie provient du caractère des propriétés opposées du mot imitation qui peut renvoyer tant à la tradition, aux représentations acquises (imitations des anciens), qu'à l'imitation directe du réel.

L'étendue de la difficulté tient déjà à la multitude des substantifs par quoi est traduit le terme aristotélicien *mimésis*. Imitation ou représentation, vraisemblance ou fiction, illusion ou réalisme, et même référent ou référence, autant de notions rivales, qui peuvent se rapprocher en apparence, mais au fond s'éloignent complètement.

La linguistique structurale et la sémiotique, au nom de ses fondateurs, Ferdinand de Saussure et Charles Sanders Peirce, ont abandonné le monde des choses, et le référent, pour eux, n'existe pas en dehors du langage. Pour le premier, le signe implique une autonomie de la langue par rapport à la réalité, au point de rendre la signification la résultante de la relation entre les signes, qu'on la nomme « différentielle »²⁹⁸ au détriment de la relation dite « référentielle »²⁹⁹. Pour le

²⁹⁷ Aristote, *La Poétique*, Edition du Seuil, 1980, ch.6,15, p .43.

²⁹⁸ Antoine compagnon, op. cit. p .114.

²⁹⁹ Ibid

second, Charles Sanders Peirce, il parle d'une « *sémiosis qualifiée d'illimité* »³⁰⁰, de façon que la liaison de signe à son objet, et à sa place vient succéder l'idée de la relation du signe à signe sans fin ni origine.

Cette dénégation de la réalité va être opérée par Jakobson, et va porter l'accent sur le message dans la littérature en dénotant que la fonction poétique est dominante dans cet art de langage, d'où le cliché de « *l'autoréférentialité* »³⁰¹. Dans le même courant des idées, s'inscrit celle de Lévi Strauss qui arrive à démontrer que le récit a privilégié la narration comme élément de la littérature, ainsi que la syntaxe au détriment de la sémantique, *la mimésis*. Non loin de cette lignée, Roland Barthes justifie ce primat du langage et ce refus de la référence en énonçant :

« 'ce qui se passe' dans le récit n'est, du point de vue référentiel (réel), à la lettre : rien ; 'ce qui arrive', c'est le langage tout seul, l'aventure du langage, dont la venue ne cesse jamais d'être fêtée »³⁰²

Le point de vue de Roland Barthes insiste sur la dimension textuelle de l'événement dans le récit, un événement qu'il définit à la fois comme « ce qui se passe », « ce qui arrive » et *rien* par rapport à sa réalité référentielle. Ainsi, Roland Barthes insiste sur l'importance du langage contre l'illusion du réel dans le récit.

Le théoricien contemporain Antoine Compagnon a pu constater que ce déni de *la mimésis* ou de la représentation, ou encore de la référence remonte déjà à *La Poétique* d'Aristote où le concept est capital pour définir même la littérature. La théorie des anciens revendique l'héritage aristotélicien qui est cette idée reçue de *la mimésis* jusqu'au XXe siècle en tant qu'imitation de la nature, tout en se basant sur un changement de sens depuis même Aristote. Alors que le critère de *la mimésis* était pour lui le vraisemblable au sens naturel (eikos, le possible), pour les modernes ce critère deviendra le vraisemblable au sens culturel (la doxa, l'opinion), ce qui va encourager une poétique anti-référentielle.

Au livre III de *la République*, Platon distingue dans la diégèse (ou le récit) trois modes : Premièrement, le mode *simple* où le récit est entièrement au discours

³⁰⁰ Ibid

³⁰¹ Ibid. p. 115.

³⁰² Ibid. p. 116.

indirect. Au second plan, le mode *imitatif* (*mimèsis*) où le récit est intégralement au discours direct : le cas d'exemple est celui de la tragédie. Finalement, le mode *mixte* où les paroles sont aux personnages mêlant ainsi le discours direct et indirect. L'on en déduit que la *mimèsis* donne l'illusion que le récit est pris en charge par un autre que l'auteur, comme au théâtre.

Platon revient au *Livre X* sur le même concept de la *mimèsis*, mais pour condamner l'art en tant qu'imitation. La *mimèsis* fait passer la copie pour l'original et s'éloigne de la vérité. Cela explique le cas des poètes bannis de la Cité par Platon parce qu'ils ne pratiquent pas la *diégèsis* simple, le récit, ou encore la narration.

Chez Aristote, par contre, cette notion va prendre plus de dimension, et la *mimèsis* va recouvrir la *diégèsis simple*, aussi bien que le drame. A ce propos, la théorie littéraire parvient à remarquer qu'Aristote colle à la *mimèsis* les actions humaines et, par conséquent, le lien devient plus fort avec l'art dramatique par opposition au modèle pictural, ceci dit que ce qui relève de la *mimèsis*, c'est l'histoire « muthos » comme *mimèsis* de l'action. De surplus, *La Poétique* ne met jamais l'accent sur l'objet imité ou représenté, mais sur l'objet imitant ou représentant, c'est dire que l'accent est mis sur la technique de la représentation, ou encore sur la manière de structurer le « muthos ».

Tout en rangeant la tragédie et l'épopée sous forme de la *mimèsis*, Aristote porte son intérêt à l'œuvre poétique en tant que langage « *logos* »³⁰³, et non à la mise en scène. Bref, ce qui l'intéresse dans le texte poétique, c'est sa « *poièsis* »³⁰⁴, autrement dit, la syntaxe qui arrange les faits en histoire et en fiction, d'où l'omission de la poésie lyrique à qui manque la fiction.

C'est bien cette exclusion sur quoi se base la théorie des structuralistes pour montrer que la *mimèsis* aristotélicienne ne vise pas les rapports de la littérature et la réalité, mais la production de la fiction poétique vraisemblable. La théorie déduit donc qu'Aristote limite la *mimèsis* en la représentation d'actions humaines par le langage. Dans ce sens, Antoine Compagnon souligne que la majeure préoccupation

³⁰³ Ibid. p. 20.

³⁰⁴ Ibid.

d'Aristote est l'arrangement narratif des faits en histoire, et de ce fait donc *La Poétique* « serait en vérité une narratologie »³⁰⁵.

Ce bilan théorique mène à constater que la réduction de *la mimèsis* aristotélicienne se réduit premièrement aux actions humaines, deuxièmement à la technique de la représentation, et finalement au langage écrit. Un constat qui rend conforme *La Poétique* à la théorie des formalistes russes où la conception habituelle de la *mimèsis* va être renversée : Aristote entendait dire *la sémiosis*³⁰⁶ et non *la mimèsis*, ce qui mène à conclure que *La Poétique* est l'art de la construction de l'illusion référentielle.

Dans cet ordre de pensée, nous attirons l'attention sur ce que chaque époque retraduit et réinterprète à sa manière le texte de fondement qu'est *La Poétique*. Ainsi donc, la théorie va-t-elle sauver *La Poétique* d'Aristote en faisant de la littérature une imitation de la nature et en présupposant que la langue peut copier le réel.

Un état qui ne sera possible qu'en prenant en compte, tout d'abord, la séparation de *la mimèsis* de la peinture, ensuite, le glissement de l'imitation à la représentation, du représenté au représentant, de la réalité à la convention, à l'illusion et au réalisme comme effet formel. Et c'est ainsi que se fait le passage de la nature « *eikos* »³⁰⁷ à la littérature, ou à la culture et à l'idéologie, la « *doxa* »³⁰⁸ comme référence de la *mimèsis*.

Il semble que cette question est très dense, et elle échappe à toute tentative restrictive. Pour mieux cerner ses bornes et ses contours, un recours à la critique du concept nous paraît urgent.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ *La Sémiosis* est entendue comme le rapport sémiotique liant le texte au contenu, le référent est exclu.

³⁰⁷ Ibid. p. 122.

³⁰⁸ Ibid.

2. a. Critique de la mimèsis :

Étant une notion liée à la représentation de la réalité, cette conception traditionnelle va être mise sous la loupe par des théoriciens littéraires qui sont, à leur tour, des critiques de l'idéologie. Qui dit critique de l'idéologie, dit une critique qui se donne comme culturelle. En effet, la *mimèsis* s'est liée dès l'essence à la réalité littéraire, en l'occurrence au réalisme. A son tour, le réalisme s'attache au roman et par transition à l'individualisme, à la bourgeoisie et au capitalisme.

De la Renaissance à la fin du XIXe siècle, le Réalisme s'est identifié à l'idéal de précision référentielle de la littérature. Dans son livre *Mimèsis*³⁰⁹, Auerbach esquissait l'histoire de la littérature occidentale à partir de sa visée qui est la représentation de la réalité. L'ambition de la littérature, pour lui, était de donner un compte rendu de l'expérience véritable des individus, des divisions et de leurs conflits. Il en aboutit à déduire que la crise de la *mimèsis* est une crise de l'humanisme littéraire, mais à la fin du XX^e siècle, George Lukacs analyse le réalisme en tant que montée de l'individualisme qui s'oppose à l'idéalisme, tout en se basant sur la théorie marxiste.

De ce fait, un parti antibourgeois, anticapitaliste adapte l'idéologie du refus des rapports de la littérature et de la réalité, et croit que la capacité du langage de représenter le réel est une illusion linguistique. Foucault, dans *les Mots et les Choses*, s'attaque au procédé de la « transparence » qui parcourt l'histoire du réalisme en la qualifiant de « la grande utopie »³¹⁰. Une déconstruction du concept de la *mimèsis* qui est présente aussi chez Derrida, et bien avant eux, Blanchot s'est basé sur l'utopie de l'adéquation du langage.

Les structuralistes et les poststructuralistes ont réfuté toute conception référentielle de la fiction littéraire, et le réalisme est donc analysé comme effet formel soumis à un code et à des règles. Chaque essayiste manœuvre à sa manière pour tenter de repenser le réalisme comme forme. Une précision qu'Antoine Compagnon éclaircit à ce propos :

³⁰⁹ Erich Auerbach, *Mimèsis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946), trad. Fr., Paris, Gallimard, 1968, réédition coll. «Tel ».

³¹⁰ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1966, p. 133.

« Il ne semble pas exagéré de dire qu'en vérité toute la narratologie dans *Littérature et Signification* (1967), et aussi, à rebours ou par l'absurde, dans, *Introduction à la littérature fantastique* (1970), Genette dans « *Discours du récit* » (1972), Hamon dans ses études de la description et du personnage. Barthes enfin, dont les quelques pages sur « l'effet de réel » (1968) poussent à sa limite ce type d'analyse »³¹¹

L'illusion référentielle est la formule compromise de tous ceux qui s'intéressent aux rapports de la littérature et de la réalité. Ce rejet de la réalité par rapport aux textes littéraires prend ses piliers dans *la République* de Platon où le réel devient un code. La référence renvoie donc, à « l'intertextualité » et sera substituée par ce dernier concept, et le but de la mimésis devient une illusion de discours vrai sur le monde réel.

«L'intertextualité », ce concept a été forgé par Julia Kristeva et soutenu par les formalistes français réduisant tout texte à une «mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte »³¹². De sa part, Bakhtine voit que cette conception de l'intertextualité désigne au sens large le dialogue entre les textes, c'est dire que les énoncés entretiennent des liens avec d'autres énoncés, d'où la notion du « dialogisme »³¹³.

Cette thèse, qui emprisonne l'œuvre littéraire dans un régime sous l'autorité des signes et des énoncés, nous conduit à dire que deux positions marquent ces rapports de la littérature avec la réalité. Pour la première, nous trouvons la tradition aristotélicienne, humaniste, classique, réaliste, naturaliste et même marxiste, où la littérature représente la réalité : tel était son objectif. Alors que pour la deuxième position, il est question de la tradition moderne et la théorie littéraire, où la représentation de la réalité ou la référence demeure une illusion.

³¹¹ Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie*, op. cit. p. 125.

³¹² Julia Kristeva, *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Ed, du Seuil, 1969, réédition coll. « Points », p. 146.

³¹³ Cette notion développée par Mikhail Bakhtine dans son œuvre *Problème de la poétique de Dostoïevski* en 1929. Elle est définie comme l'interaction résultante entre le discours du narrateur principal et des discours d'autres personnes, ou entre deux discours internes d'un personnage. C'est un procédé qui garantit à l'auteur la position neutre en cédant la place à une voix indépendante.

A travers cet inventaire qui recense les différents courants théoriques accusant ou défendant la représentation de la réalité dans la littérature, nous parvenons à comprendre que chaque mouvement essaie de réfuter celui qui le précède, et de mettre en doute ses arguments. Entre les partisans et les opposants, entre ceux qui sont pour la fonction mimétique et ceux qui sont pour la fonction anti-mimétique, une réflexion peut surgir pour revoir ces rapports de la réalité et de la littérature. Pouvons-nous vider le contenu de toute œuvre littéraire et nous limiter seulement à la forme ? Mettre l'accent sur la forme et négliger le fond ne risque pas de développer l'intérêt des études formelles ? A quel point l'étude formelle pourrait traduire la vision du monde dans toute œuvre littéraire ? N'existe-t-il pas une approche théorique qui prend en compte et la forme et le fond, du moment où, dans tout texte le fond ne peut être séparable de la forme ?

Autant de questions qui poussent à revoir cette critique de la *mimésis*, et une seconde critique s'impose pour mieux repenser les rapports de la littérature et du monde.

2. b. Critique de la critique de la *mimésis* :

Les deux propositions contradictoires présentées qui critiquent la référence suscitent plusieurs réactions. Ayant constaté dans ce refus de la référence en littérature une certaine fragilité, voire même une certaine incohérence, Antoine Compagnon critique la critique de l'illusion référentielle chez Roland Barthes, chez Riffaterre, ainsi que chez Blanchot en montrant que leur désir d'isoler la littérature et d'arriver à l'impuissance du langage se base sur une théorie inadéquate de la référence, allant même jusqu'à dire qu'elle est caricaturale.

L'auteur qui diabolise la théorie rappelle que Roland Barthes dans son ouvrage *S/Z* attaque la *mimésis* en justifiant que les instructions du roman, même le plus réaliste, ne peuvent pas être suivies, alors qu'il considère la littérature tel un mode d'emploi qu'il suffit de suivre. Mécaniquement parlant :

« *Barthes doit au préalable identifier le réel et 'l'opérable', immédiatement transposable, par exemple sur scène ou à l'écran.*

Autrement dit, il met d'abord la barre bien trop haut, demande trop, pour constater qu'à l'évidence ses exigences ne peuvent pas être satisfaites, que la littérature n'est pas à la hauteur »³¹⁴

D'après Antoine Compagnon, Barthes doit d'abord déterminer le réel de ce qui dispose des chances pour être le réel avec succès, ce disposé à être le réel est utilisé dans différents domaines tel que le théâtre ou le cinéma, il est valable dans tous les contextes. D'une autre manière, Barthes réclame nécessaire ce haut degré du réel qui s'avère, désormais, irréalisables dans la littérature. Ses exigences qui semblent être des signes déterminants du réel ne trouvent pas une réponse conforme à ce qui est attendu dans le domaine de la littérature.

Dans *un cœur simple* de Flaubert, Roland Barthes se base sur la description du baromètre, et aboutit à conclure qu'un objet insignifiant dénote le réel. Ce même objet aura la même fonction dans *A la recherche du temps perdu* de Marcel Proust. Cet outil, selon Barthes, est un détail inutile, une dénotation qui ne renvoie à rien d'autre qu'au réel, dans la mesure où l'illusion du réel se lit dans le sens connotatif puisqu'elle est supprimée du sens dénotatif. Plus encore, les détails ne font que signifier le réel comme il l'affirme Roland Barthes à travers quelques œuvres littéraires de Flaubert et de Michelet en disant :

« le baromètre de Flaubert, la petite porte de Michelet ne disent finalement rien d'autre que ceci : nous sommes le réel ; c'est la catégorie du 'réel' (et non ses contenus contingents) qui est alors signifiée ; autrement dit, la carence même du signifié au profit du seul référent devient le signifiant même du réalisme : il se produit un 'effet de réel' »³¹⁵

Le baromètre agit comme un signe qui rappelle au lecteur le réalisme prétendue de l'œuvre, il ne dénote rien, mais il connote le réalisme tel qu'il est défini par Barthes en tant que « code de signification qui cherche à se faire passer pour

³¹⁴ Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie*, op. cit. p. 133.

³¹⁵ Roland Barthes, *Littérature et réalité*, Edition du Seuil, 1982, p :88-89

naturel »³¹⁶. Pour lui, le récit est émaillé par des éléments qui cachent le code et qui trompent le lecteur en cherchant à naturaliser le signe. Il est question de l'illusion référentielle où le référent n'a pas de réalité, mais il est composé par le langage.

A cette posture, réagit le professeur Christopher Prendergast, dans son ouvrage *The order of mimesis*³¹⁷ où il critique la critique barthésienne portée contre la *mimèsis*. Tout d'abord, Barthes renie le rapport référentiel du langage au monde, mais dans ce déni, il y a affirmation de la réalité et la référence à quelque chose qui existe. L'illusion même renvoie à la réalité de cette illusion, c'est à travers ce jeu que Prendergast a pu montrer combien est difficile d'éliminer la référence.

De surcroît, Christopher Prendergast n'hésite pas à souligner la dramatisation rhétorique à laquelle Barthes recourt en premier lieu par l'emploi des métaphores telles « collusion » du signe et du référent, « expulsion » du signifié ; ensuite par l'utilisation de la personnification comme « nous sommes le réel ».

Ainsi, pour souligner que le roman n'est pas réaliste et que la référence est illusionniste, Barthes suppose qu'il pourrait avoir un passage direct du signifiant au référent sans avoir recours à la signification. En un terme, il y a une certaine « hallucination » de l'objet. Face à un roman réaliste, Barthes informe le lecteur qu'il est devant « l'effet du réel » ou « l'illusion référentielle », ou encore devant une « hallucination » qui marque l'inauthenticité du roman, et que les détails cacheraient.

Barthes voulait nous reconduire à un accès au symbolisme pour nier que la littérature, ou même le langage aient un rapport à la réalité. Une critique qui paraît exagérée aux yeux d'Antoine Compagnon qui s'appuie sur l'idée que :

« Barthes se borne à une théorie très simplifiée et excessive de la référence afin d'en montrer l'échec, mais il est trop facile de prendre prétexte du fait que, nous ne les fantasmons pas, nous ne les hallucinons

³¹⁶ Antoine Compagnon, *LE Démon de la théorie*, Op, cit, p : 136

³¹⁷ Christopher Prendergast, *The order of mimesis: Balzac, Stendhal, Nerval, Flaubert*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

pas, pour dénier toute fonction référentielle au langage, et toute réalité des objets de perception hors du système sémiotique qui les produit »³¹⁸

Si pour Barthes, tout le langage échappe à la référence, l'illusion référentielle chez Riffaterre, en revanche, interrogera l'usage poétique et la question de la signification en poésie. En somme, pour maintenir la référence dans le langage, la théorie de référence est jugée, elle-même, chez Riffaterre, d'état pré-saussurienne, démodée, transformant le langage en système, où chaque mot, dans le langage quotidien, est « *collé sur son contenu comme une étiquette, sur un bocal, formant chacun une unité sémantique distincte. Mais en littérature, l'unité de signification, c'est le texte lui-même* »³¹⁹.

La différence est établie entre signification et *signifiance*³²⁰ pour bien illustrer cette illusion référentielle. La déduction de Riffaterre qui dit que « *La référence n'est jamais pertinente à la signifiance poétique* »³²¹, voit la question d'un œil dogmatique et circulaire, puisque *la signifiance poétique* est définie par son antagonisme avec la référentialité. Un raisonnement qui conduit Riffaterre à prétendre que s'il y a référence externe, ce ne sera pas au réel mais à d'autres textes puisque « *le texte poétique est autosuffisant* »³²².

Pour conclure, nous pouvons dire que la théorie littéraire a exposé multiples preuves d'appui d'un bon nombre de théoriciens pour mettre en cause *la mimèsis*. Elle a même réussi à montrer son indépendance à la réalité, au référent et au monde, allant jusqu'à la considérer comme pure illusion, tout en justifiant cette idée par l'utilisation des différents points de vue dans les incipits des romans réalistes.

Le parcours théorique et historique de *la mimèsis* est très riche et aussi dense que nous ne pouvons pas le circonscrire aux apports de quelques poéticiens ou critiques. Le traiter, en revanche, d'une manière exhaustive nous paraît un travail

³¹⁸ Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie*, op.cit. p. 139.

³¹⁹ Michel Riffaterre, *Littérature et réalité*, op . cit. p. 94.

³²⁰ Riffaterre appelle « *signifiance* », ce nouveau sens produit par la force du lecteur à chercher le sens à l'intérieur du nouveau cadre donné par le texte qui, tout en essayant d'interpréter la référentialité aboutit au non- sens.

³²¹ Ibid. p. 118.

³²² Ibid.

qui mérite plus qu'un sous-chapitre. Il est vrai que l'itinéraire historico-théorique surabondant de la *mimèsis* donne à voir que *La Poétique* peut être lue différemment du moment que chaque courant l'interprète à sa manière et que chaque lecture révèle des secrets. Or, ce qui nous intéresse c'est bien cet apprentissage que *La mimèsis* constitue et que nous reconnaissons à Aristote et à Paul Ricœur qui compte à son actif la remise en valeur de *La Poétique*.

Force est d'affirmer que la réévaluation de ce concept clé qui interroge la référence à la réalité dans la littérature se doit aussi au critique littéraire Northrop Frye qui a souligné, à son tour, le lien de *la mimèsis* à la connaissance. Nous allons citer brièvement sa tentative pour élaborer sa vision dans ce champ théorico-littéraire.

Dans son essai intitulé *Anatomie de la critique*³²³, Northrop Frye fait appel à trois concepts fruits de sa lecture de *La Poétique*. D'abord, il insiste sur la notion de *muthos* qui est l'intrigue ou l'histoire, puis sur le *dianoia* qui est le thème ou la pensée, et enfin sur *l'anagnôrisis* qui se traduit par la reconnaissance. Rappelons que *le muthos* est défini par Aristote comme « *l'agencement des faits en système* », et qui veut dire la composition des événements en une intrigue temporelle d'une manière linéaire.

L'apport de Frye, réside, dans le fait, d'orienter sa lecture vers l'anthropologie. C'est ainsi que le dit-critique déduit que l'objectif final de *la mimèsis* est d'instaurer des liens et des rapports de clarté entre les faits qui rendent leur compréhension aisée, et par conséquent celle des actes humains. De surcroît, le critique canadien passe de l'expérience temporelle des faits au thème ou encore au sens. Tout en donnant la priorité à la sémantique et à la symbolique, Northrop Frye fait comprendre *La dianoia*, en tant qu'interprétation proposée au lecteur.

Si pour Aristote, *l'anagnôrisis* est ce passage de l'ignorance à la connaissance, le concept changera, par extension, de niveau et signifiera une reconnaissance liée à sa réception par le lecteur, c'est dire que Frye soutient l'idée que *la mimèsis* produit un effet dans le monde. Autrement dit, auprès de la reconnaissance du héros de

³²³ Northrop Frye, *Anatomie de la critique*, Traduit en français par Guy Durand, Ed. NRF, Paris, 1969.

l'intrigue, intervient la reconnaissance du lecteur au moment où le rapport du début et la fin devient vérité générale. Bref, l'apport de Frye au niveau de la réinterprétation de *La Poétique* est ce déplacement de la connaissance du dedans au dehors de la fiction.

Dans le même ordre de ces idées, Paul Ricoeur insiste sur le lien étroit de *la mimèsis* avec le monde et son inscription dans le temps en l'identifiant au *muthos* traduit par *mise en intrigue*, ou encore par *agencement des faits*. Des opérations qui sont, selon Ricoeur, indissociablement liées à l'expérience temporelle marquant ainsi son aspect linéaire, mais aussi son lien logique avec la succession des événements.

Loin d'être seulement « *une coupure qui ouvre l'espace de la fiction* »³²⁴, *la mimèsis* est cette liaison avec le monde qui s'inscrit dans un processus d'amont et d'aval, d'autre part, cette référence au réel et d'autre part, cette visée du lecteur. C'est effectivement, ce lien qui transpose métaphoriquement l'éthique à la poétique de l'action, tout en considérant l'effet de cette action sur un récepteur. Coupure ou activité créatrice, *la mimèsis* s'insère entre une précompréhension du monde, *mimèsis I*, et la réception de l'œuvre, *mimèsis III*. L'apprentissage est construit dans l'œuvre, et le récit, pour Ricoeur, est la façon de vivre le monde et même plus, la façon de construire un monde intelligible sous forme d'une connaissance liée au temps. C'est dire que le récit est le chemin vers le monde, il est aussi le moyen d'accès au référent.

Nous aboutissons donc, à ce que *la mimèsis* est une activité cognitive, c'est aussi une mise en forme de l'expérience temporelle, elle configure et produit ce qu'elle représente pour qu'enfin avoir comme résultat la reconnaissance.

Effectivement, c'est cette valeur cognitive qui démontre la réhabilitation de *la mimèsis* contre le déni sceptique par lequel elle est accueillie par la théorie littéraire, même si la critique peut mettre l'index à l'œil de cette revalorisation en reprochant son rapport avec des valeurs existentielles et éthiques. En somme, *la mimèsis* est loin d'être une pure copie, elle construit une façon spécifique de la connaissance du

³²⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit, tome I*, op. cit. p. 60.

monde humain, que ce soit du côté de l'approche anthropologique de Frye, ou de celle éthique de Ricœur.

Pour conclure, il est utile de rappeler que nous avons réservé tout ce dernier chapitre de cette partie à des données purement théoriques. Tout en partant de ce qui est général pour arriver à ce qui est particulier, nous avons essayé de montrer que le texte littéraire pris en tant que représentation de la réalité a une dimension cognitive. Cet examen des rapports de la connaissance a débuté dès la première partie, moment où nous avons concentré l'attention sur le roman historique, notamment le rapport de la littérature avec l'historiographie pour affranchir le corpus littéraire que nous avons choisi étudier. Notre réflexion suit un itinéraire circulaire qui répond peut être à la circularité de la représentation elle-même.

LA TROISIEME PARTIE :

DE SOI A L'AUTRE : QUELLE

COMPREHENSION ?

Rappelons que la partie précédente a constitué le moment médian de notre analyse, nous avons essayé de traiter la véracité des faits dans le corpus avec toute la dimension existentielle et temporelle. Les concepts théoriques qui trouveront leur champ d'application dans le corpus soumis à l'étude ne sont pas mis à l'écart, bien au contraire, ils sont évoqués dans l'intention de situer l'analyse dans son cadre théorique. Comme nous nous sommes étalés sur la question de la représentation, la référence et la réalité, le récit, lui-même, en tant qu'outil opératoire dans le processus historiographique ou encore romanesque mérite un arrêt.

Le récit est le moyen qui va nous permettre de démontrer, du point de vue ontologique que l'Être ne peut fonder son identité indépendamment de ce matériau théorique. C'est effectivement le concept initiateur de notre premier chapitre de la troisième partie. Nous aurons à nous appuyer sur les outils herméneutiques notamment avec le statut problématique du sens qui distingue, linguistiquement parlant, entre la dénotation et la connotation pour aboutir à une compréhension des textes dont le sens est jugé obvie.

Il est apparent que les deux auteurs prennent la charge de reconstruire la réalité historique à travers des signes et des symboles qui traversent les deux fictions, et qui ont certainement un sens. Le lecteur interprète les deux textes qui traduisent la vision inhérente à chaque auteur tout en l'exprimant en valeur éthique.

Le cercle de l'interprétation nous renvoie en aval à l'appropriation du monde de *La Confrérie des éveillés* et celui du *Livre de saphir* par un lecteur qui en fait un monde qu'il peut habiter. Une conclusion ricoeurienne qui puise son essence, d'une part, de la conception de Gadamer qui définit la compréhension comme forme d'application et, d'autre part, des théories de la réception qui trouvent dans la lecture l'achèvement du sens de l'œuvre.

C'est en définitive la tâche de l'herméneutique, comme le précise Ricoeur, de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre se donne par un auteur à un lecteur qui la reçoit et change son agir. Étant convaincu que « *cette activité narrative répondant au caractère temporel de notre existence incarne une*

nécessité transculturelle »³²⁵, Paul Ricoeur évoque l'idée forte du contact de plusieurs cultures donnant corps ainsi à la naissance de l'identité culturelle plurielle, débouchant par ce fait sur une herméneutique ontologique.

C'est tout en partant de l'idée qui dit que cette herméneutique se fonde sur la compréhension des récits que le lecteur s'est appropriée, qu'une identité narrative voit le jour. Cette identité est le résultat d'intersection entre le récit historique et le récit fictif, nous tenterons dans cette troisième partie de mettre l'accent sur ces deux lignes d'interrogation qui parcourent le corpus : la question de l'identité et celle de l'éthique, le soi et l'action.

Ainsi, notre analyse dans cette troisième partie constitue le champ pratique de nos hypothèses de lecture où le théorique de l'arc de sens embrasse celui pratique du personnage et du lecteur. Nous essayerons de montrer comment cette lecture culmine à une interprétation de soi dans cette troisième partie qui combine la phase de l'explication et la phase finale de l'arc interprétatif entendue comme une seconde compréhension. Notre propos est de comprendre comment le passage de la compréhension de soi à la compréhension de l'autre s'effectue dans les deux œuvres à l'étude.

Dans cet ordre d'idées, dans le premier chapitre, nous allons faire appel aux matériaux herméneutiques nécessaires qui aident à comprendre notre visée dans cette recherche, notamment les concepts du récit et de la théorie de l'arc de l'interprétation. Des outils opératoires qui aident à expliquer et à comprendre le monde représenté dans les deux textes.

Tout en se basant sur les travaux de Paul Ricoeur, nous essayerons de comparer la narrativisation de l'expérience humaine en mettant face à face la conception du temps de Saint Augustin et la conception de l'intrigue d'Aristote, comme nous tenterons d'établir le même parallèle pour les théories de l'arc de l'interprétation, de la conscience historique et de la narrativité.

³²⁵ Jean Grondin, *Paul Ricoeur*, op. cit. p. 103.

A travers une analyse structurale des signes communs des deux textes puisant leur essence de deux mythes déclencheurs de l'action dans les romans, nous interrogeons le statut du mythe et ses enjeux. Des symboles porteurs de sens caché inscrivent les personnages et le lecteur dans l'aventure de la quête du sens latent des deux textes, et par conséquent, dans la tentative de se comprendre.

L'herméneutique de soi de Paul Ricoeur nous sera utile dans le deuxième chapitre de cette troisième partie, nous aurons besoins des définitions des conceptions du soi et de l'éthique puisque ces deux thématiques trouvent leur représentation dans les deux textes à travers l'agir de leurs personnages. L'objectif de ce deuxième chapitre qui agence entre les concepts théoriques dans son premier axe et leur application dans les deux textes, objet de notre étude, dans le deuxième axe, est d'étudier le soi du personnage et celui de son homologue le lecteur. La tâche du lecteur ne paraît guère facile puisqu'il est tenu à montrer, dans quelle mesure, il s'incorpore au personnage et construit son identité. Comment le lecteur parvient-il à une compréhension de soi dans *Le Lire de saphir* et *La Confrérie des éveillés* ? Quel est le type d'identité interrogée dans les dits-romans ? Quels sont les fondements de cette identité ? Dans quelle mesure cette identité reste elle-même et à quel point change-t-elle ?

Notre dessein dans cette troisième partie est d'apporter quelques éléments de réponse à toutes ces questions qui traversent les deux textes à l'étude.

CHAPITRE I :

DE LA FICTION A EFFET REEL

A LA COMPREHENSION DE SOI

Le corpus à l'étude désigne une connaissance propre à l'homme, plus encore, il nous montre la manière dont l'homme construit le monde et l'habite aussi. L'historique même de la pratique littéraire nous a souvent appris que l'être humain forge son identité à travers les représentations fictionnelles qu'il construit à propos du monde et de lui-même.

Le philologue allemand Erich Auerbach signale, à cet égard, que le monde ne se laisse connaître que dans une histoire des histoires que l'humanité a élaborée à propos de lui en annonçant que : « *La juste compréhension de l'objet doit résulter de sa représentation même* »³²⁶. De son côté, Roland Barthes affirme que :

*« Le récit est présent dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les sociétés ; le récit commence avec l'histoire même de l'humanité ; il n'y a jamais eu nulle part aucun peuple sans récit ; toutes les classes, tous les groupes humains ont leurs récits, et souvent ces récits sont goûtés en commun par des hommes de culture différente, voire opposée »*³²⁷

Dans son large sens, le récit est cet acte de parole ou d'écriture qui opère une configuration du temps que ce soit un roman, une pièce de théâtre, un poème, un

³²⁶Erich, Auerbach, *Mimèsis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris, Gallimard, 1968, p. 482.

³²⁷ Roland Barthes, Wolfgang Kayser, Wayne C. Booth, Philippe Hamon, *Poétique du récit*, Éditions du Seuil, 1977, p. 7.

film, une histoire, ou encore une conversation. C'est un acte de narrativisation de l'expérience temporelle vive, c'est la forme la plus convenable pour représenter la réalité humaine.

Nombreux sont ceux qui ont essayé de définir le récit, et nombreuses aussi les écoles théoriques qui ont analysé le récit. Chacun définit le récit à sa manière, et les approches ne cessent de se multiplier, ce qui en résulte l'absence d'une synthèse déterminante. Les chantres des différentes disciplines ont multiplié leurs recherches à cette structure emblématique. Citons à titre d'exemple, la narratologie avec Vladimir Propp, Gérard Genette, et Tzveten Todorov, l'Histoire au nom de Michel de Certeau, la linguistique avec Van Dijk et Jean Michel Adam, l'anthropologie avec Roger Bastide et en tête de l'ethnologie Claude Lévi-Strauss, la sémiologie avec Roland Barthes, la sémiotique au nom d'Umberto Eco, et en tête de la philosophie herméneutique Walter Benjamin, Georges Hans Gadamer et Paul Ricœur.

Notre analyse suit un cheminement inspiré des travaux de l'herméneute français qui conçoit le récit dans son cadre herméneutique réfléchissant ainsi le récit dans son rapport avec l'être humain. C'est à ses travaux qu'on voit le récit indissociablement lié à la *mimèsis* du moment où les deux constituent un acte de synthèse de l'hétérogène, ce qui permet de donner un sens à cet événement insaisissable qu'est l'appréhension du temps.

Bien que Paul Ricœur soit un des philosophes qui ont consacré une immense trilogie à la question du récit, mais il n'est pas le seul. Comme nous venons de souligner le récit a constitué un centre d'intérêt de plusieurs théoriciens, anthropologues, critiques littéraires, et intéressés de la structure particulière de cet outil opératoire. Pour circonscrire notre étude, nous allons, dans un premier temps, confronter quelques critères de Gérard Genette à ceux de Paul Ricœur, c'est dire quelques principes de base de la rhétorique et la narratologie à ceux de la philosophie herméneutique.

Mais, avant de traiter notre premier axe de ce premier chapitre, nous voulons bien signaler que même du côté de la linguistique, le philosophe Jérôme Bruner, dans un article publié dans *Le Français Aujourd'hui*³²⁸ par Claude Le

³²⁸Claude Le Manchec, *Le Français Aujourd'hui* 2003 /4 (143) p. 123-127.

Manchec définit le récit en tant qu'« *un constituant à part entière de l'expérience humaine, en même temps qu'un moyen puissant de donner sens au monde, à la fois socialement et psychologiquement* »³²⁹ .

Quoiqu'ils s'éloignent par l'appartenance disciplinaire, les principes déterminants du récit selon ce linguiste américain se rapprochent par le sens à ceux de Paul Ricœur. Selon ses analyses, le récit est une structure où le temps fait sens, et qui n'est pas lié seulement à celui de l'horloge mais aussi aux actions humaines. Plus encore, il affirme que derrière un récit, il y a toujours un mode spécifique d'analyse de la réalité. De surcroît, Jérôme Bruner met en relation le sentiment d'appartenir à un passé pour construire un récit où l'être humain explique comment il a dévié par rapport à ce qui est attendu de lui, tout en conservant les liens avec les normes en vigueur.

Ce psychologue dégage sous le signe de sa réflexion basée sur la psychologie culturelle les grandes fonctions sociales du récit et ses principales fonctions psychologiques. Pour les fonctions sociales : premièrement, le récit est un mode d'explication du désordre ; deuxièmement, il est un instrument de persuasion. Quant aux fonctions psychologiques, le récit assure la fonction de la maîtrise du temps, comme celle du développement du langage, et enfin celle de la compréhension de soi par le truchement de personnages emblématiques.

C'est effectivement ce que nous tenterons de démontrer à travers ce premier chapitre, c'est le pouvoir de la narration de donner un sens à l'humanité, le pouvoir de donner à penser et à réfléchir la condition existentielle, et à ouvrir par le fait même la voie vers une compréhension de l'être. C'est dans le cadre de la réflexion de Paul Ricœur que nous avons trouvé quelques éléments de réponse pour l'interprétation des deux textes constituant notre corpus à l'étude.

A travers les lignes de *La Confrérie des éveillés* et de *Le Livre de saphir*, c'est toute l'humanité qui se présente, s'analyse et s'interroge par le biais des civilisations méditerranéennes tantôt en paix tantôt en guerre. C'est tout un univers soumis à la force de l'épée et de l'encre et qui se voit malgré tout disparaître,

³²⁹ Ibid.

laissant un héritage culturel témoin des progrès qu'ont connu les sciences humaines et pures malgré l'effondrement des empires d'alors. C'est aussi l'Homme dans toutes ses références que les deux œuvres présentent au fil de leurs pages, avec l'éventail des personnages qu'elles font croiser, opposer et unir. En somme, ces deux œuvres représentent un monde qui constitue le monde de nos sociétés aujourd'hui.

1. Le récit : outil opératoire

Le mot récit peut paraître comme un mot simple, sans aucun mystère, du moment où nous avons l'habitude de l'utiliser sans prêter attention à sa complexité terminologique. Or, la simple conception de se rapporter à la relation d'un fait ou d'une suite de faits va s'élargir et va connaître des explications plus précises.

En effet, récit est un vocable polysémique qui nous oblige à revenir sur ses multiples acceptions qui dépassent la distinction habituelle du fait de désigner la relation d'un fait ou d'une suite de faits. Distinguant ainsi entre trois niveaux, dans un premier temps, récit peut désigner « *une suite d'événements réels ou fictifs, qui forment la matière d'un discours oral ou écrit* »³³⁰, la structure qui rappelle les récits des journaux, ou encore ceux de *Mille et une nuits*.

La deuxième distinction de récit désigne « *l'acte par lequel on raconte quelque chose, le fait de narrer* »³³¹ Ainsi parlerons-nous du récit des témoins à propos d'un accident. Comme nous rappelons le récit d'Ulysse de ses propres exploits dans *l'Odyssée*. La dernière distinction désigne le récit en tant qu' « *énoncé narratif qui peut être soit un texte complet et autonome, [...] soit un segment de texte dans une œuvre ne ressortissant pas au genre narratif* »³³².

Même si le récit renvoie à sa dénomination d'énoncé narratif, sa sémantique demeure dans un embarras au niveau de l'extension du concept même. La difficulté réside dans le fait que le concept de récit s'applique à un genre et au type d'énoncé

³³⁰ Louis Baladier, *LE RECIT, PANORAMA ET REPERES*, Editions STH, Collection « Les GRANDS RYTHMES De La LITTERATURE Et De La PENSEE », 1991, p. 13.

³³¹ Ibid, p. 13.

³³² Ibid.

qui caractérise ce genre. Plus encore, la difficulté s'aggrave lorsque le récit en tant qu'énoncé se subdivise en genre, roman, théâtre, poésie ou en sous-genre, le conte, la nouvelle, la légende, l'épopée, le roman d'aventure, le roman policier, le roman historique (la liste est longue et ces cas sont à titre d'exemple), et il arrive qu'une de ces subdivisions s'appelle récit.

Cette plurivalence du concept s'appliquant tantôt au genre théorique, tantôt à la technique d'écriture (plus encore lorsque le concept s'applique à la forme d'écriture comme le genre historique, le cas de notre corpus à l'étude) montre que le récit peut prendre plusieurs formes comme il peut produire plusieurs effets. Du problème de l'extension de cette notion de récit au problème de sa compréhension, nous pouvons rejoindre l'idée de Louis BALADIER disant que :

« Le récit se définit par deux principes :le principe de succession et le principe de transformation. Un texte ou un énoncé est un récit lorsqu'il relate une suite de faits et d'actes qui ont entre eux des rapports chronologiques et logiques (temporalité et causalité) et que cette suite exprime la transformation d'un état initial en un état final à travers une série de changements »³³³

Ces quelques définitions liminaires ont pour objectif de montrer combien nous utiliserons les concepts sans prendre en conscience leurs spécificités dans la science mère qu'est la littérature. Il est vrai que le concept de récit est très usuel et pourra se confondre, dans le langage courant, avec plusieurs termes tels la narration, l'histoire, ou encore la fiction ; mais, la narratologie, en tant que discipline spécialisée en la matière, a pu distinguer entre toutes ces notions.

C'est ainsi que le théoricien Gérard Genette a clarifié ces notions. Par histoire, il entendait la succession des événements qui sera traduite par le récit, alors que le récit, qu'il soit discours oral ou écrit constitue le moyen qui assume le lien entre les événements ; quant à la narration, elle est définie comme l'acte de narrer.

De surplus, Gérard Genette a synthétisé les recherches antérieures que ce soit celles des formalistes russes pour qui « le récit ne peut être décrit qu'à travers le

³³³ Ibid. p. 20.

schéma des rôles et à travers la succession des fonctions narratives »³³⁴, ou celles des structuralistes qui voient dans le récit la vaste expansion d'une phrase, et donc comme la phrase :

*« Le récit doit pouvoir se décrire comme une construction (une structure) dont les unités constitutives (ou narrèmes) entretiennent des relations distributionnelles (situées sur l'axe syntagmatiques, celui du fil de l'histoire, de la ligne successive du récit) et des relations intégratives (c'est-à-dire des rapports paradigmatiques, indépendants du déroulement narratif) »*³³⁵

La synthèse de Genette est portée aussi sur les recherches des sémiologues ; ainsi, Tzvetan Todorov associe sens et interprétation, et c'est dans son article intitulé « *Les catégories du récit littéraire* » paru dans la revue *communications* en 1966 qu'il précise que le récit littéraire est :

*« En même temps une histoire et un discours, l'évocation d'une certaine réalité – événement, personnages, objets (l'histoire)-, la mise dans un certain ordre de cette évocation (le discours) »*³³⁶

Ici Todorov élargit la définition du récit en l'associant à la mimésis comme forme de réalité, qu'elle soit traduite par les faits, les personnages ou d'autres formes de la vie dont fait partie l'Histoire. Ce qui est conforme à notre problématique de base.

A partir de la mise au point de ces multiples recherches narratologiques, Gérard Genette, dans *Figures III*³³⁷ et dans *Nouveau discours du récit*³³⁸, a pu forger de nouvelles catégories en se basant d'abord sur le temps, puis sur le mode, et finalement sur la voix.

Sous la catégorie du temps, le narratologue a étudié trois types de rapports. Premièrement, l'ordre narratif, c'est-à-dire les rapports entre la succession

³³⁴Ibid. p. 27.

³³⁵ Ibid, p: 29.

³³⁶Tzvetan Todorov, *Les catégories du récit littéraire*, revue *Communications*, 1966, cité par Louis Baladier, *LE RECIT, PANORAMA ET REPERES*, op. cit. p. 31.

³³⁷Gérard Genette, *Figures III*, Editions Le Seuil, Paris, 1972.

³³⁸ Gérard Genette, *Nouveau discours du récit*, Editions Le Seuil, 1983.

chronologique des événements de l'histoire et leur disposition dans le récit. Genette nomme les coïncidences temporelles entre l'histoire et le récit, ou l'anticipation, « *prolepse*³³⁹ » par contre le retour en arrière est appelé « *analepse*³⁴⁰ », et pour les éléments temporellement hétérogènes, ils sont nommés « *les syllepses* ». Deuxièmement, la durée narrative qui concerne les rapports de la durée des événements de la diègèse et la longueur des segments narratives qui les racontent, Genette nomme le déséquilibre entre les deux durées, « *anisochronies* », et définit les principaux mouvements narratifs en fonction soit de l'ellipse, soit de la pause narrative.

Finalement, la fréquence narrative embrassant en toute extension les rapports entre les événements de l'histoire et la capacité du récit à les répéter ou les styliser ; *les dystaxies* sont les expansions que le récit peut imposer à l'histoire, elles donnent naissance à quatre figures : le récit singulatif, le récit répétitif, le récit itératif et enfin le récit fréquentatif.

Genette a étudié la régulation de l'histoire par le récit qui peut la raconter selon tel ou tel point de vue (la focalisation). Le récit qui dissimule une information que le mode choisi devrait livrer est appelé « *la paralipse* », tandis que « *la paralepse* » est la façon par laquelle le récit donne plus d'information que le mode narratif choisi ne permettrait. De là, nous pouvons parler de trois modes de récit, des récits à système modal (un mode dominant), d'autres à système polymodal (changement fréquent de mode), et enfin des récits à système amodal (où aucun mode ne prévaut).

Sous la catégorie de la voix, notre narratologue aborde la question de la narration dans le récit sous les espèces de l'instance narrative et de la situation d'énonciation. En ce qui concerne l'instance narrative, Louis Baladier résume la pensée de Gérard Genette en soulignant qu' :

« elle est déterminée par le statut du narrateur : absent de l'histoire (hétérodiégétique), présent dans l'histoire (homodiégétique) et le niveau

³³⁹Selon Louis Baladier dans son œuvre *Le Récit, panorama et repères*, op. cit. p. 33, Gérard Genette entend par la prolepse le fait d'anticiper des événements qui se dérouleront après la fin de l'histoire principale.

³⁴⁰Ce concept de Gérard Genette s'utilise quand le narrateur raconte un événement survenu avant le moment présent de l'histoire principale, cité par Louis Baladier, *Le Récit, panorama et repères*. Ibid.

narratif : le récit d'une histoire est un acte extradiégétique (puisque l'acte est l'extérieur à l'histoire), le récit d'une histoire à l'intérieur de la première histoire est, lui, intradiégétique et les constituants de ce second récit qui forme une nouvelle histoire insérée dans la première mais différente sont dits métadiégétiques »³⁴¹

Dans cette perspective, le narrateur peut pratiquer quatre fonctions, plus celle de dire l'histoire. Ces fonctions sont : la fonction de régie qui « consiste à donner des indications sur l'organisation du récit (rappel, annonce...) »³⁴², la fonction phatique et conative « s'assurer que la communication se fait bien, par des explications par exemple, et agir sur le lecteur potentiel pour le persuader ou l'émouvoir »³⁴³, la fonction testimoniale « pour marquer ses rapports avec son texte »³⁴⁴, et la fonction idéologique « pour faire passer des idées sous couvert de son histoire »³⁴⁵

Pour la situation d'énonciation, Genette a distingué entre l'énonciation ultérieure où les faits sont racontés après qu'ils sont censés être produits, l'énonciation antérieure comme le récit prophétique, l'énonciation simultanée où le récit se fait à mesure que l'action se déroule, le cas du reportage en direct, l'énonciation intercalée où le récit prend place entre les moments de l'action comme dans le récit par lettres.

Bien entendu, la narratologie comme discipline a conçu une série de concepts opératoires que nous venons de présenter. Ce recours à ces données narratologiques a pour raison de démontrer à quel point le récit constitue le centre de l'analyse narrative, et par conséquent le centre d'intérêt d'un bon nombre des théoriciens des sciences de langage et de nombreux critiques littéraires. Plus encore, nous discernons mieux de quel outil conceptuel s'agit-il, d'ailleurs même l'articulation de plusieurs approches nous paraît indispensable pour saisir sa dimension plurielle.

³⁴¹ Ibid. p. 34.

³⁴² Ibid.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid.

En effet, depuis la nuit de la théorie littéraire, le récit bénéficie d'un intérêt particulier au niveau de différents horizons, que ce soit sur le plan de la sémiotique, de l'ethnologie, ou encore de l'historiographie. Le récit est digne de l'attention de tous les praticiens littéraires aussi bien que des théologiens, c'est à l'insu de leurs études que se posent actuellement des questions majeures tels : la relation de la fiction avec l'histoire, l'historicité du récit, la théologie narrative.

Le récit est pris dans cet angle comme étant un enjeu philosophique et anthropologique. C'est dans cet ordre des idées que Jean Greisch, dans son article « *Raconter selon Paul Ricoeur* » paru dans la revue de *Transversalité* suggère penser le récit comme étant un triple pari. D'abord un pari linguistique, du moment où avec le récit « *nous franchissons le pas d'une linguistique de l'énonciation vers une linguistique textuelle* »³⁴⁶. C'est dire que si la narration est envisagée comme opération linguistique, qu'elle soit prise dans ses expressions littéraires ou non-littéraires, elle supposera de la part du locuteur la capacité d'enchaîner une suite d'énoncés d'une manière raisonnable.

Suivant cette logique, Jean Greisch entend par « texte » toute « *succession signifiante de signes linguistiques entre deux ruptures manifestes de communication* »³⁴⁷. Cette définition strictement linguistique de la notion de texte est valable pour n'importe quel récit qu'il soit oral ou écrit spontanément produit ou élaboré selon les règles d'un texte littéraire. Une définition qui nous envoie certainement à se rappeler la large signification que donne Gérard Genette au récit avec les trois critères, en tant qu'énoncé oral, en tant que succession des événements, et enfin en tant qu'acte fondamental de l'existence humaine.

Dans cette optique, le récit qui se nourrit de deux rapports ayant un lien étroit avec l'histoire qu'il raconte, et avec la narration qui le dit, semble être encadré par deux cadres, celui de l'histoire, et celui de la narration. Une articulation qui sera

³⁴⁶ Jean Greisch, «Raconter » selon Paul Ricoeur, *Transversalité* : revue de l'institut catholique de Paris, p. 21.

³⁴⁷ Harald WEINRICH, *L e Temps*, Ed. du Seuil, Paris, p. 13.

traduite sous la plume de Gérard Genette à juste titre : « *Histoire et narration n'existent [...] que par le truchement du récit* »³⁴⁸

Le second pari, quant à lui, est appréhendé aux yeux du philosophe Paul Ricœur dans la complémentarité entre deux approches : la rationalité narratologique et « l'intelligence narrative »³⁴⁹, la première essaie d'analyser les contraintes sémiotiques de la narrativité, et la deuxième « permet de suivre le fil de l'intrigue d'une histoire »³⁵⁰. Ces contraintes sémiotiques de la narrativité vont se dissoudre au troisième pari philosophique qui voit que le récit procure une certaine liberté de jeux avec le temps, et suppose que « si le récit a le pouvoir de faire exister une 'expérience temporelle fictive', loin de nous écarter de l'expérience temporelle effective, il permet de comprendre celle-ci mieux et autrement, plus profondément »³⁵¹.

Selon Jean Greisch, le débat fondamental entre Paul Ricœur et Gérard Genette portant sur la détermination des enjeux de l'expérience temporelle. Pour le premier, le temps « littéraire » et « fictif » offrent des possibilités pour mieux comprendre l'expérience temporelle. Cette possibilité est traduite chez Gérard Genette par le volet des « jeux narratifs avec le temps » qui :

*« manifestent par l'intensité de leurs effets l'importance de la limite qu'ils s'ingénient à franchir au mépris de la vraisemblance, et qui est précisément la narration (ou la représentation) elle-même ; frontière mouvante mais sacrée entre deux mondes : celui où l'on raconte, celui que l'on raconte »*³⁵²

Ce qui revient à dire que les faits comme expérience temporelle passée sont déterminés par le temps dans lequel on raconte, à savoir le présent. Comme nous l'avons déjà précisé, dans la première partie, l'approche de Paul Ricœur se base fondamentalement sur la théorie de la triple mimésis. Tout en suggérant de caractériser cette théorie au moyen de plusieurs figures géométriques ou encore

³⁴⁸ Gérard Genette, *Figures III*, Ed. du Seuil, Paris 1972, p.74.

³⁴⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit II*, op. cit. p. 49-92.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Jean Greish «Raconter» selon Paul Ricœur, *Transversalité* : revue de l'institut catholique de Paris, p. 24.

³⁵² Gérard Genette, *Figures III*, op. cit. p. 245.

des schèmes, Jean Griech prend comme hypothèse initiale la thèse du temps qui devient humain du moment qu'il soit articulé d'une façon narrative, et par conséquent toutes les intrigues inventées paraissent comme un outil pour reconfigurer l'expérience temporelle.

A partir de cette hypothèse, Jean Greisch fait observer que le problème nous met, d'emblée, en présence d'un cercle. D'une part, le récit s'avère indispensable pour donner un sens humain au temps, d'autre part, ce temps permet de comprendre la nature de récit. Cette réciprocité aboutit à la solution de la théorie de la triple mimésis qui est affirmée dans le troisième chapitre du *Temps et récit* de Paul Ricoeur entre la thèse que « *Le Temps devient humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative* »³⁵³ et la thèse que « *le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle* »³⁵⁴

Eu égard à ces citations données, le récit paraît comme un moyen opératoire pour traduire l'expérience humaine, nous pouvons même dire qu'il y a une corrélation entre l'acte de raconter et le temps humain. Dans ce sens, le temps humain qui nous rappelle la culture humaine ne peut être compréhensible sans l'acte de raconter. Et paradoxalement, le récit qui nous rapporte la culture de différentes sociétés ne peut être compris sans référence au temps humain.

Il est question ici de trois points cardinaux qui sont liés d'une manière irrévocable, à savoir, l'existence, le temps et le récit ; ce qui montre le caractère de ce lien d'enchaînement qui nous rappelle le cercle herméneutique de l'interprétation. En somme, l'être humain, l'existence humaine et la société humaine ont tous besoin du récit pour s'exprimer. La relation étroite entre ces points laisse voir le contact des différentes cultures et assure, de ce fait, l'aspect interculturel du récit. Parler donc du récit, c'est parler du temps et par conséquent parler aussi de l'être.

Évoquer le cercle herméneutique de l'interprétation, c'est évoquer une expression du monde théorique ricoeurien. Il est peut-être utile de rappeler que Paul Ricoeur a passé du cercle vicieux au cercle herméneutique porteur de sens et

³⁵³ Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 17.

³⁵⁴ Ibid.

de production. Dans le chapitre III de son œuvre *Temps et récit I*, Paul Ricœur s'efforce de démontrer que le cercle entre récit et temps n'est pas un cercle vicieux, mais bien au contraire, il s'agit d'un cercle vertueux dont les deux volets se renforcent mutuellement.

Cette réciprocité entre narrativité et temporalité nécessite pour Ricœur deux introductions historiques indépendantes l'une de l'autre. La première introduction parlant du temps est celle de Saint Augustin au livre XI des *Confessions*, la seconde parlant du récit est celle d'Aristote dans *La Poétique*. Entre la recherche à méditer les énigmes de la temporalité et la recherche à comprendre la tragédie grecque, Paul Ricœur confronte *Les Confessions* à *La Poétique*.

Pour traduire ce rapport établi entre Saint Augustin et Aristote par Paul Ricœur, nous avons pensé utile synthétiser les deux analyses dans le tableau suivant :

<i>Les Confessions</i>	<i>La Poétique</i>
Analyse augustinienne	Analyse aristotélicienne
La théorie du temps	La théorie de l'intrigue
La discordance ne cesse pas de démentir le vœu de la concordance.	Prépondérance de la concordance sur la discordance dans la configuration de l'intrigue.
Le couple <i>intensio/distensio animi</i> qui traduit l'écartèlement de la conscience temporelle humaine.	Le couple <i>mimèsis- mythos</i> de la « Cellule mélodique » qui traduit l'agencement des faits par la mise en intrigue.
Prédominance de la perplexité engendrée par les paradoxes du temps. →L'expérience discordante du temps.	La confiance dans le pouvoir du poète et du poème de faire triompher l'ordre sur le désordre. → L'organisation intelligible du récit.

Nous comprenons donc que Paul Ricoeur, en tant que lecteur de ces deux grands textes, établit le rapport entre une expérience vive et une activité verbale ; autrement dit entre la discordance et la concordance. Il emprunte d'Aristote deux concepts : premièrement, celui de mise en intrigue (*muthos*) où triomphe la concordance qui est l'inverse de *la distensio animi* où triomphe la discordance. Deuxièmement, le concept d'activité mimétique (*mimèsis*) qui met la lumière sur la seconde problématique, celle de l'imitation créatrice de l'expérience temporelle vive par le détour de l'intrigue.

Ce qui nous importe le plus, c'est le caractère opératoire de ces concepts, et particulièrement celui du *muthos* qu'Aristote définit par « *L'agencement des faits en système* »³⁵⁵. L'aspect, donc, opératoire se voit d'une manière claire à partir du terme système, comme il se fait remarquer aussi à travers ce qu'il faut

³⁵⁵ Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 69.

entendre par *mimèsis*, non au sens d'activité mimétique, mais en tant que processus actif d'imiter ou de représenter. Il faut donc entendre imitation ou représentation dans son sens dynamique de mise en intrigue, si l'on croit les propos de Paul Ricœur

« L'imitation ou la représentation est une activité mimétique en tant qu'elle produit quelque chose, à savoir précisément l'agencement des faits par la mise en intrigue »³⁵⁶

Après avoir étayé ce parcours historique et théorique, il nous paraît utile de passer à une application pratique sur le corpus à l'étude qui est surcodé de signes et de symboles qui donnent à penser et à réfléchir sur les intentions des deux auteurs et leurs préoccupations ontologiques. Il convient de rappeler que les concepts opérationnels que nous avons mis en vue dans ce chapitre assurent à la fiction son aspect poétique et structurent l'expérience du temps qui est, selon Paul Ricœur, une expérience chaotique et discordante.

2. Poétique de la théorie de l'arc

Loin de nous lancer dans un autre travail terminologique détaillé, puisque le champ apparaît fertile, cette étape de la narrativisation de l'expérience temporelle, qui se place en position médiane de l'acte de la narrativité, porte notre attention sur le caractère ternaire des conceptions théoriques ricoeuriennes.

Signalons, dans ce sens, que la forme de l'arc ponctue les conceptions théoriques ; ainsi parlons-nous de trois temps ou trois phases qui rythment ces opérations, facilitant la compréhension de toute œuvre abordée de l'angle de l'herméneutique. Il s'agit bien de l'arc de la narrativité, l'arc de l'interprétation et l'arc aussi de la conscience historique. D'une manière brève, nous essayerons de faire observer l'analogie entre tous ces outils théoriques respectivement cités, et nous nous baserons sur une relecture des œuvres de Paul Ricœur par Jean Grondin.

³⁵⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 72.

Premièrement, l'arc de la narrativité combine les trois stades de *la mimésis*, *la mimésis 2* (la configuration littéraire) comme phase médiane qui assure le lien entre *la mimésis I* (la préfiguration narrative) à *la mimésis III* (la refiguration narrative). En d'autres termes, la mise en intrigue narrative dans un *muthos*, comme il est nommé en grec, qui relie la précompréhension narrative de la vie et de son expérience temporelle à l'appropriation de cette intrigue par un lecteur qui l'applique à l'intrigue de son existence.

Deuxièmement, l'arc de l'interprétation ou encore l'arc de l'herméneutique qui se traduit en deux moments complémentaires qui sont *l'expliquer et le comprendre*, du moment où « [...] *expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation* »³⁵⁷. Le premier moment de cet arc est constitué par *la compréhension naïve* du texte ou la lecture au premier degré. Cette approche spontanée doit être remplacée par une *explication* identifiable à une analyse structurale du texte qui explique le texte dans sa logique interne comme un ensemble de signes refermé sur lui-même, et libéré de l'intention de son auteur.

A ce niveau, nous remarquons que Paul Ricœur valorise cette distanciation inhérente à l'analyse structurale qui proclame « *la mort de l'auteur* »³⁵⁸ chez Roland Barthes, comme nous soulignons que les prémices d'une approche ricoeurienne d'un récit restent la référencialité et l'intention de son auteur. Cette posture contradictoire nous pousse à poser tout un questionnement : est-ce un texte qui est interprété en tant qu'une unité indépendante est bien compris ? Les éléments biographiques, le contexte historique, économique et politique dans lequel le texte est écrit ne peuvent pas contribuer à la bonne compréhension du texte ? L'interprétation doit-elle se contenter uniquement de la structure du texte ?

Des interrogations qui peuvent être expliquées, hypothétiquement, par la prédominance des analyses structurales à l'époque, au point que Jean Grondin

³⁵⁷ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, Coll. Esprit. 1986. p. 162.

³⁵⁸ Roland Barthes, « la mort de l'auteur », *Le bruissement de la langue*, Editions du Seuil, 1984.

affirme que « *Le sens, libéré de l'intention de son auteur, est un sens que nous pouvons faire nôtre par la lecture.* »³⁵⁹. Un autre élément de réponse peut aussi assouvir ces interrogations, c'est que Paul Ricoeur soutient la thèse de Gadamer qui voit que l'interprétation porte sur la compréhension de « *la chose* », montrant ainsi que le sens à comprendre renvoie à quelque chose, à quelque référence ; c'est ce qu'il nomme la flèche du sens. Cette portée référentielle et cette flèche de sens sont au cœur des préoccupations ricoeuriennes comme elles constituent le fondement même de l'herméneutique si l'on croit les propos de Paul Ricoeur lui-même :

*« La thèse herméneutique, diamétralement opposée à la thèse structuraliste – non à la méthode et aux recherches structurales-, est que la différence entre la parole et l'écriture ne saurait abolir la fonction fondamentale du discours [...]. Le discours consiste en ceci que quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose. 'Sur quelque chose' : voilà l'inaliénable fonction référentielle du discours »*³⁶⁰

C'est bien la phase de la compréhension seconde, dite aussi l'appropriation culminant dans l'interprétation de soi où l'arc herméneutique trouve son accomplissement. Le propos de Ricoeur est que le sujet ne se comprend lui-même, ainsi que le sens de son existence que par le détour des œuvres de culture. Cependant, cette compréhension prend la forme d'une appropriation par le lecteur qui réalise une « *fusion de l'interprétation du texte à l'interprétation de soi-même* »³⁶¹. C'est dire que le sens du texte n'est ni dans la pensée de son auteur, ni derrière ce texte, mais dans le monde du texte, ou ce que Ricoeur appelle « *L'orient du texte* »³⁶².

De cette poétique de l'arc de l'interprétation, nous pouvons comprendre que le point où s'achève la lecture est en réalité une lecture de soi. De ce fait, nous passerons d'une interprétation du texte à une interprétation de soi-même.

³⁵⁹Ibid, p. 96.

³⁶⁰ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, p. 229

³⁶¹ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit. p. 153.

³⁶²Ibid, p. 156.

La troisième forme de l'arc renvoie à celle de la conscience historique, que nous avons traitée dans la première partie de la thèse. L'idée d'une conscience historique dépasse le caractère méthodique de l'arc interprétatif et atteint le caractère ontologique de la condition historique de l'Être, c'est dire que la compréhension de soi-même provient des récits qui construisent l'homme et que ce dernier s'est approprié. C'est en quelque sorte ce que Paul Ricoeur nomme l'identité narrative qui est constituée du récit historique et de la fiction ; c'est à l'intersection de ces deux types de récit que renaît cette identité en tant que fruit d'un entrecroisement d'un passé réel et de la configuration d'un monde que l'être peut habiter.

Dire la forme de l'arc à la conscience historique c'est rappeler les trois notions fondamentales dans lesquelles semblent se dérouler les existences et se succéder les événements : le passé, le présent et le futur. Le passé qui incarne l'ensemble des pratiques et des notions transmises de génération en génération touchant puis rendant l'être sensible à l'héritage précédant. Le présent, situé en position médiane, bouleversé par un lourd passé et en même temps guidé par un avenir plein d'espoirs et d'ouverture d'horizons. C'est bien ce présent où l'être souffre, agit et contrarie même le cours des événements et pourquoi pas les changer. Le futur, quant à lui, constitue le lieu des perspectives déterminées et l'horizon des attentes définies.

L'aspect ternaire des théories de Paul Ricoeur montre que l'axe du temps structure les récits et devient, en définitive, une poétique d'argumentation des récits qui narrent l'expérience du temps. Nous proposons donc schématiser les trois théories pour voir leur similitude et leur complémentarité.

Poétique de l'arc des théories ricoeuriennes

L'arc de :	Stade I	Stade II	Stade III
L'interprétation	Première compréhension naïve	Explication structurale du texte	Seconde compréhension ou appropriation culminant à une interprétation de Soi.
La narrativité	Mimèsis I : Préfiguration narrative d'une vie et de son expérience du temps	Mimèsis II : Configuration littéraire : mise en intrigue narrative dans un muthos créateur.	Mimèsis III : Refiguration narrative : Appropriation de cette intrigue.
La conscience historique	Passé Tradition : L'Etre affecté par le passé.	Présent L'initiative L'intempestif	Futur Horizon des attentes, l'espace de nos espoirs déterminés et responsables.

Après avoir porté l'index sur la particularité rythmique des conceptions théoriques ricoeuriennes qui facilitent la lecture de notre corpus littéraire, nous passerons au champ d'application tout en essayant d'expliquer les deux textes. Cette démarche va suivre l'ordre de l'arc de l'interprétation, du moment où nous nous trouvons en face de deux récits qu'il faudrait décoder à l'aide des approches

objectivantes du structuralisme tout en prônant la grande devise de Paul Ricœur « *expliquer plus, c'est comprendre mieux* »³⁶³.

3. De la chronologie des événements à la chronologie du sens par les énigmes.

Suivant l'ordre de cette logique, le premier stade de cet arc qui est la première compréhension pourra se lire dans l'intérêt que nous avons porté pour l'histoire comme mode de compréhension. Toutefois nous ne pouvons pas dire qu'il s'agit d'une lecture naïve³⁶⁴ puisque notre analyse s'est basée sur la thèse du récit historique et du récit de fiction de Paul Ricœur. A ce moment médian nommé l'explication, nous essayerons de traiter le texte à l'étude, que ce soit *Le Livre de saphir* ou *La Confrérie des éveillés* comme une unité autoréférentielle refermée sur elle-même en s'appuyant sur l'analyse structurale du texte. Cette étape s'avère nécessaire dans l'arc de l'interprétation, du moment où « *l'explication est désormais le chemin obligé de la compréhension* »³⁶⁵, mais, il faut signaler que le monde du texte n'est jamais clos sur lui-même, au contraire, il ouvre, selon Paul Ricœur, un monde que la conscience peut habiter.

L'ouverture des horizons pour un lecteur pouvant s'appropriier ce monde narratif nous fait revenir à la conception du texte en tant qu'acte de lecture où le monde du texte se trouve approprié par un lecteur qui en arrive à mieux se comprendre, et rappellent la vocation de l'interprétation qui dit que : « *L'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre* »³⁶⁶

Au terme de ce bref recours théorique, nous signalons que l'interprétation peut comporter trois démarches pour la majorité des théoriciens à savoir la compréhension, l'interprétation et l'application. Pour Paul Ricœur, qui a approfondi

³⁶³ Jean Grondin, *l'Herméneutique*, op. cit. p. 83.

³⁶⁴ Cette lecture dite naïve pourra bien se lire peut-être dans notre mémoire du master porté sur *La Confrérie des éveillés* de Jacques Attali entre Histoire et Fiction.

³⁶⁵ Ibid. p. 85.

³⁶⁶ Ibid.

cette dialectique de *l'expliquer* et du *comprendre*, l'herméneutique reconnaît un certain élargissement sous sa plume. La première conception consiste en une herméneutique vouée au déchiffrement des symboles à double sens ou encore à un dévoilement d'un sens caché sous le sens apparent, et dans cette optique l'interprétation ne s'assimile pas à la compréhension. La seconde conception est inspirée de la notion du texte et l'herméneutique aura affaire à «*tout un ensemble de sens susceptible d'être compris et que l'on peut appeler un texte*»³⁶⁷. C'est dire que l'interprétation pour Paul Ricoeur se trouve au sein du processus de la compréhension, et de ce fait :

«*Expliquer et comprendre ne constituent pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation*»³⁶⁸

De la poétique de l'arc des conceptions théoriques ricoeuriennes, nous passerons à la poétique des signes dans cet ensemble de sens qu'est *Le Livre de saphir* de Gilbert Sinoué et *La Confrérie des éveillés* de Jacques Attali. Les deux textes thématisent l'exercice herméneutique, ils se focalisent sur l'action des figures historiques, des philosophes dans le roman de Jacques Attali, et des théologiens chevronnés dans celui de Gilbert Sinoué. Ces figures emploient leurs savoirs, leur érudition comme outil pour déchiffrer les énigmes qui émaillent les deux fictions.

La narration présuppose une grande concentration de la part des protagonistes aussi bien que de la part du lecteur, bref, la lecture devient un moment où l'attention est hautement éveillée pour réfléchir intensément. Ainsi, les érudits mobilisent-ils leurs savoirs théologiques pour interpréter les divers sens possibles des énigmes.

Dans une tentative d'explication de la signification de ce jeu d'esprit qui se présente d'une manière obscure et qui s'éclaircit progressivement, nous allons essayer de soumettre les mystérieuses énigmes à une analyse strictement structurale. Mais avant d'amorcer cette analyse, il faut rappeler que *Le livre de Saphir* de Gilbert Sinoué et *La Confrérie des éveillés* de Jacques Attali sont deux récits qui

³⁶⁷Ibid.

³⁶⁸ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Essai d'herméneutique II, Paris, Seuil, Coll. Esprit, 1986, p. 162.

représentent une suite d'événements réels et fictifs. Des événements réels puisque les deux textes prennent comme toile de fond l'Histoire de la péninsule ibérique au XII^{ème} et au XIV^{ème} siècles, et des événements fictifs puisqu'ils mettent en scène l'histoire d'un livre sacré objet de quête. Trois infatigables croyants représentant les trois monothéismes dans *Le Livre de saphir* et de deux philosophes médecins et juristes d'appartenance religieuse musulmane et juive dans *La Confrérie des éveillés*, tous impliqués dans une même quête régie par une suite d'énigmes mystérieuses et hermétiques.

Ce rapport qu'entretient le monde de cette époque, suscitée à la vie en déployant un ensemble des signes, nos auteurs le reproduisent certes ! Mais aussi essaient-ils de le comprendre et tentent de voir ce qu'il y a au-delà, en inventant l'hypothèse du livre sacré, et en créant cette quête imaginaire qui, malgré sa nature fictive, est porteuse de vérité.

Les énigmes demeurent l'élément le plus signifiant des deux textes, elles leur assurent, à la fois, la concordance chronologique et textuelle, offrant ainsi un ensemble d'unités de sens aux deux intrigues, au point même de dire qu'ils renversent la chronologie classique du sens des événements narrés par chapitres en chronologie de sens par énigme.

Une poétique des énigmes qui rappelle la définition du « code herméneutique »³⁶⁹ de Roland Barthes dans son essai *S/Z*³⁷⁰ en tant qu' :

« Ensemble des unités qui ont pour fonction d'articuler, de diverses manières, une question, sa réponse et les accidents variés qui peuvent ou

³⁶⁹ Il faut signaler que l'analyse faite par Roland Barthes à la nouvelle d'Honoré de Balzac *Sarrasine* est un travail de réflexion rigoureux, l'auteur a dépassé l'analyse traditionnelle pour déboucher à un sens pluriel du texte. En vue d'établir cette lecture plurielle, il a découpé le signifiant en une suite de fragments qu'il appelle des lexies et qui sont des unités de lecture. La lexie est définie comme « *l'enveloppement d'un volume sémantique, la ligne de crête du texte pluriel, disposé comme une banquette de sens possibles* » p : 18. Le signifié, quant à lui, est appelé sème au niveau du sens figuré, il est défini en sémantique en tant que l'unité du signifié, dans le langage barthésien, il est question du signifié de connotation auquel la lexie renvoie. Selon sa lecture de la nouvelle, tous les signifiés ou sèmes sont régis par cinq grands codes livrés par les lexies : symbolique, sémantique, culturel, herméneutique et proaïrétique. En ce qui concerne le code herméneutique, il porte sur l'énigme posée par la nouvelle.

³⁷⁰ Roland, Barthes, *S/Z*, Edition du seuil, 1970.

préparer la question ou retarder la réponse ; ou encore : de formuler une énigme et d'amener son déchiffrement »³⁷¹

C'est dans ce code où l'énigme est prise comme une proposition de vérité et suit un schéma canonique au gré duquel « *une énigme se centre, se pose, se formule, puis se retarde et enfin se dévoile* »³⁷². D'énigme à l'autre, un travail actif de la part du lecteur est demandé, et chaque dévoilement d'une énigme permet une accession à la connaissance du monde et de soi. Afin d'affranchir cette connaissance de soi, il nous semble utile d'analyser le corpus à l'étude selon le code herméneutique proposé par Roland Barthes, mais nous pouvons avoir recours aux autres codes séparément ou rassemblés.

Rappelons, dans ce sens, la définition des cinq codes auxquels l'analyse structurale barthésienne soumet les signifiés de la nouvelle de Balzac *Sarrasine*. L'inventaire des codes débute par « le code herméneutique » que nous venons de définir, et où l'énigme s'expose pour être déchiffrée. Se référant à la terminologie aristotélicienne qui lie « *la praxis à la proaïrésis, ou faculté de délibérer l'issue d'une conduite* »³⁷³, « le code proaïrétique » est celui des actions et des comportements, mais le sémiologue entend par action, celle délibérée par le discours, et non par le personnage. « Le code culturel » nommé aussi « code de référence » permet au discours de s'appuyer sur une autorité scientifique ou morale, et se résume en des :

« Citations d'une science ou d'une sagesse ; en relevant ces codes, on se bornera à indiquer le type de savoir (physique, physiologique, médical, psychologique, littéraire, historique, etc.) qui est cité, sans jamais aller jusqu'à construire- ou reconstruire- la culture qu'ils articulent »³⁷⁴

Cette nomination est générale, mais sous ce code, on trouve le code gnomique qui est l'un des codes de savoir ou de sagesse. C'est à la base de ce code que nous pouvons analyser le corpus à l'étude puisque le savoir et les connaissances

³⁷¹ Roland Barthes, Op. Cit. p. 21.

³⁷² Ibid. p. 23.

³⁷³ Ibid. p. 22.

³⁷⁴ Roland Barthes, Op. Cit. p. 24.

sont des moyens à disposition de l'écriture dans *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés*. « Le code symbolique »³⁷⁵, quant à lui, est ce champ où se détache l'Antithèse qui conjoint ses deux termes adversatifs (A/ B), c'est, en quelque sorte :

*« le lieu propre de la multivalence et la réversibilité ; la tâche principale reste donc toujours de montrer qu'on accède à ce champ par plusieurs entrées égales, ce qui rend problématiques la profondeur et le secret »*³⁷⁶

Le code qui clôt cette grille est bien « le code sémantique » ou « sémique » qui est représenté par des sèmes que Roland Barthes essaie de relever sans les attacher à un personnage, à un lieu ou à un objet, sans même les organiser pour qu'ils forment un même champ thématique. Bien au contraire, Le critique précise qu' « on leur laissera leur instabilité, leur dispersion, ce qui fait d'eux les particules d'une poussière, d'un miroitement de sens »³⁷⁷. Une autre assertion mérite d'être citée où l'écrivain de S/Z précise que :

*« le sème est un signifié de connotation, un connotateur de personnes, de lieux, d'objets, dont le signifié est un caractère. Le caractère est un adjectif, un attribut, un prédicat [...] Le sème n'est qu'un départ, une avenue du sens. On peut arranger ces avenues en paysages divers : ce sont les thématiques »*³⁷⁸

Ces cinq codes forment un réseau qui produit une structuration assurant en même temps l'assemblage et l'anéantissement des messages. Il convient de s'interroger sur la définition du code : qu'est-ce, donc, un code ? Selon la détermination du dictionnaire, ce vocable recouvre plusieurs précisions bien qu'il soit destiné spécialement au domaine de droit³⁷⁹ en étant un recueil de dispositions

³⁷⁵Nous soulignons, à ce point, que le champ symbolique dans la nouvelle balzacienne analysée par Barthes est « occupé par un seul objet, dont il tire son unité [...] Cet objet est le corps humain » p. 203.

³⁷⁶Ibid. p. 23.

³⁷⁷Ibid.

³⁷⁸Roland Barthe, op. cit, p. 181.

³⁷⁹L'aperçu historique, dans cet ordre, dans *Le dictionnaire encyclopédique Axis*, Op, Cit. p. 606, montre que le plus ancien des codes était celui du roi de Babylone Hammourabi (1728- 1686 av.-j.-C). A Rome, le Codex Justinianus (529 av. J.-C). En France, le 21 mars 1804, était promulgué le fameux code civil des français, qui allait devenir le Code Napoléon.

législatives et réglementaires, régissant une branche particulière, cas du Code civil, Code pénal et la liste est longue pour ne citer que ceux-ci.

Dans la somme des significations, nous retenons celles figurées dans la deuxième entrée du dictionnaire et qui définit le code en tant que « *système de signes, destinés à représenter et à transmettre des informations.* »³⁸⁰. Et c'est effectivement, ce qui répond au code mathématique, au code linguistique et au code secret.

Les mêmes ressources encyclopédiques notent qu'un code repose obligatoirement sur une convention préétablie systématique et catégorique du moment qu'

*« il comprend d'une part un répertoire de signaux, signes ou symboles spécifiques, d'autre part un ensemble de règles de combinaisons propres, qui permettent à l'émetteur de construire des messages (opération de codage ou d'encodage) et au récepteur, qui reçoit ces messages par l'intermédiaire d'un canal spécifique, de les déchiffrer (opération de décodage). »*³⁸¹

Transmettre un message, de ce fait, suppose posséder en commun le code des signes, des signaux ou des symboles. L'on en infère qu'une même information peut être transmise par différents codes, et par conséquent, seule la forme du message qui change, et non pas son contenu.

De son côté Roland Barthes, à qui on doit l'invention des cinq grands codes, précise, à juste titre, que ce qu'on appelle code est « *une perspective, un mirage de structures ; on ne connaît de lui que des départs et des retours* »³⁸². Plus encore, il considère le texte comme un réseau, et chaque code est l'une des forces qui peuvent s'emparer du texte, l'une des Voix dont est tissé le texte. Ces mêmes codes, pour lui, sont appelés des voix *off*³⁸³, en justifiant la similitude des codes aux voix, au fait que quand les codes se tressent, ils désorientent l'énonciation et, par conséquent, l'écriture devient le concours des voix ou des codes, l'espace même où se croisent

³⁸⁰ Axis, *dictionnaire encyclopédique*. op. cit. p. 606.

³⁸¹ Axis, *dictionnaire encyclopédique*. op. cit. p. 607.

³⁸² Roland Barthes, *S/Z*, op. cit. p. 25.

³⁸³ Ibid.

les cinq codes et les cinq voix. Ainsi, cette suite de croisement est présentée comme suit : « *La Voix de l'Empirie (les proaîrétismes), Voix de la Personne (les sèmes), Voix de la science (les codes culturels), Voix de la Vérité (les herméneutismes), Voix du symbole.* »³⁸⁴

Évoquer ces codes et leurs analogues les voix ne peut que mettre en vue la question de la pluralité de sens d'un texte et revenir sur l'opération de l'interprétation au sens barthésien qui dit qu' : « *Interpréter un texte, ce n'est pas lui donner un sens (plus au moins fondé plus ou moins libre), c'est au contraire apprécier de quel pluriel il est fait* »³⁸⁵. De ce fait, donc, nous pouvons accéder au texte par plusieurs entrées, sans donner une importance particulière à aucune entrée entre elles. Tout ceci revient à dire que les codes ou les voix mobilisées dans le corpus ne lui donnent pas un sens précis, mais tous s'approchent de ce sens tant espéré de la part du lecteur.

C'est dans cette logique que nous allons essayer d'interpréter le corpus à l'étude de façon à dégager les deux textes de leur extérieur, et de nous focaliser sur leur structure interne.

3. a. Poétique du signe commun « le livre sacré » :

Dès l'incipit des deux romans, soit de leur premier chapitre, le lecteur peut comprendre la trame organisatrice de la narration, c'est toute une logique qui se trace et qui structure les chapitres à venir. Bien entendu, cela ne veut pas dire que tous les fils sont exposés dès le début, mais les repères qui vont amorcer les événements sont présents pour ainsi répondre à l'objectif premier de l'incipit qu'est l'exposition des personnages, du cadre spatio-temporel et des éléments qui déclenchent l'action.

En effet, l'élément qui va faire avancer l'action demeure, dans le cas de *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir*, le précieux manuscrit que nul ne peut s'y emparer sans être élu par des gens bien érudits. Personne ne peut mettre la main

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ibid. p. 11.

sur ce manuscrit sans avoir un potentiel intellectuel bien déterminé, un savoir immense et un sens de dévouement démesuré. Des critères rigoureux que les deux auteurs imposent pour ancrer la narration dans un climat de connaissance approfondi dans l'ordre de sacré puisque les deux manuscrits portent l'attention du lecteur sur l'éternel, sur l'existence de Dieu, et sur un langage fondé sur l'ésotérisme.

De telles données initiales témoignent de l'esprit averti des deux auteurs, en l'occurrence, les deux transmetteurs du message, Abu Aleph ibn Attar dans *La Confrérie des éveillés* et AbenBaruel dans *Le Livre de saphir*. Les deux personnages révélateurs du secret et des énigmes mystérieuses ont un rôle bien déterminé dans la trame narrative. Plantés au début du récit par les deux auteurs pour accomplir une mission précise : c'est dévoiler l'existence d'un présumé livre sacré qui sera la réponse de toutes les questions de l'éternité ainsi que la voix de la Vérité.

Il est apparent que nos deux personnages qui ont ouvert le récit des deux romans ont un rôle provisoire par rapport à leur vie, du moment que leur vie arrive à son terme dès l'incipit, mais aussi ont-ils un rôle omniprésent par rapport à la valeur du secret qu'ils ont révélé, et qui va jaloner toute l'intrigue. Leur courte présence au début du récit assume la fonction de dévoilement du secret mystérieux, mais aussi témoigne de l'esprit d'intolérance, de déchirement, et de divergence qui régnait à ces temps-là. Comme si les deux personnages sont là pour instaurer le récit dans un monde fabuleux, et néanmoins pour symboliser un passé alarmant quant à la croyance et les pratiques religieuses.

C'est par *le mythe*³⁸⁶ d'abord que Gilbert Sinoué a introduit l'histoire du livre sacré dans *Le Livre de saphir*, et qui dit mythe dit intrigue semée de symboles,

³⁸⁶ Bien qu'il soit objet d'études de plusieurs théoriciens anthropologues, ethnologues, sémiologues et linguistes, le concept de mythe est dense sémantiquement et reste toujours sujet de polémiques et de débats. Dans l'abondance des travaux des spécialistes tels Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Carl Gustav Jung, et afin de trouver une définition qui convient à notre objet d'étude qui met l'accent sur le mythe en tant que récit reliant l'être à l'invisible, nous découvrons que les définitions de mythe varient tout en associant souvent l'imaginaire comme composante essentielle de la conception. Dans ce sens, nous nous limitons de rappeler la citation bachelardienne qui montre la richesse de cette notion en tant que mine inépuisable de tout domaine en affirmant qu' « *Il semble ainsi que le mythe puisse donner raison à toute philosophie. Etes-vous*

d'énigmes qui puisent leur essence de la religion et qui fondent leur base de la culture. Parlant du sacré, le sacré prépare, d'emblée, le lecteur à se plonger dans une galaxie de signes culturels qui va architecturer la narration.

L'auteur a consacré l'épilogue pour parler de ce livre de saphir. Tout en se basant sur les informations cédées par l'auteur dans cet épilogue, nous apprenons que ce Livre tire son étymologie d'une légende juive qui remonte à la nuit des temps apparaissant pour la première fois dans le livre *d'HénochXXXIII*³⁸⁷, et qui dit que « *L'Eternel a écrit un ou des livres de sagesse (ou selon une autre version, qu'il les a dictés à Hénoch) contenant tous les secrets de l'univers.* »³⁸⁸. Ce mythe d'Hénoch ne passe pas sous silence mais il aura son mot à dire dans la démystification du secret. C'est ainsi qu'AbenBaruel insiste sur ce nom, disant à Samuel Ezra : « *Tu sais déjà son nom, Hénoch. Tu le sais, mais conserve-le plus près encore de ton cœur, car en lui repose la clé, l'origine du grand secret* »³⁸⁹

Jacques Attali, quant à lui, a mentionné, dans la note préliminaire placée au début du texte de *La Confrérie des éveillés* comme « Avertissement » que le manuscrit du *Traité de l'éternité absolue*³⁹⁰ est purement fruit de l'imagination. La fabulation atteint son sommet lorsque l'auteur affirme que même les années mystérieuses de la vie d'Aristote, prétendu écrivain de ce traité, sont presque certainement fictives.

A partir de ces données initiales, plusieurs interrogations traversent notre esprit : Pour quelle raison, les deux auteurs se basent sur le mythe ou sur ce qui est

*historien rationaliste ? Vous trouverez dans le mythe le récit encombré des dynasties célèbres. N'y a-t-il pas, dans les mythes, des rois et des royaumes ? Pour un peu on daterait les différents travaux d'Hercule, on tracerait l'itinéraire des Argonautes. Etes-vous linguiste, les mots disent tout, les légendes se forment autour d'une locution [...] Etes-vous sociologue ? Alors, dans le mythe apparaît un milieu social, un milieu moitié réel, moitié idéalisé, un milieu primitif où le chef est tout de suite un dieu. » Gaston Bachelard, dans la préface de l'œuvre de Paul Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, Payot, 1952.*

³⁸⁷ Il existe apparemment trois versions du Livre d'Hénoch (Le livre d'Hénoch éthiopien ou premier, fait partie de l'ancien testament et ne fait pas partie de la Bible « dite des Septante », le livre slavon et le livre hébreu ; l'ensemble est nommé « la littérature des palais »). Selon l'auteur Gilbert Sinoué, cette version est une version slave inspirée de la traduction grecque. Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, Op. Cit.p. 635.

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Ibid. p. 37.

³⁹⁰ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op.cit. p. 8.

fictif pour traiter la question du sacré ? Sachant le pouvoir du sacré sur la croyance des gens, ne serait-ce pas une manière d'affaiblissement de cette image ancrée dans la mentalité de l'humain ? Les deux œuvres, ne posent-elles pas la question des textes mystiques, du sacré et du rôle central de la tradition qui rend visible l'appui sur la transmission de ce contenu culturel de génération en génération ?

Le choix, donc, des deux personnages Aben Baruel et Eliphar Ibn Attar dans *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés*, respectivement cités, n'apparaît pas fortuit. Les deux écrivains ont choisi deux érudits bien avertis qui se passent pour des gens de commun, le premier pour un simple marchand de toile, et le second pour un ordinaire boucher. Cachant des manuscrits précieux, les deux convertis de façade, qui ont été exécutés dès la fin de l'incipit, se procuraient des merveilles. Ces deux personnages sages affrontent leur destin inéluctable de la mort, la tête sur les épaules, ainsi, lors de l'autodafé, le marrane Aben Baruel est décrit dans *Le Livre de saphir* : « *Le front levé, il n'attendit pas que les bourreaux l'entraînent vers le bûcher et s'y dirigea de lui-même, le pas sûr.* »³⁹¹, tandis que dans *La Confrérie des éveillés*, le juif Eliphar Ibn Attar est qualifié comme quelqu'un de très important si l'on croit ce passage :

« *On avait insinué que des gens très puissants, proches du nouveau calife, avaient voulu le faire évader, mais qu'il s'y était lui-même refusé. On avait même murmuré qu'un des conseillers du nouveau maître de la ville était venu le voir en prison pour le supplier d'accepter sa grâce, mais qu'il l'avait déclinée* »³⁹²

Leur ultime objectif était de transmettre le message avant l'arrivée de l'heure, une mission qui explique l'importance du teneur du secret céleste, présumé contenir la réponse aux questions que se posent les hommes de toute éternité sur l'univers, le temps et la pensée ; bref, sur les interrogations spirituelles qui régnaient à l'époque. Or, ce secret mystérieux ne sera pas sans difficulté, mais sa clé ne sera accessible que si le Livre devient objet de quête, objet de recherche spirituelle.

³⁹¹ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p.18.

³⁹² Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op.cit. p. 24.

La transmission même, dans les deux textes, passe par la possession des manuscrits par des hommes spécifiquement aptes à transmettre les messages à des hommes susceptibles de les reconnaître et de les décoder. Ainsi, comprenons-nous le choix de deux héros savants et philosophes dans *La Confrérie des éveillés* Mosché Ben Maymoun nommé Maimonide, et Ibn Rochd reconnu Averroès ; et de trois théologiens chevronnés dont l'étendue des connaissances n'a pas d'égale dans *Le Livre de saphir*, Samuel Ezra, Chahir Ibn Sarrag et Emmanuel Vargas.

Il est clair que la transmission de tels secrets, qui ont un lien avec le mythe du commencement, exige l'invention d'un langage indéchiffrable qui nécessite un décodage. D'emblée, le mythe est un récit qui tente d'expliquer le destin de l'être humain en se basant sur des faits moyennement historiques captivant la pensée collective. Ayant un contenu ésotérique et crypté, il pousse l'interprète à faire des recherches pour enfin le comprendre selon ses capacités. Gilbert Sinoué compare, dès le départ, le Livre à la légende du « Graal »³⁹³. Ainsi, nous informe-t-il de la métamorphose du Livre à une sorte de Graal, et insiste à juste titre : « j'ouvre une parenthèse afin de te préciser que je n'emploie pas le mot 'Graal' au hasard. »³⁹⁴.

3. b. Arrêt sur un concept : le mythe.

S'arrêtant sur le sens du Graal dans la légende chrétienne en tant que coupe dans laquelle fut recueilli le sang du Christ, et le sang équivalant la vie et le cœur, nous voyons utile un retour sur la définition du mythe. Ce vocable, par sa fertilité sémantique, acquiert un potentiel polysémique important, dans un premier sens, il est défini comme :

« Un récit fabuleux, d'origine obscur, propre à une société humaine, dont il assure la cohésion en relatant les hauts faits de Dieux, d'ancêtres ou de héros. La permanence dans le temps et dans l'espace des structures mythiques renvoie à des structures fondamentales de l'être »

³⁹³ Gilbert Sinoué, *Le Livre de Saphir*, op. cit. p. 49.

³⁹⁴ Ibid.

humain. L'étude de la pensée mythique est une voie de déchiffrement de la fonction symbolique. »³⁹⁵.

La seconde signification du mythe, selon toujours la même source, est l'image d'un personnage ou d'un fait historique que l'imagination collective a faussé en l'amplifiant, cas d'exemple le mythe de Napoléon ; comme il peut renvoyer à une idée très simplifiée ou erronée qu'un groupe social véhicule à propos d'un individu, d'un peuple, d'un fait. Les autres sens se présentent, premièrement, comme un concept d'une doctrine sous la forme d'un récit allégorique que le récit platonicien ayant pour fonction de rendre sensible l'Idée en est la référence ; deuxièmement, le mythe renvoie à une idée qui ne repose sur rien de réel.

Une telle richesse sémantique nous oblige à revoir la relation entre la dimension sémantique et celle sémiologique puisque nous tentons d'analyser les deux textes en tant que structure, en tant qu'un tout fermé sur lui-même. A ce stade, nous pouvons dire que nous allons apporter quelques éléments de réponse à nos interrogations avancées sur la phase de l'analyse structurale dans l'arc de l'interprétation élaboré par Paul Ricoeur au détriment de l'intention de l'auteur et de la référence tant défendues par le critique même.

En effet, le philosophe empruntant à la théorie du mythe et du récit des exemples pour l'analyse structurale s'est forcé à réduire le sens à l'intérieur du récit, mais il s'est rendu compte que personne ne peut s'arrêter à une conception aussi formelle du sens d'un mythe ou d'un récit. Tout en se basant sur les travaux de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss qui trouve que le mythe tenterait de résoudre la contradiction des relations signifiantes en avouant que « *La raison de ces choix apparaît si l'on reconnaît que la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive* »³⁹⁶, que Paul Ricoeur va restituer sa pensée à propos du mythe.

C'est qu'à l'arrière plan du mythe, la contradiction qui s'impose, et qui est en réalité l'éternelle interrogation signifiante, est celle de la vie et de la mort si l'on

³⁹⁵ *Axis*, Dictionnaire encyclopédique, Op. Cit. p. 2109. Cette signification s'adapte parfaitement sur les mythes orphiques de la création, et aussi sur le mythe d'Œdipe.

³⁹⁶ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, « la structure des mythes », Paris, Plon, 1958, p. 248.

admet l'assertion du même anthropologue « *le mythe est une sorte d'outil logique destiné à opérer une médiation entre la vie et la mort.* »³⁹⁷. C'est sur cette opposition ou question d'essence et de fin que Paul Ricoeur s'appuie pour montrer que la fonction du mythe comme récit des origines est opérable dans des situations limites telle l'origine et la fin, la mort, la souffrance et la sexualité. L'analyse structurale se charge, donc, à restituer ce questionnement à un niveau plus radical en dépassant la sémantique de surface du mythe raconté, tout en faisant apparaître sa sémantique profonde dite « *le sémantique vif du mythe* »³⁹⁸ au langage ricoeurien.

Si Claude Lévi-Strauss reconnaît que la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive, Paul Ricoeur trouvera que cette prise de conscience est celle des contradictions irréductibles de l'existence. Et c'est à l'analyse structurale, considérée comme étape médiane entre une interprétation naïve et une interprétation critique, qu'apparaît possible de replacer l'explication et l'interprétation sur le même *arc herméneutique* et d'incorporer les postures opposées de l'explication et de la compréhension dans une conception intégrale de la lecture comme reprise de sens.

Le problème de l'interprétation, dans ce sens, reste subjectif du moment qu'il répond à l'équation suivante interpréter, c'est « *approprier hic et nunc l'intention du texte* »³⁹⁹, et du moment qu'il reste dans l'arène diltheyennedu « *comprendre* ». Or, l'analyse structurale qui se base sur la sémantique profonde nous invite à nous mettre dans le sens du texte et à comprendre que

« *L'intention ou la visée du texte n'est pas, à titre primordial, l'intention présumée de l'auteur, le vécu de l'écrivain dans lequel on pourrait se transporter, mais ce que veut le texte, ce qu'il veut dire, pour qui obéit à son injonction. Ce que veut le texte, c'est nous mettre dans son sens, c'est-à-dire- selon une autre acception du mot 'sens'- dans la même direction.* »⁴⁰⁰

³⁹⁷Ibid. p. 243.

³⁹⁸ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, « De l'herméneutique des textes à celle de l'action », Ed. du seuil, 1986, p. 155.

³⁹⁹Ibid. p. 156.

⁴⁰⁰Ibid.

C'est ainsi que nous pouvons dépasser la contradiction de l'intention, et comprendre que cette intention est celle du texte, tout en corrigeant les conceptions initiales de l'interprétation. Les définitions conséquentes de ce raisonnement pour Paul Ricoeur est qu'

« expliquer, c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte ; interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'orient du texte. »⁴⁰¹

Cette analyse nous oriente vers la signification du « mythe » en général et vers la perspective narrative que Gilbert Sinoué et Jacques Attali dans leurs œuvres, respectivement cités, *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés*, configurent en déterminant le récit lui-même par le travail de l'interprétation des signes dans la quête des personnages.

Conséquemment à ce qui précède, nous pouvons dire que le mythe, par son potentiel sémantique et symbolique permet au lecteur de dépasser l'intention subjective du texte vers une autre plus objective. Ainsi, ces mythes qui structurent les deux textes du corpus et qui sont chargés de significations deviennent l'esthétique même des deux textes. Les mythes de départ convergent vers l'ultime et commun objectif du Livre divin but d'une itinérance bien tracée.

Dans le texte de Gilbert Sinoué, les mythes garnissent la trame narrative, partant du mythe du Livre de Hénoc, passant par le mythe du Graal, à celui de Hiram, tandis que, dans le texte de Jacques Attali, la légende qui présume qu'un tel trésor sera la solution de tous les maux de l'humanité ne sera écrit que par « *Le Maître* »⁴⁰². Le Maître n'est autre qu'Aristote ou un de ses disciples, en arrivant au mythe d'Hercule, à qui se compare Ibn Rochdlors d'une traversée cauchemardesque pour Ceuta où son bateau faillit sombrer dans le détroit de Gibraltar.

Une panoplie des mythes qui donne à penser la fonction maîtresse des mythes, celle que Mircea Eliade a précisée comme modèle archétypal pour toutes

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, Op. Cit. p. 33.

les créations sur quelque plan qu'elles se déroulent : biologique, psychologique, spirituel. Le rôle de ces mythes est de fixer les modèles exemplaires de toutes les actions humaines significatives. Ces mythes qui fournissent la plate forme de la narration condensent en eux-mêmes des multiples situations semblables et s'offrent comme un tableau symbolique des débats qui font évoluer l'homme. Le mythe, en général, raconte une histoire sacrée qui prolonge la cosmogonie.

Partant d'un des indices paratextuels qui assure la lisibilité et la cohérence de l'œuvre, et qui n'est autre que le titre. Cet indice a un rôle primordial sur la réception, il ponctue l'œuvre d'informations qui vont éclairer la lecture et anticiper peut-être son interprétation. Comme point de départ, essayons d'analyser le premier intitulé des deux œuvres : *La Confrérie des éveillés*, qu'est-ce, donc, la signification de ce syntagme qui se présente comme proposition nominale définie.

Segmenté, la première lexie « la confrérie » renvoie à une association à but pieux ou charitable, c'est un ensemble de personnes reconnues par la détention d'un savoir religieux qui se différencie des connaissances communes pour des raisons bien précises. La deuxième lexie « les éveillés » indique que ce groupe de gens doit rester vif, actif sans dormir ; cette secte doit rassembler des gens qui ont une vivacité d'esprit.

Ayant pris en considération les significations dénotatives et connotatives des deux syntagmes, le lecteur pourra avancer des hypothèses de lecture. Premièrement, la conservation d'un tel savoir traditionnel demande obligatoirement qu'il soit confié à des hommes d'une grande compétence, capables éventuellement de performance similaire pour qu'ils soient les dépositaires de la mémoire collective. Deuxièmement, le sacré implique un langage ésotérique qui n'est accessible qu'à certaines personnes suite à un parcours initiatique ou par le biais d'un enseignement dogmatique à l'image de l'école coranique ou catholique.

Le deuxième intitulé du second texte qui constitue notre corpus, *Le Livre de saphir*, lui aussi s'articule comme une phrase nominale composée de deux substantifs. Le premier « le Livre », ce terme lui seul regorge d'une signification de taille, plus la signification usuelle qu'il porte en tant que signe de la science et de la sagesse ; il est effectivement, le symbole de l'univers. Mohyddin Ibn-Arabi

écrit « *L'univers est un immense livre* »⁴⁰³. Suivant cet ordre d'idées, si l'univers est un livre, c'est que le livre est la révélation, et par extension, c'est la manifestation.

Le livre est matière féconde de pensées et de croyance de nombreuses civilisations depuis de longues années. Ainsi, trouvons-nous une diversité d'appellations ; à titre d'exemple, nous citons : *Le Livre de Vie de l'Apocalypse* est au centre du Paradis, où il s'identifie à l'Arbre de Vie ; *Le Livre des morts* en Égypte est un recueil de formules sacrées, enfermées avec les morts dans leur tombe, pour justifier et implorer les dieux en vue de favoriser leur traversée des enfers et leur arrivée à la lumière du soleil éternel. *Les livres sibyllins* étaient consultés par les Romains dans des situations exceptionnelles : ils pensaient y trouver les réponses divines à leurs angoisses.

Le Livre, dans certaines versions de *la quête du Graal*, identifié à la coupe, le symbolisme est alors fort clair : la quête du Graal est celle de la parole perdue, de la Sagesse suprême devenue inaccessible au commun des humains. L'expression *Liber Mundi* est en même temps le Message divin, l'archétype dont les Livres révélés ne sont que des spécialisations, des traductions en langage intelligible. L'ésotérisme islamique distingue parfois entre l'aspect *macrocosmique* et un aspect microcosmique du livre et établit entre les deux une liste de correspondances : le premier est effectivement le *Liber Mundi*, la manifestation découlant de son Principe, l'Intelligence cosmique ; le second est dans le cœur, l'Intelligence individuelle. Même pour les alchimistes :

« L'œuvre est exprimée symboliquement par un livre, tantôt ouvert, tantôt fermé selon qu'elle (la matière première) a été travaillée ou seulement extraite de la mine. Parfois, lorsque le livre est figuré fermé – ce qui indique la substance minérale brute - il n'est pas rare de le voir scellé par sept bandes, se sont les marques des sept opérations successives qui permettent de l'ouvrir ; ce sont les marques des sept opérations successives qui permettent de l'ouvrir, chacune d'elles brisant un des sceaux de fermeture. Tel est le Grand Livre de la Nature, qui

⁴⁰³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles, Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Coll. Bouquins, 1997, p. 579.

renferme en ses pages la révélation des sciences profanes et celle des mystères sacrés. »⁴⁰⁴

Explorer la sémantique profonde de ce signe commun du livre a imposé ce recours à cette brève évocation historique, pour déduire que ce vocable employé dans différents contextes, garde sa signification commune, celle de l'extrême sagesse. Dans tous les cas, le livre apparaît comme le symbole du secret divin, qui n'est livré qu'à l'initié. Quant au deuxième substantif qui constitue l'intitulé, et qui est « saphir », nous allons nous reposer sur la même source, *le Dictionnaire des symboles*, pour appréhender les sens possibles de ce vocable ; notons aussi que ce sont les mêmes données cédées par l'auteur même dans l'annexe ajouté à la fin du roman, ce qui prouve l'importance de la symbolique dans le texte de Gilbert Sinoué.

Le saphir est une pierre céleste par excellence, il reconduit toute la symbolique de l'Azur. A travers l'Histoire, la méditation sur cette pierre amène l'âme à la contemplation des cieux. Aussi disait-on, au Moyen Age, comme en Grèce, que le saphir guérit les maladies des yeux et libère de prison. Les alchimistes l'apparentaient à l'élément air.

Au XI^{ème} siècle, l'évêque Marbode le décrit en ces termes : «*Le saphir a une beauté pareille au céleste trône ; il désigne le cœur des simples, de ceux dont la vie brille par les mœurs et la vertu* »⁴⁰⁵. De même, Conrad de Haimbourg considère-t-il le saphir comme la pierre d'espérance. La justice divine étant en lui, on lui attribuera des pouvoirs aussi variés que de prévenir la pauvreté, de protéger de la colère des Grands, de la trahison et des mauvais jugements, d'augmenter le courage, la joie, la vitalité, de dissiper les humeurs, de renforcer les muscles.

En Inde et en Arabie, il est réputé contre la peste, maladie ignée liée au feu (Buda). Le saint Georges baroque du trésor de Munich, qui triomphe d'un dragon d'émeraude, est vêtu de saphir enchâssé en or. Dans le christianisme, le saphir symbolise à la fois la pureté et la force lumineuse du royaume de Dieu. Comme toutes les pierres bleues, le saphir est considéré en Orient comme puissant talisman contre le mauvais œil.

⁴⁰⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, op.cit. p. 580.

⁴⁰⁵Ibid. p. 846.

multiples entrées de plusieurs valeurs que nous offrent ce dictionnaire, tel était la tâche principale du champ symbolique en général. Les deux titres ouvrent deux questions auxquelles ne serait répondu qu'après la lecture d'un bon nombre de chapitres, ils nous livrent déjà la possibilité d'appliquer un code ou plusieurs, des cinq codes barthésiens de l'analyse structurale.

Ayant recours, donc, aux cinq codes que Roland Barthes a développés, et a appliqués à la nouvelle d'Honoré de Balzac *Sarrasine*, nous pouvons dire que les deux intitulés proposent un premier pas dans l'opération de l'interprétation, tout en tenant compte des significations dénotatives et connotatives. Bien qu'ils nous offrent la première vue de l'énigme intégrale qui cherche à se centrer, se poser, se formuler, puis se retarder, et enfin se dévoiler, selon l'ordre établi par Roland Barthes de la progression de l'énigme dans *Sarrasine*, les deux intitulés ne répondent pas seulement aux critères du code symbolique, vu l'éventail symbolique qu'ils renferment, mais aussi au code culturel. Ainsi pouvons-nous retenir des deux éléments paratextuels un ensemble des principes culturels à savoir la croyance, les valeurs et les normes.

Le Livre de saphir et *La Confrérie des éveillés* constituent des représentations collectives qui semblent régies par des normes et des codes, dans ce sens, il est possible de servir de modèle ou encore de référence. La culture renvoie à la charge sémantique que portent les deux titres et que l'on peut expliciter par l'existence d'une essence qui sait et transmet ses connaissances, et ceux qui sont chargés d'acquérir ce savoir s'y adhèrent spontanément puisqu'ils croient. Dès que nous abordons la question de la croyance, nous traitons d'une manière explicite le référent culturel comme système comprenant la religion, l'idéologie, y compris les valeurs et les principes. En somme, toute croyance, habitude, coutume et us fruits de l'éducation qui restent gravés comme traces historiques.

De ce fait, à partir de la combinaison de deux lexies dans chacun des intitulés, le lecteur peut comprendre que ces codes de sens peuvent se regrouper en deux signes, nous ne savons pas si c'est un hasard, mais les deux intitulés sont énonciateurs des Voix ou codes qui vont devenir comme une note musicale qui se

réitère dans les romans. Bref, la narration semble être une compétition où les Voix ou les codes de sens participent, ils constituent un leitmotiv de l'écriture de nos deux auteurs. L'écriture de Gilbert Sinoué ainsi que celle de Jacques Attali ne peuvent pas se limiter à un seul code ou Voix du moment que les deux textes semblent être les receptacles où s'abritent l'ontologique et le théologique donnant, de ce fait, naissance à toute thématique foisonnante découlant de cette coordination. La concurrence de ces codes ou de ces Voix pour gagner le champ narratif semblent être la résultante fondamentale d'une telle écriture.

La logique nous conduit au sème de la connaissance, du savoir religieux, de l'extrême sagesse, du sacré, de la cognition, de la transcendance même, une richesse symbolique où se mêle la raison et la foi, un univers où se mélange les facultés de connaître et de juger et aussi d'agir conformément à des principes de lucidité et de clairvoyance. Avec tous ces renvois connotatifs, nous arrivons à dire que la Voix de la Science est nettement apparente que ce soit dans l'intitulé de Jacques Attali ou dans celui de Gilbert Sinoué : il y est question de la science et de la sagesse qui indiquent un type de savoir religieux aussi bien que philosophique, et dont le sujet est l'esprit humain. Cet esprit mutilé par la charge traditionnelle doit éveiller ses sens et ses capacités mentales soit pour la garder et la défendre farouchement, soit pour la rénover et la soumettre à la faculté de l'Intelligence.

La Voix de la Science qui implique automatiquement des codes culturels peut se lire non seulement à travers le titre, mais à travers un essaim de citations qui sont placées, dans la plupart des cas en tête des chapitres dans *Le Livre de saphir* ; nous citons à titre d'exemple : « Rien n'est tout à fait vrai, et même cela n'est pas tout à fait vrai »⁴⁰⁶ du poète romain Multatuli ; « Brûlant du désir de se joindre à vous, mon âmeest déjà sur mes lèvres : doit-elle retourner sur ses pas ? Doit-elles'envoler vers vous ? Dites, quels sont vos ordres »⁴⁰⁷ du poète, philosophe et mystique persan Hafiz ; « Je vous en conjure, fille de Jérusalem, si vous trouvez mon bien-aimé, que lui déclarerez-vous... ? Que je suis malade d'amour. »⁴⁰⁸ du livre de la Bible *Le Cantique des cantique*, verset, 8. Pour clore ces citations, (puisqu'elles sont nombreuses et

⁴⁰⁶ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 77.

⁴⁰⁷ Ibid. p. 245.

⁴⁰⁸ Ibid. p. 230.

presque égales au nombre des chapitres qui constituent l'œuvre), nous nous référons à une dernière, celle de Pierre Corneille, de sa pièce de théâtre *Le Cid*, acte IV, scène 3 : « *Puisque Cid en leur langue est autant que seigneur. Je ne t'envierai pas ce beau titre d'honneur* »⁴⁰⁹

Au fil même de la narration, les citations ne manquent pas, Gilbert Sinoué se sert savamment des citations des poètes, des philosophes, et des Livres révélés. Ainsi, au cœur de la narration, il nous propose des versets du Coran comme « *C'est la journée où les hommes seront comme des papillons dispersés, où les monts seront comme flocons de laine cardée* »⁴¹⁰. Pour les citations philosophiques, les thèses des héros de *La Confrérie des éveillés* Averroès et Maimonide, telles qu'elles sont citées par Jacques Attali, affirment que les deux savants jugeaient que la foi et la raison étaient compatibles et que « *pour l'un et l'autre, la raison était le moyen donné par Dieu aux hommes pour accéder à lui* »⁴¹¹. Dans ce même ordre, les érudits Samuel Ezra et cheikh Ibn Sarrag dans *Le Livre de saphir* soumettent la réflexion du lecteur à ces propositions, c'est pourquoi nous citons :

*«Le principe des principes et le pilier des sciences, c'est de connaître qu'il y a un Être premier et que c'est lui qui impartit l'existence à tout ce qui existe. En effet, toutes les créatures du ciel, de la terre et de l'espace qui est entre eux ne tirent leur être que de la vérité de son être à lui »*⁴¹²

Ce propos du premier protagoniste de Jacques Attali, Maimonide, est objet de méditation du premier héros de Gilbert Sinoué Samuel Ezra. Plus encore, le second héros du même écrivain d'obédience chrétienne, cheikh Ibn sarrag essaie de s'assurer en se répétant la maxime de son maître à penser, Ibn Rochd, que les occidentaux avaient transformé en Averroès, « *Lorsque la solution est absente, le problème n'est plus* »⁴¹³

⁴⁰⁹Ibid. p. 461.

⁴¹⁰Ibid. p. 347.

⁴¹¹ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 225.

⁴¹² Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 50.

⁴¹³Ibid, p. 553.

La poésie arabe ou persane a son mot à dire dans le corpus à l'étude, par voie de conséquence, Gilbert Sinoué, à travers le rabbin Samuel Ezra avoue :

«J'apprécie beaucoup des auteurs comme Abou Nawas, ou El Moutanabi, mais ma préférence va vers Saadi. Le rabbin récita :

*Si celle que j'aime en secret,
Venait un jour réchauffer
Les vœux de mon cœur tremblant,
Alors pour son ombre à mes côtés,
Je lui ferais don sans hésiter,
De Samarquand et d'Ispahan. »⁴¹⁴*

De son côté, Jacques Attali s'imprègne de certaines figures qui sont considérées comme les piliers de la philosophie grecque, et met au summum de son texte, la figure emblématique d'Aristote décrite comme « *la première Intelligence* »⁴¹⁵, ou « *Le Maître* »⁴¹⁶, ou encore « *le plus Grand des Grecs, disciple et contradicteur de Platon* »⁴¹⁷. Cette mise en valeur atteint son paroxysme en insinuant Aristote comme rédacteur de ce manuscrit sacré, comme vénéré à l'égal des prophètes, marquant par ce penchant philosophique l'engloutissement de l'œuvre dans la Voix de la Science.

Cette Voix se traduit, dans le même texte, par d'autres aspects philosophiques. Ne se limitant pas, ainsi, que sur la pensée du plus grand des grecs, ou que sur les thèses de ses héros, Maïmonide et Averroès, mais dépasse ce panorama au fait de convoquer d'autres emblèmes de la philosophie arabe, cas d'Avicenne connu comme « *meilleur interprète réussissant, à l'âge de dix-sept ans, la prouesse de guérir le prince sanasside Nuh ibn Mansûr d'une mélancolie délirante* »⁴¹⁸, en parlant aussi d'Avenzoar « *le plus grand médecin de l'école arabe, qui n'autorisait ses élèves à lire Aristote qu'après avoir étudié parfaitement le Coran* »⁴¹⁹.

⁴¹⁴Ibid, p. 241.

⁴¹⁵ Jaques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 33.

⁴¹⁶ Ibid.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ Ibid, p. 35.

⁴¹⁹ Ibid.

Le tableau semble chargé de ces personnalités imposantes qui fleurissent le texte, nous nous limitons d'évoquer, dans ce sens, qu'Abu Bakr Ibn Bajja, le fervent disciple d'Aristote, et Abd el-Melik ibn Wahib, philosophe réputé de Séville, aussi bien que Abu Hamid al-Ghazali, philosophe professeur à Bagdad. Ces noms qui révèlent l'épineuse question dialectique raison / foi, et qui rendent perceptible le Code culturel dans *La Confrérie des éveillés*, mettent l'index sur la situation de la science et de la dévotion tout en valorisant l'ouverture de l'Islam à travers son prophète qui disait : « *la science est plus méritoire que la prière* »⁴²⁰, et qu' « *un seul homme de science a plus d'emprise sur le démon qu'un millier de dévots* »⁴²¹.

Nous pouvons dire que Jacques Attali permet à sa plume de s'appuyer sur une autorité scientifique et morale qui relègue ce code culturel au statut du code gnomique ou code de référence. Cette pratique se réitère à maintes reprises avec les thèses d'Aristote, de Maimonide et d'Averroès.

Le procédé métonymique⁴²² qui consiste à renommer une notion par une autre ayant toutes les deux une relation logique implicite nous conduit de Séville ou de Bagdad, ou encore de Fès, lieux connus comme le centre des connaissances et d'éducation à l'époque, au sème de la richesse multiculturelle et transculturelle, puisque Bagdad était la capitale des sciences religieuses aussi bien que rationnelles. Séville par la logique synecdoque nous renvoie à l'Andalousie, et par la même logique Bagdad et Fès nous renvoient au Moyen Orient et au Maghreb, des endroits légendaires des débats religieux et culturels.

Parallèlement, l'antithèse se développe pour marquer l'inverse de cette belle entente entre la science et la religion, et pour indiquer symboliquement l'état critique de l'acte de penser et de philosopher à cette époque comme le signale l'auteur lui-même dans l'œuvre : « *A l'inverse, la science constituait un danger pour la*

⁴²⁰ Ibid.

⁴²¹ Ibid.

⁴²² Il est à noter que la métonymie chez Roland Barthes vise soit le nom d'une unité que le lecteur est appelé à déplier en ses arguments, soit ces arguments dont le lecteur se sert pour trouver le nom de l'unité, c'est dire plier. Nous comprenons que ces deux procédés ayant comme fonction le pli et le dépli du nom sont liés d'une manière logique, à ce propos Barthes explique que « *l'un analytique, l'autre catalytique, l'un définitionnel, l'autre métonymique, n'ont en fait d'autre logique que celle du déjà-vu, déjà-lu, déjà-fait : celle de l'empirie et de la culture* » Roland Barthes, *S/Z*, op.cit. p. 81.

foi »⁴²³, aussi bien que « *Penser était devenu dangereux pour un juif comme pour un musulman* »⁴²⁴.

A l'instar de Gilbert Sinoué, l'écriture de Jacques Attali tranche sa soif de la poésie persane, ainsi les quatrains d'Omar Khayyam réserveront leur place dans la trame narrative de manière régulière. Cette figure sera la référence d'un juif venu de Cordoue lui aussi et installé à Tolède quelques années avant Moshé, avec son père, marchand de cuir, il s'agit bien d'Ibn Ezra le compagnon de Moshé dans sa quête du manuscrit jusqu'à Narbonne avant qu'il gagne l'Italie, la terre de tous les plaisirs, alors que Moshé tente pénétrer au cœur du pouvoir almohade, à Fès.

Si Aristote est la référence permanente de Moshé, Khayyam sera le repère constant de ce fêru du vin et de femmes à l'exemple de son maître, c'est ainsi que Jacques Attali alterne son écriture entre pensée et quatrains de ce poète. Pour montrer l'importance de cette poésie dans le roman, nous allons extraire toutes les citations de ce poète selon l'ordre d'apparition dans le texte, les trois premières sont dites sous la langue d'Ezra, tandis que la dernière, le quatrain blasphématoire est réitéré par Moshé lui-même. Premièrement :

*« Tous les royaumes pour une coupe de vin précieux ! / Tous les livres et toute la science des hommes pour une suave odeur de vin ! / Tous les hymnes d'amour pour la chanson du vin qui coule ! »*⁴²⁵.

Deuxièmement : « *Prends cette urne et buvons en écoutant sans inquiétude le grand silence de l'univers* »⁴²⁶. Troisièmement :

*« Le vaste monde n'est qu'un grain de poussière dans l'espace / Toute la science des hommes n'est que mots / Les peuples, les bêtes et les fleurs des sept climats sont des ombres / Et le seul résultat de la méditation perpétuel est le néant »*⁴²⁷

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 72.

⁴²⁶ Ibid. p. 128.

⁴²⁷ Ibid. p. 141.

Et finalement, le quatrain remémoré par Moshé après la scène des funérailles du rabbin Ibn Shushana, trouvé décapité d'un coup de sabre devant Madrassa BouAnnania, à l'entrée du quartier juif. Cette scène des funérailles rappelle à Moshé celle de sa mère depuis seize ans quand ils étaient chassés, et par le fait même, il rapproche la situation de tous ceux qui, dans les siècles passés, se trouvaient dans le même état, tout en songeant au quatrain d'Omar Khayyam accusant le Très-Haut d'ivresse :

« Tu as brisé ma cruche de vin, Seigneur. / Tu as fermé sur moi la porte du plaisir, Seigneur. / Tu as versé à terre mon vin pur, / Mais serais-tu ivre, par hasard, Seigneur ? »⁴²⁸

Ces extraits des Rubaiyat qui ont inspirés, bien avant Jacques Attali, Amin Maalouf dans *Samarcande*⁴²⁹, au point de constituer l'objet de quête d'un manuscrit perdu pendant neuf siècles, marquent dans le texte à l'étude un érotisme d'une foi qui vénère le désir d'une manière franche.

Par conséquent, évoquer le code culturel ou référentiel, ou encore gnomique, dans le cas de ces vers sera redondant, mais l'effet symbolique penche notre réflexion sur une exigence antithétique à quoi recourt l'auteur pour atténuer ce climat d'austérité qu'imposait, à l'époque, un Islam intégriste. L'auteur, donc, choisit de guider sa plume à dessiner les deux faces de l'Islam, un aspect radical à travers la difficulté de professer sa propre religion, un autre aspect ouvert à travers les hérésies de ce poète, d'Ibn Rochd aussi bien que de Maimonide. En peu de mots, c'est par l'allégorie, constamment utilisée, que la littérature et la philosophie arabe du Moyen âge s'exposent aux lecteurs.

Le sacré est le dénominateur du signe commun des deux romans, le Livre, certes ! Mais, n'est-il pas le dénominateur commun aussi de cette poésie mystique soufie et du Livre ? Nous ne pouvons pas dire que les deux auteurs placent, d'une manière ludique, le sacré entre le Livre et l'ivre ? Ainsi parlons-nous du Livre sacré et du l'ivre sacré. En gros, le code symbolique nous dirige vers un autre courant qui

⁴²⁸Ibid. p. 270.

⁴²⁹Amin Maalouf, *Samarcande*, Edition Jean- Claude Lattès, 1988.

sillonne modestement les lignes des deux œuvres par ses signes, ses symboles ou ses indices latents, et qui n'est autre que le soufisme.

Les codes culturels, dont les deux textes ont tiré tant de références, s'inscrivent dans la grande Science, tantôt la sagesse des Livres révélés, tantôt celle de la philosophie grecque et arabe, aussi bien que celle de la littérature arabe et de la poésie soufie. Ces citations empruntent leur source d'un corpus de savoir qui a marqué son temps et qui marque encore la souche des initiés.

Quoiqu'ils interrogent la sagesse humaine en posant des questions spirituelles et métaphysiques, ces codes parviennent à inverser la culture en positions idéologiques propre au respect de l'Humain avant tout, loin de sa religion, de son ethnie, de sa culture ou de sa politique. L'écriture devient, alors, dans *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* une nappe étoffée des messages de vigilance face à l'intégrisme religieux, un appel de résistance pour défendre les principes de tolérance, de dialogue, de cohabitation et du respect de l'autre.

Si l'écriture de nos deux contemporains se concentre dans ces codes pour montrer le rapport de l'Homme à l'Univers, de la dimension microcosmique à la dimension macrocosmique, elle n'aura pas réussi sans avoir recours à d'autres codes, notamment le code énigmatique qui assure à l'écriture sa part hermétique. Tentant dévoiler cette Vérité, un lien s'établit entre ce qui est visible et ce qui est invisible, entre l'apparence et l'essence, en mobilisant les symboles, les oppositions, les analogies, bref, tout signe invitant à la méditation.

3. c. Poétique (du signe) des « énigmes » dans le corpus :

Aborder les énigmes comme signe nécessite, avant tout, attirer l'attention sur cette mouvance du signe qui, tantôt transparent, tantôt opaque, occulte la lisibilité du lecteur. Le signe, en tant que particule constituant ce grand corps qu'est le texte, a été objet d'étude et de recherches entre la « sémiologie » et la « linguistique ». Dans cette optique, nous allons nous baser sur l'étude du

directeur de recherche au CNRS Denis Thouard, parue dans la revue *Opuscule*⁴³⁰ pour examiner la relation entre le signe et le texte.

Le chercheur nous informe que « la sémiologie » a développé la linguistique de Saussure pour produire une théorie plus générale et plus puissante que toute autre science de langage. Définie comme la « *manière dont le monde, signes compris, fait sens* »⁴³¹ par le linguiste danois Louis Hjelmslev, la sémiologie est, pour lui, « *au delà des systèmes de signes intentionnels* »⁴³². Sa méthode de travail se fonde sur l'hypothèse qui étudie la langue comme système, autrement dit comme « *entité autonome de dépendances internes* »⁴³³. Tout en attachant à sa stratégie l'étude de la parole, ces données sont, pour le linguiste, le texte dans sa totalité non analysée. Pour se dégager le système qui sous-tend ce texte, une analyse qui traite le texte comme une classe segmentable s'impose, de même, pour les parties qui constituent ce texte, sont elles aussi segmentables, et la suite de la segmentation se poursuit jusqu'à l'extension des possibilités d'analyse.

Selon ce continuateur de la pensée de Ferdinand de Saussure, l'objet premier de la théorie du langage est le texte dont elle cherche à établir par une analyse déductive procédant sans interruption de la classe à ses parties et aux parties de ses parties. Ainsi le texte est en premier lieu un système de signes à analyser comme totalité, tout ensemble de signes n'aura d'efficacité que dans une perspective d'ensemble, dans la mesure où « *les significations dites lexicales de certains signes ne sont jamais que des significations contextuelles artificiellement isolées ou paraphrasées* »⁴³⁴.

Prenant comme base ces données, l'intéressé à la question de l'interprétation Denis Thouard en déduit que le signe s'oppose à l'interprétation même, du moment où Hjelmslev affirme que « *ce qui décide s'il y a signe ou non n'est pas le fait qu'il soit interprété, c'est-à-dire qu'il lui soit rattaché un sens du contenu* »⁴³⁵. Le chercheur

⁴³⁰ Christian Berner, Denis Thouard, *Opuscule* n°23, *Sens et interprétation*, Septentrion, Presses universitaires, 2008.

⁴³¹ Christian Berner, Denis Thouard, *Sens et interprétation*, op. cit. p. 103.

⁴³² Ibid.

⁴³³ Ibid.

⁴³⁴ Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, 1943/1971, p. 67.

⁴³⁵ Ibid. p. 150.

souligne qu'à partir de ce constat, une méthode bien appliquée suffit à exhiber le sens d'un texte, c'est la distinction entre la forme et la substance qui « *sépare l'analyse de l'interprétation* »⁴³⁶.

Le linguiste François Rastier montre à propos de Hjelmslev que le texte devient un objet embarrassant pour une telle sémiotique, car elle ne peut l'envisager que comme construit, au premier abord, comme un « *texte possible* »⁴³⁷, ininterprétable car dépourvu de sens, en somme, « *un texte sans textualité* »⁴³⁸. Dans ce sens, le linguiste affirme, dans son ouvrage *Arts et sciences du langage*⁴³⁹ que bien que cette analyse prévoie la génération de textes possibles, la théorie ne fait pas retour au texte qu'elle analyse. A l'égard des sémiotiques d'inspiration logique qui rabaisent la question du sens sur celle de la signification du signe ou de référence, cette analyse est d'un intérêt minime.

Rastier en infère qu'il faut revenir à une sémiotique « logico-grammaticale » visant à engendrer des textes par des règles et des lois, donc nomothétique, par une sémiotique « rhétorique herméneutique descriptive » penchant vers une approche où le texte est à considérer de façon isolée, donc idiographique, tout en prenant en compte les contextes et les situations. Endossant par le fait même le statut « des sciences herméneutiques » aux « sciences humaines ou sociales », François Rastier, en tant que sémanticien, entend remembrer les sciences du texte autour de l'objet « texte » et de l'objectif qu'est « l'interprétation », Denis Thouard rapporte, dans ce sens, que :

*« La sémantique interprétative entend ainsi mieux rendre compte des phénomènes culturels en ouvrant la sémiotique, traditionnellement orientée vers le signe et la question de la référence, à la dimension du texte »*⁴⁴⁰

⁴³⁶ Christian Berner, Denis Thouard, *Sens et interprétation, Pour une introduction à l'herméneutique n°23*, op. cit. p. 104.

⁴³⁷ Ibid. p. 105.

⁴³⁸ Ibid.

⁴³⁹ François Rastier, *Arts et sciences du langage*, Paris, PUF, 2001.

⁴⁴⁰ Rastier (2001), 37, cité dans *Sens et interprétation, Pour une introduction à l'herméneutique n°23*, Opuscules, édité par Christian Berner, Denis Thouard, op. cit. p. 105.

Quoiqu'il soit objet de polémique, et de débats entre différentes théories, le texte demeure un outil indépassable de transmission de la culture, ce n'est pas donc étonnant que le code culturel marque sa prédominance dans le corpus mis à l'épreuve. Les deux textes tissent bien les cinq codes de sens, le culturel au symbolique, le proaïrétique au sémantique, et bien évidemment à l'herméneutique, de façon à obtenir cette unité de sens intégral. Répondant ainsi à la détermination précise cédée par l'intéressé à la théorie herméneutique, le directeur de recherches Denis Thouard affirme que :

« Le texte est ce qui est tissé, textus, le tissu, issu de l'activité de texere, tisser, tresser, entrelacer, puis construire en entrelaçant, bâtir (une basilique), voire composer des lettres ou des propos. Le mot, qui n'a pas vraiment son équivalent dans les langues antiques (hébreu, égyptien, akkadien, grec), s'est imposé, avec son image : un tissu fait de fils entrelacés selon un ordre régulier, une maille à l'endroit, une maille à l'envers, compose un ensemble présentant d'autres propriétés que la somme de ses éléments. »⁴⁴¹

Cette dernière assertion nous conduit à dire que la résultante de ce tissage est un autre Tout homogène et dense où les constituants sont bien ramassés et bien liés et proposent d'autres proportions, au point de le comparer à un « *tracé visible d'une accumulation ordonnée* »⁴⁴² ; ce nouveau Tout présente un sens parmi les multiples sens qu'offre la première unité. *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir* soulignent cette homogénéité par leurs sèmes, leurs citations culturelles, leurs symboles, et surtout leurs énigmes.

C'est effectivement ce qui tient notre attention dans ce deuxième moment de ce deuxième chapitre, les signes communs dans les deux œuvres « les énigmes ». Cette suite des énigmes qui auréole les deux textes au point d'imposer une stratégie narrative progressive, au niveau du développement, du dévoilement, de la résolution

⁴⁴¹ Denis Thouard, « *Les conceptions du texte : un conflit d'interprétation* », article cité dans *Sens et interprétation, Pour une introduction à l'herméneutique n°23*, Op.Cit. p. 99. Denis Thouard s'appuie, pour un bon nombre de données, sur les travaux du professeur Maximilian Scherner ainsi que sur ceux de l'égyptologue allemand Jan Assmann.

⁴⁴²Ibid. p. 99.

rejetée à la résolution acceptée. Toute une symphonie sonore captant l'audition du lecteur comme *une fugue* au sens de Roland Barthes qui précise que :

« Le développement d'une énigme est bien celui d'une fugue; l'une et l'autre contiennent un sujet, soumis à une exposition, un divertissement (occupé par les retards, ambiguïté et leurres par quoi le discours prolonge le mystère), une strettepartie serrée où les bribes de réponse se précipitent) et une conclusion »⁴⁴³

Cet enchaînement est apparemment visible dans les deux œuvres en question, la narration obéit, d'emblée, au schéma suivant : un Livre sacré, des érudits, des énigmes, et la mort qui guette ceux qui essaient de les décoder. A leur tour, les énigmes suivent un ordre qui se réitère sans cesse ; soumises à la même procédure adaptée par les deux tisserands de mots, Jacques Attali et Gilbert Sinoué, ces énigmes progressent selon un plan bien tracé qui ne laisse pas la place à l'erreur.

Rappelons que le code herméneutique signifie l'énigme selon la conception de Roland Barthes et correspond aussi à la Voix de la Vérité, des données que nous avons déjà définies, et qui constituent, à notre égard, le fil directeur d'une analyse structurale se situant à mi-chemin de l'arc de l'interprétation ricoeurien. Si ce code herméneutique dans les deux textes soumis à l'analyse parvient à mettre en évidence la fonction des signes, les autres codes ne le seront pas moins, et gagneront le même statut, dans la mesure où l'énigme met les autres codes à sa propre disposition en les conduisant simultanément à son propre dévoilement. C'est précisément cette diversité des codes qui assure le caractère distinctif pluriel des deux textes en question, et c'est cette multiplicité des voix qui leur donne un timbre polyphonique.

Le code herméneutique qui s'illustre dans les énigmes n'échappe pas à l'ordre canonique de la phrase herméneutique (ou la proposition de vérité) telle qu'elle est définie par Roland Barthes en tant que :

« phrase « bien faite » ; elle comporte un sujet (le thème de l'énigme), l'énoncé de la question (la formulation de l'énigme), sa marque

⁴⁴³ Roland Barthes, *S/Z*, op. cit. p. 32.

interrogative (la position de l'énigme), les différentes subordonnées, incisives et catalyses (les délais de la réponse), qui précèdent le prédicat final (le dévoilement) »⁴⁴⁴

Nous pouvons, par application théorique, dire que le corpus fait appel à ce code herméneutique, d'une manière sous-jacente, dans *La Confrérie des éveillés*, et d'une manière patente dans *Le livre de saphir*. D'abord le grand secret n'est autre que le livre sacré, et dans ce cas, nous parlons du thème de la phrase herméneutique. Quoique, dans le texte de Gilbert Sinoué, le lecteur affronte une suite d'énigmes qui change de thème, toutes les énigmes restent fidèles au thème majeur qui est le livre sacré. En effet, si *La Confrérie des éveillés* nous offre une énigme centrale qui suit le schéma canonique proposé par Roland Barthes, *Le Livre de saphir* nous proposera huit énigmes qui constituent les éléments de l'unité de l'énigme principale qui est le Livre sacré.

Dans cette optique, Gilbert Sinoué nous parle des énigmes nommées « palais » : en effet, « *il s'agit d'une sorte de livret découpé en huit parties inégales. Chacune de ces parties a pour en-tête le mot 'palais'* »⁴⁴⁵. Dans le livre d'Hénoch, le mythe fondateur du texte à l'étude, qui existe en trois versions, éthiopienne, slave et hébraïque, l'ensemble est appelé « la littérature des palais ». La valeur de ce terme de « palais » paraît indéniable au point de diviser tout le livre hébreu d'Hénoch en « palais ». Au cœur de ce code herméneutique, le code symbolique nous renvoie au secret ; quant au code sémique, il nous indique qu'il est question de la demeure du souverain. Le code culturel s'illustre dans la citation susmentionnée de la littérature des palais extraite du livre d'Hénoch.

Cette lexie de « palais » trouve toute la richesse au niveau du dictionnaire des symboles, puisque tous les codes sont réunis d'une manière indissociable pour former son unité sémantique. Ainsi, secret, demeure, science s'associent tous pour nous délivrer les différentes formes de la lexie, et le pluriel de ce signe de palais. Il

⁴⁴⁴Ibid. p. 83.

⁴⁴⁵ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 55.

ne regorge pas seulement les précisions les plus fertiles qui peuvent résumer l'essentiel de la quête du Livre, mais aussi celles de l'écriture de Gilbert Sinoué.

La logique métaphorique penche notre esprit à établir une mise en parallèle entre le Livre sacré et le projet d'écriture de l'auteur, entre le sacré et le profane, entre le monde d'ici-bas et le monde de l'au-delà. De telles hypothèses de sens force l'interprétation à se situer entre deux dimensions : la dimension réelle et la dimension spirituelle. La dimension réelle se déclenche au moment où la quête de ce Livre se réalise réellement au niveau spatial, sous forme de quête et d'errance dans la péninsule ibérique, ou encore dans les deux rives de la Méditerranée. La dimension spirituelle, quant à elle, peut se lire dans la mesure où l'auteur cherche à affranchir l'au-delà à partir de son projet d'écriture, de son errance intellectuelle illustrée dans le roman par la mystique, ou la croyance qui cible l'union entre l'Homme et la divinité dans un cheminement initiatique de la pensée, rappelant la vision des soufis.

Intégré dans l'ordre cosmique, le palais ou l'énigme paraît telle une mine intarissable de sens puisqu'il dépasse toute la symbolique générale de la demeure et ce qu'elle évoque de richesse, de trésor et de secret, ainsi que de pouvoir et de science, pour aboutir à une autre précision qui est soumise aux lois de l'orientation. A ce titre, nous pouvons lire dans le dictionnaire des symboles que le « palais » est un édifice à part :

« Il est centre de l'univers, pour le pays où il est bâti, pour le roi qui l'habite, pour le peuple qui le regarde. L'édifice possède toujours une partie où la verticale domine : le centre est également axe. Il joint les trois niveaux : souterrain, terrestre, céleste : les trois classes de la société ; les trois fonctions. Il symbolise également, du point de vue analytique, les trois niveaux de la psyché : l'inconscient (le secret), le conscient (le pouvoir et la science), le surconscient (le trésor ou l'idéal). »⁴⁴⁶

De cette citation, nous retenons cette qualité d'orientation, de repère et d'axe que le terme « palais » reflète, il est le centre de la fiction, le centre de l'écriture

⁴⁴⁶ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, op. cit. p. 723.

même, du moment où il guide la narration d'une part, d'autre part, il apparaît comme le pivot de l'écriture sur quoi repose et tourne toute l'écriture. Cependant, le fait d'être le centre ou l'axe suppose que la forme soit circulaire ; peut-on, donc, dire que l'écriture a la forme d'un cercle ?

Au niveau de cette forme, un certain rapprochement s'impose entre cet arc ternaire de l'interprétation, ce cycle vicieux de l'écriture (où la fiction enchâsse l'Histoire lointaine, et l'Histoire lointaine enchâsse l'Histoire cadre de la fiction), et cette riche symbolique du signe du « palais » qui dirige l'écriture vers trois niveaux : souterrain (ce qui est enfoui), terrestre (l'Homme et ses actions) et céleste (le divin).

Plus encore, la symbolique de ce signe en tant que psyché traduit habituellement par « âme », touche même les manifestations conscientes et inconscientes de la personnalité individuelle. L'inconscient réside dans le secret (ce qui est caché), dans les deux œuvres à l'étude, il est question de ce message codé, le conscient s'illustre dans la science, la sagesse et la connaissance, dans le corpus à l'étude, les deux textes abritent chaleureusement la Voix de la science ou les codes culturels, gnomiques et référentiels. Le surconscient, le trésor ou l'idéal, tous renvoient au Livre sacré qui est sous la plume de Gilbert Sinoué « *le plus fantastique, le plus formidable des acquis de toute l'histoire de l'humanité. Un trésor infini. La preuve de l'existence de Dieu !* »⁴⁴⁷

Un signe mystérieux certainement ! Il conjugue ingénieusement presque tous les codes de sens. Par un matériau stylistique riche, le signe met les codes à leur haut degré d'ébullition afin de remplir leurs fonctions en cherchant à épicer l'écriture de l'auteur par une saveur moelleuse qui sent à la fois l'érudition, l'histoire et l'existence. De surcroît, ce signe ne se contente pas seulement à symboliser le conscient et l'inconscient, le visible et l'invisible, mais il converge vers une connaissance de soi, puisque d'énigme à l'autre, ou de palais à l'autre, une vérité se dévoile, et une accession à la connaissance du monde et de soi s'établit parallèlement.

⁴⁴⁷ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 65.

Ouvrir largement cette parenthèse à propos de la symbolique de ce vocable de « palais » montre combien la symbolique n'enferme pas le sens dans une seule et unique perspective, mais, bien au contraire, elle multiplie ses horizons. Cette symbolique se met davantage au service de la quête hermétique, son importance est évoquée même sous la langue d'un des héros érudits, en parlant de leur ami Aben Baruel, le juif Samuel Ezra : « *notre ami a voulu attirer notre attention sur l'importance de la symbolique dans notre recherche* »⁴⁴⁸

Le palais ou l'énigme constitue dans l'ordre de la proposition herméneutique, ou dans l'ordre de la phrase de Vérité, la phase de la formulation, étant déjà traité la première phase qui est le thème ou le sujet de l'énigme : le livre sacré. La formulation de l'énigme est l'énoncé de l'énigme, dans ce sens, nous rappelons qu'AbenBaruel et Eliphar Ibn Attar, deux exécutés n'ayant pas quitté le monde en emportant avec eux leur secret, mais ils ont transmis un contenu de langage incohérent, touffu qui échappe à la compréhension et d'une rigueur suprême.

Dans le cas de *La Confrérie des éveillés*, Eliphar Ibn Attar a donné à Moshé une pièce d'or appelé le tétradrachme qui sera le code du secret afin d'aboutir à celui qui possède le manuscrit. Quant au *Livre de saphir*, Aben Baruel a joint à sa lettre un plan détaillé élaboré sous formes d'indices, en les déchiffrant, les trois hommes seront convaincus qu'ils arriveront au lieu précis où le livre est abrité. Il est question d'un cryptogramme qui est par définition une énigme basée sur un message chiffré, et dont le but est de retrouver le message en clair. Ce cryptogramme de Gilbert Sinoué met en épigraphe de chaque énoncé d'une énigme le tétragramme « Y. H. V. H »⁴⁴⁹ « *Béni est la gloire de Y. H. W. H. depuis son lieu* »⁴⁵⁰ ; cette lexie porte en elle un des termes du code herméneutique, elle nous renvoie au sème du nom divin, à l'ensemble des quatre consonnes qui constituent le nom divin.

Rappelons que le canevas de la narration, dans les deux textes, semble fidèle à l'ordre de la phrase herméneutique, à savoir, le thème ou le sujet de l'énigme, l'énoncé ou la formulation de l'énigme, sa marque interrogative ou la position de

⁴⁴⁸Ibid. p. 72.

⁴⁴⁹Ibid. p. 56.

⁴⁵⁰Ibid.

l'énigme, les différentes subordonnées, incisives et *catalyses*⁴⁵¹ ou les délais de la réponse, le prédicat final ou le dévoilement. Du thème, nous avons précisé que le Livre sacré est le sujet commun des énigmes, l'énoncé ou la formulation varie d'un texte à l'autre, ainsi, dans *la confrérie des éveillés*, le tétradrachme sert de code pour la phrase énigmatique « *ce ne sont pas les lièvres qui vont imposer des lois au lion* »⁴⁵², prononcée maintes fois par Eliphar et répétée à Moshé, en l'exhortant à ne jamais l'oublier.

Quant au texte de Gilbert Sinoué, les palais majeurs et mineurs formulés d'un lexique versant dans le champ du mysticisme, sont structurés d'une question à une réponse, mais les délais de la réponse ne sont pas respectés, ils traversent, en réalité, selon Roland Barthes « *un certain nombre de retards. De ces retards, le principal est sans doute la feinte, la fausse réponse, le mensonge, que nous appellerons le leurre* »⁴⁵³. Ces retards sont justifiés du côté du sémiologue français par la fonction du code herméneutique, c'est que les termes herméneutiques structurent l'énigme selon l'attente et le désir de sa résolution⁴⁵⁴. Effectivement, dans le corpus à l'étude, les énigmes sont articulées sur le même modèle, le code herméneutique, si l'on croit Roland Barthes, doit disposer dans l'abondance des réponses initiales :

« des retards (chicanes, arrêts, dévoilements) ; sa structure est essentiellement réactive, car il oppose à l'avancée inéluctable du langage un jeu échelonné d'arrêts : c'est, entre la question et la réponse,

⁴⁵¹ Au sens étymologique, ce terme peut être segmenté en deux substantifs, le premier cata- qui veut dire « en dessous » ou « en arrière », le deuxième -lyse signifie la fragmentation de la structure d'un élément par un agent physique, chimique ou biologique. De ce fait, nous pouvons orienter la pensée vers le sens chimique indiquant l'accélération ou le ralentissement d'une réaction chimique à cause d'un catalyseur qui ne connaît aucune transformation. Hjelmslev correspond la notion de catalyse à l'explication des éléments constituant l'ellipse dans la narration. Roland Barthes, à son tour, voit le concept en question comme un ralentissement qui implique des « *zones interstitielles* », ces dernières contribuent désormais à l'élaboration d'un processus inachevé puisqu'elles font appel sans cesse à d'autres *interstices* ou à d'autres trous vides. C'est dire de vide en vide, l'opération de la construction du sens n'est jamais finie, ce n'est pas donc étonnant si Barthes déclare que « *lire, c'est lutter pour nommer, c'est faire subir aux phrases du texte une transformation sémantique* » Roland Barthes, *S/Z*. op. cit. p. 90.

⁴⁵² Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*. op. cit. p. 36.

⁴⁵³ Roland Barthes, *S/Z*. op. cit. p. 35.

⁴⁵⁴ Nous soulignons que Roland Barthes reconnaît la même fonction du code herméneutique au code poétique avec Jakobson, la rime aussi structure le poème selon l'attente et le désir du retour.

*tout un espace dilatoire, dont l'emblème pourrait être la « réticence », cette figure rhétorique qui interrompt la phrase, la suspend et la dévie.»*⁴⁵⁵

Narrativement, le code herméneutique, dans *Le Livre de saphir*, répond efficacement à cet agencement et, dès le début, l'auteur fait omettre des informations de la messive reçue par le juif Samuel Ezra de Dan, le fils d'Aben Baruel. Omission qui paraît volontaire, puisque tout ce qui est hors de la mystique juive est retiré du plan d'Ezra, et envoyé par le même émissaire au musulman ChahirSarrag, de façon à unir les deux références religieuses dans le même périple, conclusion affirmée même par le cheikh qui n'hésite pas de dire : «*pour des raisons qui nous échappent, notre ami AbenBaruel a voulu nous lier* »⁴⁵⁶

La Vérité, la voix correspondante du code herméneutique, exige donc une attente. Plus encore, l'attente devient la composante constructrice de la vérité, et le long du voyage, que ce soit dans *Le Livre de saphir* ou dans *La Confrérie des éveillés*, elle transforme la trame narrative en un berceau d'énigmes qui se prolongent le long de la pérégrination en intégrant dans les termes extrêmes du code herméneutique question/ réponse, selon Barthes :

*« L'abondance des morphèmes dilatoires : le leurre : (sortes de dévoiement délibéré de la vérité), l'équivoque (mélange de vérité et de leurre qui, bien souvent, en cernant l'énigme, contribue à l'épaissir), la réponse partielle (qui ne fait qu'irriter l'attente de la vérité), la réponse suspendue : (arrêt aphasique du dévoilement) et « le blocage » : (constat d'insolubilité). »*⁴⁵⁷

Sur ce modèle de lecture de Roland Barthes au niveau du code herméneutique, nous allons soumettre deux exemples des énigmes du corpus à l'étude. La première, celle qui organise la narration dans *La Confrérie des éveillés*, et la seconde est celle qui ouvre la série des énigmes : il est question du premier palais de la suite des énigmes dans *Le Livre de saphir*. Ayant déjà traité les deux

⁴⁵⁵ Roland Barthes, *S/Z*, op. cit. p. 75.

⁴⁵⁶ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 72.

⁴⁵⁷ Ibid.

premières phases, à savoir le thème de la formulation, nous passerons à la phase des retards ou d'attente, ou encore du jeu échelonné des arrêts.

De la question à la réponse, tout un parcours de tentatives de démythification qui aboutissent à l'échec d'apparence, mais au fond, ces tentatives préparent le décodage final. Comme son nom l'indique, l'attente désigne une chose dont la venue est probable, donc la réponse finale ou le dévoilement de l'énigme demeure une prévision et un espoir. Dans l'espérance d'un *dénouement* qui dévoilera la solution, la réponse va subir tout un raisonnement, tantôt d'échec, tantôt de succès, pour enfin aboutir à la réponse finale. Il s'agit d'un jeu subtilement maîtrisé par l'auteur ; ainsi, pouvons-nous schématiser ce jeu en trois phases :

-Premièrement, la phase initiale de l'énigme : celle qui correspond au thème ou au sujet, comme nous l'avons mentionné, le thème des deux énigmes des deux textes porte sur le Livre sacré présenté sous l'expression d'un *traité de « l'Éternité absolue »*⁴⁵⁸ dans *La Confrérie des éveillés*, et dans *le livre de saphir*, le sujet culmine dans une tablette qui parle, « *une pierre équivoque qui serait détentrice d'un message divin* »⁴⁵⁹.

-Deuxièmement, la phase seconde de l'énigme : c'est le stade de la formulation de l'énoncé et sa marque interrogative qui positionne l'énigme. Jacques Attali ouvre son énigme par une pièce appelée le tétradrachme plus une phrase énigmatique portant sur un combat entre les lièvres et les lions, qui vont aider Mosché Ibn Maymoun à trouver le manuscrit. Parallèlement, l'homme de pouvoir Ibn Tofayl va céder une pièce identique à celle de Moshé (qui lui a été donnée par son oncle Eliphar), mais falsifiée à Ibn Roch afin de trouver le manuscrit. Au fil des lignes, l'énigme prend sa place, et elle marque sa position à travers des questions, Moshé, le premier héros de *La Confrérie des éveillés*, ne cesse pas de se demander :

« *Pourquoi tant de précautions pour cacher un livre ? Qui était celui qui les poursuivait ? C'est comme si les détenteurs de ce livre l'obligeaient à fuir au lieu de le lui remettre.* »⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 37.

⁴⁵⁹Ibid. p.128.

⁴⁶⁰Ibid. p. 139.

Autant de précautions et de rigueur, autant de savoir et de connaissances pour accéder au Livre divin pour Jacques Attali, comme pour Gilbert Sinoué qui présente l'énoncé de ses énigmes sous forme des textes ésotériques et hermétiques. En vue d'appliquer l'ordre de la proposition herméneutique comme il est défini par Roland Barthes, nous allons nous limiter au traitement de la première énigme qui a comme énoncé :

« Premier palais majeur : Bénie est la gloire de Y.H.W.H. Depuis son lieu. Le nom est en 6. A ce moment j'ai interrogé le prince de la face. Je lui dis : Quel est ton nom ? Il me répondit... Faisait-il partie... ? Moi qui l'ai croisé, j'ai songé un temps le nommer du nom d'Azazel. Je me trompais. Son erreur fut seulement de côtoyer...Et Achmedaï, et de vivre à l'heure où j'écris au haut de la colline en pente douce, sur les ruines de l'Hadès. Au pied de cette colline dort le fils de Yavan, et son rêve murmure en se déversant dans la mer : je crois que n'existe ... croient les fils d'Israël. Je suis parmi ... »⁴⁶¹

La particularité des énigmes de Gilbert Sinoué réside dans leur structure incomplète ; une technique habile de l'auteur pour faire appel à une autre personne qui possède les informations, et pour faire comprendre au lecteur que l'érudit kabbaliste d'Ezra ne peut pas démystifier les énigmes sans la lumière du musulman Chahir Ibn Sarrag, et vice-versa.

-Troisièmement, la phase tertiaire de l'énigme : c'est bien l'étape des différents éléments qui ralentissent le prédicat final, ou les composantes des retards, à savoir le leurre, l'équivoque, la réponse partielle, la réponse suspendue et enfin la réponse bloquée. Ce canon n'est pas à respecter à la lettre, l'ordre même de la phrase herméneutique peut s'inverser, puisqu'il y a plusieurs ordres de phrases, Roland Barthes, lui-même l'affirme en déclarant :

« Le discours peut condenser en une seule énonciation (dans un seul signifiant) plusieurs herméneutèmes, en implicitant les uns ou les autres (thématisation, position et formulation) ; il peut aussi inverser les termes

⁴⁶¹ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 56.

de l'ordre herméneutique : une réponse peut être dévoyée avant que la question ait été posée »⁴⁶²

Commençons par appliquer cet ensemble dilatoire de l'attente, nous avons constaté que l'ordre proposé aide à comprendre que l'énigme majeure du livre, présumant comporter les clés de l'invisible, dans *La Confrérie des éveillés*, cache en elle une autre énigme mineure, celle du groupe des éveillés. Ainsi, Eliphaz Ibn Attar, en donnant la pièce d'or à son neveu Moshé, insiste pour qu'il ne la montre à personne, sauf qu'à Gérard de Crémone ou à ceux qu'à son tour il les lui indiquera, en annonçant : « *c'est ainsi qu'il te reconnaîtra et te remettra le livre. Ne cherche pas à comprendre davantage pour l'instant. Le jour viendra. D'ici là, apprends, cherche et reste éveillé... »⁴⁶³.*

L'auteur, donc, nous suggère l'énigme « des éveillés », cette énigme perdue durant la narration, puisqu'à chaque destination où Moshé arrive, il recevra un message signé des éveillés pour renoncer à la quête, que ce soit à Tolède, à Narbonne ou à la ville d'Al-Qarawiyyin, Fès. A titre d'exemple, nous citons :

« Pour le bien de ta famille et de ton peuple, pour le bien de tous les hommes, ne cherche plus celui que tu es venu trouver. Il n'existe pas. Si tu ne renonces pas, de terribles malheurs t'anéantiront. Et tu en as assez connu. Les éveillés »⁴⁶⁴

Le code des « éveillés » marque sa position interrogative, comme il retarde le dévoilement, ainsi Moshé s'interroge : « *qui pouvait être au courant de la confiance de son oncle ? (...) Et qui au juste étaient ces « Éveillés » ? »⁴⁶⁵*. Le leurre continue à chaque fois que Moshé reçoit le message signé du mot « Éveillés », et l'équivoque s'accroît plus quand Al-Kindi ose parler « des éveillés » en public en s'adressant à Ibn Roch, lors d'un débat qui a suivi son cours, portant sur la foi et la raison à l'université Al-Qarawiyyine, en ces termes :

⁴⁶² Roland Barthes, *S/Z*, op. cit. p. 84.

⁴⁶³ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 41.

⁴⁶⁴ Ibid. p. 66.

⁴⁶⁵ Ibid. p. 66.

« Personne ne souhaite interdire le travail de raison, reprit la voix métallique au fond de la salle. Mais il faut parfois dénoncer comme fous ceux qui prétendent parler en son nom. Ils ne sont pas tous des Éveillés. Et ce n'est pas parce que ton nom, Rushd, signifie « vérité », que tu la portes à coup sûr... »⁴⁶⁶

La réponse poursuit son jeu, et c'est sous la langue du rabbi Ibn Tibbon à Narbonne que la question s'éclaircit partiellement, en révélant à Moshé : *« Si tu fais partie des nôtres, il te faudra respecter certaines règles morales »⁴⁶⁷*. Les réponses se succèdent, sans pour autant dévoiler totalement le prédicat final, et sans respecter littéralement l'ordre canonique de la phrase herméneutique, notamment avec le médecin chrétien Albéric de Montpas qui prononce le terme mystère « Confrérie » pour la première fois, en déclarant à Moshé : *« Et tu nous rejoindras dans notre confrérie »⁴⁶⁸*.

De ce jeu enchaîné d'une réponse à l'autre, tantôt partielle, tantôt suspendue ou bloquée, la réponse culmine quand Al- Kindi profère : *« quelque chose n'allait pas au sein de notre confrérie »⁴⁶⁹*, avant de mettre Maimonide et Averroès à rude questionnement pour savoir qui des deux est l'usurpateur qui cherche l'infiltration de la secte. Ces questions portent, dans un premier abord, sur l'opposition des trois monothéismes, dans un deuxième moment, sur l'univers, et finalement, sur la vérité : si elle n'aurait pas pu être révélée à d'autres qu'aux prophètes de Moshé et d'Ibn Rochd.

Plus encore, cette réponse atteint son degré ultime lorsque ce juif allemand Elie, le converti de façade sous ce nom symbole de la sagesse arabe d'Al- Kindi confie la surveillance de sa fille Leila à Moshé pendant son voyage en disant *« Si je ne reviens pas, je te désigne pour t'occuper de Leila »⁴⁷⁰*. Une réponse qui complète une autre partielle déjà prononcée par un des membres de la Confrérie qui veut s'assurer si Moshé fait partie des désignés.

⁴⁶⁶Ibid. p. 179.

⁴⁶⁷Ibid. p. 139.

⁴⁶⁸Ibid. p. 150.

⁴⁶⁹Ibid. p. 239.

⁴⁷⁰Ibid. p. 248.

Le retour à la signification de ce mot de « désigner » nous envoie au fait d'indiquer quelqu'un de manière à le faire distinguer de tous les autres. Cette distinction se base, tout d'abord sur la qualité de l'esprit, l'étendue des connaissances et l'inclination à l'étude. Des qualités intrinsèques au personnage de Moshé ben Maymoun qui lui permettent de s'inscrire parmi les désignés de cette Confrérie.

L'ordre de cette phase est tout à fait différent dans le texte de Gilbert Sinoué : les palais comportent des énoncés incomplets, comme nous l'avons montré dans la deuxième phase de la formulation. De ce fait, les réponses vont connaître des retards prolongés ; ainsi, la promesse d'une réponse se traduit tout d'abord par la restitution du palais par Samuel Ezra et Ibn Sarrag qui réunissent leurs parcelles. Les deux cultures vont se joindre, les deux mystiques vont se compléter pour rebâtir l'énoncé de l'énigme qui prend sa forme prometteuse de réponse :

« Bénie est la gloire de Y.H.W.H. Depuis son lieu. Le nom est en 6. A ce moment j'ai interrogé le prince de la face. Je lui dis : Quel est ton nom ? Il me répondit : Je m'appelle Jouvenceau. Faisait-il partie des dormants d'Al Raquim ? Moi qui l'ai croisé, j'ai songé un temps le nommer du nom d'Azazel. Je me trompais. Son erreur fut seulement de côtoyer Malik et Achmedai, et de vivre à l'heure où j'écris au haut de la colline en pente douce, sur les ruines de l'Hadès. Au pied de cette colline dort le fils de Yavan, et son rêve murmure en se déversant dans la mer : Je crois que n'existe nul Dieu hors celui en qui croient les fils d'Israel. Je suis parmi les soumis. »⁴⁷¹

De tel énoncé s'imprégnant profondément des deux mystiques, musulmane et juive, présente l'extrême hostilité au niveau de l'interprétation, que même la sagacité des deux érudits trouve des difficultés à pénétrer son contenu. Force est de signaler que les deux fervents croyants se mettent d'accord sur la suprématie divine en affirmant que « la gloire de Dieu est bénie, glorifiée, et elle émane du lieu où est dissimulé le Livre de saphir »⁴⁷².

⁴⁷¹ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, Op. Cit. p. 87.

⁴⁷²Ibid. p. 88.

Par contre, l'équivoque s'installe avec le problème des « *dormants d'Al-Raquim* », du moment où le cheikh concentre son attention sur « les dormants » cités dans d'autres sourates, alors que le sous-entendu est la sourate de « la caverne » où est cité le mot. De même, pour ce fragment « *au pied de cette colline dort le fils de Yavân* », le nom de « Yavân » mentionne dans la Genèse le père d'un dénommé « Tarsis », et l'interprétation devient plus ardue lorsque le même mot de « Tarsis » indique le nom d'une ville en se reportant au livre de Jonas.

Les réponses partielles se succèdent, notamment avec la déduction du rabbin Izra concernant le nombre six qui représente six triangles équilatéraux inscrits dans un invisible cercle symbolisant, de ce fait, un des signes de la religion juive, l'étoile de David. C'est grâce à ses connaissances talmudiques et des écrits de Mercaba que Samuel Izra parvient à répondre partiellement à ce fragment extrait du premier palais « *le prince de la face* » qui désigne le guide, comme il est signalé au deuxième livre de la Bible et de l'Ancien testament, l'Exode.

La science du vieux kabbaliste a joué un grand rôle dans la progression de la phrase herméneutique ; ainsi « le jouvenceau » en hébreu se dit « na'ar » signifiant originellement un serviteur puisqu'il s'employait à signifier un servant du Temple. Parallèlement, nous soulevons une réponse bloquée par cheikh Ibn Sarrag lorsqu'il avoue « *Je ne vois pas que nous soyons très avancés* »⁴⁷³, bien que le dévoilement ou la réponse finale se fasse grâce à ses larges connaissances coraniques qui ont su situer le fragment énigmatique « *Je crois que n'existe nul Dieu hors celui en qui croient les fils d'Israël. Je suis parmi les soumis* », en tant qu'extrait du verset quatre-vingt-dix de la dixième sourate, celle de Younes (Jonas). Cette information accélère le prédicat final et tranche le nœud de l'énigme, en décidant du terme « Tarsis » qui renvoie, non à un personnage, mais à une ville dont le nom est mentionné. Le premier palais majeur s'achemine vers son dévoilement grâce à la coopération cognitive des deux esprits avertis. Ainsi, le jouvenceau n'est autre que le troisième héros Rafael Vargas, le moine franciscain qui vit dans ce monastère de la Rabida à la ville de Huélva, et à qui Aben Baruel a confié son secret.

⁴⁷³Ibid. p. 92.

La démystification de ce premier palais majeur demeure un exemple que nous avons choisi pour appliquer la progression de la phrase herméneutique selon la définition de Roland Barthes. Bien entendu, le texte de Gilbert Sinoué est articulé de huit palais versant tous dans le champ spirituel où la rigueur et la dureté dominant ; mais si ces palais respectent tous le schéma herméneutique, ils répondront aussi au critère de la progression dans la connaissance de soi. C'est dans cet ordre d'idées que le cheikh Sarrag s'explique, quand il compare le sens de leur quête à celui de la sourate de la caverne, Al-Kahf :

« Celui qui d'aventure pénètre dans cette caverne, c'est-à-dire dans la caverne que chacun porte en lui, ou dans cette obscurité qui se trouve derrière l'océan infini de l'âme, celui-là est entraîné dans un processus de transformation. Entrant dans cet océan, il établit un lien entre les contenus de celui-ci et sa conscience. Il peut en résulter une modification de sa personnalité, lourde de conséquences positives ou négatives. »⁴⁷⁴

Nous aurons à retenir de cette citation que la caverne symbolise l'inconscient. C'est dire que tout un chacun essayant d'affranchir ce moi profond de son inconscience cherche ce lieu spirituel pour la purification mentale et par conséquent la transformation ; si ce changement s'effectuait, il pourrait être au moyen de la lumière qui jaillit dans l'obscurité même de ses profondeurs. Métaphoriquement, ce passage de la conscience à l'inconscience est une quête d'initiation intérieure, une renaissance signifiant une vie dans la mort, une résurrection, ou encore au langage soufi : c'est le fait de passer de l'état du « *fana* ' » à l'état du « *baqa* ' ». Quoiqu'ils soient multiples les sens symboliques de ce lieu clos où les êtres sont enfermés, caverne comme inconscience, le sens récapitulatif de cette aventure est le passage de l'ignorance à la connaissance, du non-sens au sens. Bref, il s'agit d'une voie de purgation pour celui qui a l'intention d'accéder à cette ascension intérieure.

⁴⁷⁴Ibid. p. 91.

Il est apparent que les deux textes, *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés*, présentent un processus ascensionnel qui aide l'esprit et l'âme à accéder à d'autres niveaux de la réalité. Par une telle technique de voyage, de quête, d'errance intellectuelle, les deux auteurs offrent à leurs personnages une évolution spirituelle, mais aussi ils donnent au lecteur un moment de revenir à soi.

CHAPITRE II :

L'ALTERITE COMME EFFET ETHIQUE

Si notre objectif, dans le premier chapitre, était d'étayer ce panorama des signes et des symboles, sans oublier les outils opératoires facilitant l'acte d'intervention dans *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés*, notre but dans ce chapitre aurait été de libérer les deux textes de ce qui les enveloppe, et empêche l'accès facile à leur aboutissement final. Il nous paraît utile de rappeler que l'explication que nous avons abordée au niveau du premier chapitre et spécifiquement celle du signe comme vecteur principal du sens va, par conséquent, constituer les prémices qui rendront possible la thématization de l'identité personnelle de nos protagonistes selon les dialectiques soi/autre, égo/alter, intériorité/extériorité, ou encore mêmeté/ipséité.

1. Le soi et l'éthique :

Il s'avère que le soi est un concept opératoire dans les deux récits soumis à l'analyse. Cette notion, que nous avons déjà révélée implicitement au premier chapitre de cette troisième partie, et qui a constitué la clôture de l'arc herméneutique de l'interprétation au sens que le lecteur s'approprie le monde de la fiction, devient nécessaire pour pénétrer la compréhension de *La Confrérie des éveillés* et *Le livre de saphir*.

Dans son sens, le soi porte sur l'individu, sa personnalité, son identité et fait découler par conséquent tout un amas des interrogations philosophiques à savoir

« qui suis-je »⁴⁷⁵, « que dois-je faire »⁴⁷⁶, « qu'est-ce que l'être »⁴⁷⁷. Des questions présentes avec force dans la philosophie de Paul Ricoeur, et répondant adéquatement à nos propos dans le corpus soumis à l'étude, ce qui justifie le renvoi inconditoné à ce théoricien dans la présente analyse.

En réalité, c'est dans son ouvrage *Temps et récit* que nous avons puisé une somme considérable des notions qui nous ont facilité la compréhension des deux textes. Avec le concept de l'identité narrative que nous avons employé dans la première partie pour dire que la compréhension de l'être se repose sur ce lien entre le récit fictif et le récit historique, nous renouvelons le questionnement, mais cette fois pour dire : de quelle identité parlons-nous ?

1.a. Le soi ou l'identité :

Le terme de l'identité reste parmi les questions critiques qui ont captivé et l'intérêt de la philosophie, et l'intérêt de la littérature, il apparaît même que son utilisation s'emploie d'une manière globale avec des différentes acceptions. L'utiliser, donc, en tant que concept opératoire exige l'examen de ses différents référents du moment où :

« L'identité est un ensemble de critères de définition d'un sujet et un sentiment interne. Ce sentiment d'identité est composé de différents sentiments : sentiment d'unité, de cohérence, d'appartenance, de valeur, d'autonomie et de confiance organisés autour d'une volonté d'existence »⁴⁷⁸

Nous comprenons donc que la définition de l'identité répond étrangement à celle que les personnages-actants des deux textes d'étude essayent de construire, qu'il s'agisse des trois érudits le rabbin Samuel Ezra, le cheikh Chahir Ibn Sarrag et le moine Rafael Vargas dans *Le Livre de saphir* ou des deux protagonistes historiques- actants Maimonide et Averroès dans *La Confrérie des éveillés*. Nous

⁴⁷⁵ Jean Grondin, *Paul Ricoeur*, op. cit. p. 106.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Ibid.

⁴⁷⁸ Alex Mucchielli, *L'identité*, Que sais-je ?, Editions, Presse universitaires de France, 1986, p. 5.

tiendrons aussi de la citation que l'identité de l'objet ou du sujet des sciences humaines, à l'opposé de celui des sciences exactes qui se contente à une identification schématique, se repose sur un critère d'intériorité lié au sentiment.

Nous pouvons dire que l'identité d'un individu, d'un groupe ou d'une communauté fait appel à un ensemble d'éléments que le professeur Alex Mucchielli, dans son livre *L'identité*⁴⁷⁹, a regroupé en des catégories référentielles à savoir, les référents matériels et physiques, les références historiques, les référents psychoculturels et les référents psychosociaux.

Tout en examinant ces référents, nous avons constaté que nos protagonistes répondent à certains éléments de cette catégorisation. Au niveau du référent matériel et physique, les protagonistes des deux romans ont une grande potentialité, celle de la puissance intellectuelle, ils sont tous des érudits et des esprits hautement avertis. Quant aux références historiques, ces personnages quoiqu'ils aient des origines différentes, tous portent les traces historiques illustrées dans leurs croyances, leurs coutumes et leurs habitudes. Les référents psychoculturels nous orientent vers le système culturel dominant dans les deux œuvres qui est un système théologique par excellence ; ainsi nous trouvons trois religions différentes, les monothéistes, et par conséquent, diverses expressions culturelles garnissant le paysage romanesque, nous citons à titre d'exemple :

« Musulmans portant turban, tunique de soie et chausses aux pointes recourbées, juifs en grande robe marron et toque pointue, chrétiens aux pantalons bouffants et aux vestes de soie brodée. Les plus riches promeneurs étaient escortés d'esclaves vêtus de laine et d'algodon, portant boissons et pâtisseries. On entendait parler toutes les langues, de l'arabe au berbère, de la romance à l'hébreu. »⁴⁸⁰

Comme *La Confrérie des éveillés*, *Le Livre de saphir* rendent plus clair un système culturel représenté par ses croyances, son idéologie, ses codes et ses valeurs culturels, en témoigne l'exemple extrait de ladite œuvre :

⁴⁷⁹ Alex Mucchielli, *L'identité*, op. cit.

⁴⁸⁰ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 9.

« Face à la Mecque, l'Arabe était accroupi sur un petit tapis de soie, pieds nus, le front posé contre terre. A sa droite, le crâne recouvert d'une calotte, les épaules d'un châle en soie blanche, le front et le bras gauche ornés de curieux écrins carrés de cuir noir retenus par des lanières, de couleur noire elles aussi, le rabbin se tenait debout, tourné vers Jérusalem. Entre les deux hommes, Fray Vargas agenouillé égrenait un chapelet à voix basse »⁴⁸¹

La liste des catégories des référents identitaires établie par le professeur Alex Mucchielli se clôt par le critère des référents psychosociaux qui met en ordre des niveaux de référence. D'abord les références sociales qui sont déterminées par le nom, le statut, la profession et les rôles sociaux ; ensuite les attributs de valeur sociale tel les compétences, les qualités et les défauts ; et enfin les potentialités de devenir. C'est en effet, ce qui nous intéresse, puisqu'elles mettent en vue la capacité et le style de conduite de nos personnages romanesques. Dire potentialité de devenir, c'est dire, à notre sens, un itinéraire bien tracé parcouru par les personnages pour construire une *identité-ipse* et mettre en vue aussi *l'identité- idem*, toutes les composantes qui rappellent l'identité narrative.

Dans cet ordre d'idées, nous rappelons que le concept de l'identité narrative est déjà abordé dans la première partie en tant que fruit issu de l'union de l'histoire et de la fiction (p. 32). Pour plus de précision, nous évoquons la différence entre cette *identité-idem* et *l'identité-ipse*, pour la première, l'identité se réduit à une substance physique identique à travers le temps, c'est en effet, l'identité qui est même. Quant à la seconde identité, elle est dynamique et produit de l'univers narratif ; comme elle peut introduire un changement. Paul Ricœur traite la différence entre les deux identités en précisant que :

« La différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte

⁴⁸¹ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 266.

narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie »⁴⁸²

Force est d'affirmer que le concept d'identité est une des questions les plus perplexes qui a retenu l'attention des sciences humaines, ainsi plusieurs disciplines s'affrontent afin de parvenir à une définition précise notamment la philosophie et la littérature. Dans l'espoir d'apporter quelques éléments de réponse à cette question, nous avons été confrontée à une variété des substantifs qui renvoient tous à l'identité, mais dans un sens global. Bref, des termes qui gravitent autour de la notion mère qu'est l'identité, l'un s'apparente à l'autre ; nous citons, dans ce sens, le « soi », le « je », « l'ego », le « moi », le « sujet » ou « l'objet ».

Bien entendu, ces substantifs ont constitué des axes de plusieurs recherches qui ont pu apporter un certain éclaircissement de l'énigme, et pour montrer la différence entre cette variété des vocables, nous nous basons sur les distinctions du philosophe américain George Herbert Mead, reprises et mises en lumière par le professeur Alex Mucchielli. En effet, le « Moi », pour le philosophe est cet :

« ensemble des rôles des autres intériorisés et assumés par l'individu. C'est par le Moi que la société est présente en chacun de nous et exerce un contrôle sur nos actions »⁴⁸³.

Cette donnée contredit totalement ce que le « Je » prend comme signification, c'est que le « Je », selon le même philosophe, correspond à :

« ce qu'il y a de personnel dans la conduite, il constitue le facteur de spontanéité et de créativité. C'est le Je qui répond aux sollicitations de la situation sociale telle qu'elle est représentée par le Moi »⁴⁸⁴.

⁴⁸² Paul Ricoeur, *Temps et récit 3*, Ed. du Seuil, (1985), « Points Essais », 1991, p. 442. Cité par Michael Foessel et Fabien Lamouche, *Ricoeur*, Ed. du Seuil « Points », mars 2007, p. 231.

⁴⁸³ Alex Mucchielli, *L'identité*, op. cit. p. 44.

⁴⁸⁴ Ibid.

Il est à rappeler que les deux concepts sont intimement liés avec un troisième concept, qui n'est autre que le « Soi ». Ce sont, en réalité, les composantes du sentiment de l'identité qui se retrouve chez les individus, les groupes aussi bien que les cultures. Le « Soi » est donc cette : « *possibilité de conscience, car il est constitué par l'interaction dialectique du Je et du Moi.* »⁴⁸⁵, c'est dire que la conscience est indissociablement liée au soi, au sens qu'il y a une action ou encore une influence réciproque entre le côté personnel et le côté social. Ce qui nous mène à dire que le Soi se forme dans ces influences sociales.

Nombreuses sont les dialectiques qui déterminent en détail ces vocables analogues de la notion de l'identité. Nous allons, de notre part, nous focaliser sur les travaux de Paul Ricoeur, il convient, dans ce sens, de revenir sur le parcours de la construction de cette conception de l'identité. Les jalons de la fondation de cette notion commencent d'ores et déjà avec la philosophie de la volonté⁴⁸⁶, c'est dans cette optique que Ricoeur affirme que la référence à soi est présente dans chaque projet avec un regard réflexif. C'est-à-dire, avant même de faire une réflexion sur soi, le moi s'impose d'une manière implicite.

Les réflexions de Ricoeur sur le soi continuent en tirant profit des résultats des recherches de la psychanalyse freudienne de l'ego et de la position cartésienne de soi « *je pense donc j'existe* », pour aboutir à dire que le soi requiert un effort de déchiffrement, de décodage, en définitive un travail d'herméneutique. Le parcours de cette philosophie réflexive prendra terme avec la notion de *l'identité narrative* qui voit sa naissance dans le dernier tome de *Temps et récit*, et c'est dans cet essai que Paul Ricoeur affirme que l'identité ne peut être qu'une identité narrative, en puisant ses ressources des recherches réalisées sur l'ego par Hume et Nietzsche, des données que l'assertion suivante met au clair :

⁴⁸⁵ Ibid.

⁴⁸⁶ A ce niveau, nous signalons que la définition de l'identité donnée par le professeur Alex Mucchielli repose sur le sujet et les différents sentiments, à savoir le sentiment d'appartenance, d'unité, de cohérence, de valeur, d'autonomie et de confiance organisés autour d'une volonté d'exister. Cette définition justifie que l'identité est fondée sur l'action et renvoie à la fin vers l'ontologie.

« Sans le recours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) »⁴⁸⁷

Il paraît que les deux concepts d'identité-*idem* et d'identité-*ipse* sont intimement liés ; l'un ne peut exister sans l'autre au point de constituer une dialectique qui reste toujours ouverte à toute interprétation. A ce niveau, nous nous référons à quelques définitions notionnelles pour apporter un éclaircissement au niveau du sens des deux mots clés de l'identité.

Dans son livre *Paul Ricoeur*, Jean Grondin porte notre attention sur la nature grammaticale des deux mots latins *idem* et *ipse*. Pour le premier mot *idem*, il s'agit d'un adjectif ou un pronom démonstratif qui marque l'identité de deux choses, alors qu'*ipse* est un pronom personnel, comme il y en a plusieurs en latin (*ille, iste... etc.*)⁴⁸⁸, ces pronoms prennent évidemment leur sens selon le contexte. De surplu, *l'ipse*, pour Ricoeur, prend un sens qui suscite l'intérêt quand ce mot

« vient marquer la présence de quelqu'un en personne [...], dans l'identité *ipse*, ce n'est pas la *mêmeté* numérique ou qualitative de la personne qui est interpellée, mais sa constante par-delà tous les changements physiques qu'elle pourrait subir.»⁴⁸⁹

Jean Grondin rappelle que la promesse en est l'exemple privilégié de l'ipséité dans la mesure où le « je » s'engage à respecter ses engagements et se reconnaît responsable de ses actes. Il conclut enfin que l'identité-*idem* répond à la question « quoi ? », « qu'est-ce que je suis ? » alors que l'identité-*ipse* répond à la question « qui ? ». De son côté la professeure à l'université Saint-Louis de Bruxelles

⁴⁸⁷ Paul Ricoeur, *Temps et récit 3*, op. cit. p. 442.

⁴⁸⁸ Jean Grondin, *Paul Ricoeur*, op. cit. p. 107.

⁴⁸⁹ Paul Ricoeur, *Temps et récit 3*, op. cit. cité par Jean Grondin, *Paul Ricoeur*, op. cit. p. 107.

Sophie Klimis, dans une étude⁴⁹⁰ parue dans la revue de *Opuscules*⁴⁹¹, affirme que le concept de l'identité-idem est l'aboutissement de toute une réflexion sur *le caractère* développé par Ricoeur dans plusieurs ouvrages antérieurs à *Soi même comme un autre*.

En effet, Sophie Klimis a démontré que *le caractère* est le modèle choisi par Ricoeur pour rendre compte du pôle-*idem* de l'identité et du type de permanence dans le temps qui le caractérise tout en faisant l'objet de la définition suivante : « *j'entends par caractère l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même* »⁴⁹². Plus encore, la chercheuse met l'accent sur la valeur de la nature immuable du *caractère* en tant que perspective non choisie de l'accès aux valeurs et à l'usage du pouvoir.

Étant défini par Paul Ricoeur comme l'ensemble des dispositions acquises à quoi on reconnaît une personne, le caractère répond à la dimension temporelle de l'identité personnelle, et construit la *mêmeté* de la personne, d'ailleurs cette nature immuable du caractère dans le temps n'est pas absolue mais, du point de vue du Professeur Sophie Klimis, elle est relative du moment qu'elle explique cette immuabilité comme suit :

*« s'il y a histoire, c'est parce qu'il y a genèse, devenir temporel et donc transformation, c'est-à-dire ultimement, intégration par le Soi de dimensions d'altérité résultant de diverses identifications-à. Or cette présence de l'altérité au cœur du Même est à la fois ce qui montre bien que l'on ne peut penser jusqu'au bout l'idem de la personne sans l'ipse. »*⁴⁹³

Cette citation nous ramène à penser l'identité-ipse à travers l'identité-idem, c'est dire que la *mêmeté* enveloppe l'ipséité, c'est dire aussi que si le caractère assure cette permanence dans le temps, il sera amené à stabiliser tous ses traits

⁴⁹⁰ L'étude est intitulée « *la tragédie grecque donne à penser* ». A propos de l'instruction éthico-ontologique de la philosophie par le tragique, est réalisée par Sophie Klimis, Professeur à l'université Saint-Louis de Bruxelles, Centre PROSPERO-Langage, image et connaissance. L'étude est apparue dans la revue *Opuscule* n°29.

⁴⁹¹ Patrice Canivez, LambrosCouloubaritsis, *L'éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, *Opuscule* n°29, Septentrion presses universitaires, 2013.

⁴⁹² Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Ed. du Seuil, « Points Essais », 1996, p. 144.

⁴⁹³ Patrice Canivez, LambrosCouloubaritsis, *L'éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, op. cit. p. 49.

distinctifs, à savoir les habitudes d'une personne et la manière d'être. Bref, tout ce qui rappelle l'utile analogie du Professeur Sophie Klimisentre le caractère et le terme grec de *l'éthos*. De telles idées trouveront leurs réponses dans l'assertion suivante : « *le caractère assure à la fois l'identité numérique, l'identité qualitative, la continuité ininterrompue dans le changement et finalement la permanence dans le temps qui définissent la même* »⁴⁹⁴

Le deuxième volet de l'identité constitue lui aussi une permanence de la personne dans le temps, mais si dans *l'identité-idem*, la question porte sur la permanence du caractère, dans *l'identité-ipse*, elle sera question de permanence de la promesse. C'est ainsi que Paul Ricoeur la définit, « *de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée* »⁴⁹⁵. De cette parole promise ou tenue, l'article paru dans la revue *Opuscule*⁴⁹⁶ nous fait savoir que :

« *la parole tenue et ses corollaires, la persévérance et la fidélité à la parole donnée, constituent le modèle de permanence dans le temps proposé par Ricoeur pour rendre compte de l'ipséité. S'opposant à la stabilité supposée de l'idem, ce second modèle constitue un défi au temps, voire un déni du changement : la dimension-idem peut s'être totalement désintégrée, le fait qu'Autrui compte sur le Soi est ce qui permet à ce dernier de se maintenir malgré tout.* »⁴⁹⁷

L'on ne peut que conclure que l'identité s'assume par le rapport maintenu avec l'autre, c'est dire qu'il ya une forme d'altérité implicite au niveau de *l'ipséité*. Tout en montrant que l'identité narrative se constitue de deux composantes, Paul Ricoeur touche le côté éthique de son herméneutique. Qu'entendons-nous donc par éthique ?

⁴⁹⁴ Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, op. cit. p. 147.

⁴⁹⁵ Ibid. p. 148.

⁴⁹⁶ Patrice Canivez, Lambros Couloubaritsis, *L'éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, op. cit. p.55.

⁴⁹⁷ Ibid.

1. b. L'éthique ou l'action :

Par définition, l'éthique porte sur les valeurs qui poussent l'être à agir, c'est une notion qui implique l'autre dans son rapport à soi. Qui dit agir, dit action, dit aussi accomplissement de l'action dans un rapport binaire qui impose la présence de l'autrui. En général, l'éthique fait appel à des conceptions utiles telles la justice, le bien et l'action, des valeurs qui n'auront pas de sens si elles ne se réalisent pas en la présence de l'autre.

Nous pouvons dire donc que la dimension éthique paraît plus avec l'ipséité dans la mesure où ce deuxième pôle de l'identité met en vue la relation de soi avec l'autre dans un sens constitutionnel. C'est dire que le soi se construit dans son rapport à autrui, et cette construction est fondée sur les principes du devoir, du bonheur, aussi bien que l'action. Dans cette perspective, nous pouvons dire que la responsabilité qui prend l'apparence de la promesse comme caractéristique indispensable de l'ipséité est palpable dans cette dialectique de soi et l'autre. En somme, le soi n'est pas seulement cette substance permanente, comme c'est le cas avec *l'identité-idem*, mais c'est un soi capable responsable qui accomplit des actions et des initiatives même.

C'est dans son livre *Soi même comme un autre*⁴⁹⁸ que Paul Ricoeur dégage cette notion d'une « *petite éthique* »⁴⁹⁹ en la présentant en tant que « *visée de la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes* »⁵⁰⁰. De cette définition, nous tirons trois éléments qui semblent fonder cette éthique :

-Le premier élément sous l'expression de « *vie bonne* » fait part du champ de la morale, et oppose par le fait même la morale à l'éthique⁵⁰¹.

⁴⁹⁸ Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*. op. cit.

⁴⁹⁹ Jean Grondin, *Paul Ricoeur*, op. cit. p. 108.

⁵⁰⁰ Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, op.cit.p. 202.

⁵⁰¹ Nous soulignons que Jean Grondin a abordé la distinction entre les deux termes qui se prennent comme synonymes en expliquant que « *Ricoeur réserve le terme d'éthique à la visée d'une vie accomplie et celui de morale à l'articulation de cette quête dans les normes qui sont universelles et contraignantes* » (Jean Grondin, *Paul Ricoeur*, op. cit. p. 108). Ce dernier s'est basé sur l'origine de chaque terme, pour mieux clarifier la dialectique éthique/morale, et par conséquent, il aboutit à ce que l'éthique est d'origine aristotélicienne, et dite même éthique téléologique, puisque la visée demeure une vie bonne, alors que la morale est d'origine Kantienne ; dans ce cas, elle est appelée la morale déontologique, puisqu'elle est un devoir agir soumise à des lois universelles. Paul Ricoeur

-Le deuxième élément c'est la formule « *avec et pour autrui* » qui place le soi dans une relation de réciprocité avec l'autre, et c'est effectivement ce que nous tenterons de développer dans la deuxième partie de ce chapitre.

-Le troisième élément, quant à lui, est la locution « *institutions justes* » qui nous envoie au champ lexical de la justice, de l'égalité, des valeurs humaines inhérentes au domaine du droit.

Ce qui nous importe le plus, c'est cette dimension de l'altérité qui trouvera son champ d'application dans les deux textes qui constituent notre corpus. Nous comprenons alors que l'ampleur de l'ipséité s'illustre dans l'altérité, comme nous pouvons comprendre aussi que le soi est la réponse de l'autre. C'est en effet une dialectique qui couvre, à l'insu, d'autres dialectiques de valeur telles l'intériorité/l'extériorité, la mêmeté/l'ipséité.

Le livre de saphir et *La Confrérie des éveillés*, les deux romans de notre corpus peuvent être lus comme un terrain pratique où la question de « *qui ?* » et la question de « *quoi ?* » se posent de différentes manières. L'herméneutique en elle-même, en tant qu'approche adoptée, peut être vue comme une éthique. Jean Grondin l'a bien affirmé en disant que Paul Ricoeur nous permet de voir que « *si une herméneutique sans éthique reste vide, une éthique sans herméneutique est aveugle* »⁵⁰².

C'est dans cette logique que nous répondons à cette confusion entre le soi des personnages et le soi du lecteur. Une déviation dont nous sommes consciente, puisqu'à un moment donné nous entendons par la compréhension de soi, un soi du lecteur, du moment où l'arc herméneutique de l'interprétation culmine à une interprétation de soi, et au fur et à mesure de l'analyse, la somme fertile des concepts théoriques nous ont forcé à parler du soi des personnages. Un constat qui nous oblige à nous interroger sur l'effet du personnage sur le lecteur, et en même temps nous interroger sur la capacité du lecteur à employer ses compétences, tant linguistiques que culturelles, afin de concrétiser ce personnage.

Quoique ces notions théoriques que nous avons essayé de dégager vont certes faciliter l'appréhension du corpus, mais elles interpellent notre réflexion :

accorde une priorité pour l'éthique téléologique plus que la morale déontologique quoique la visée de la vie bonne est forcée de passer par la norme de la morale pour garder le statut universel.

⁵⁰² Jean Grondin, *L'herméneutique*, Op, Cit, p : 92.

s'agit-il d'une identité personnelle ou d'une identité groupale, dans la mesure où bien que le corpus mette en action des personnages, ces personnages, en arrière plan, laissent voir d'une manière transparente des communautés bien distinctes ? C'est tout à fait apparent que *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* mettent en scène un bon nombre des personnages tous classifiés selon un groupement ; ainsi, nous trouvons trois références religieuses qui nous infèrent à trois catégories groupales différentes : il est question des trois monothéistes, et par transition des juifs, des musulmans et des chrétiens.

L'identité donc, dans ce cas, est déterminée, selon l'ouvrage de *L'identité*⁵⁰³ d'Alex Mucchielli, en tant qu'organisation cohérente, et aussi en tant que synthèse, dans une totalité compréhensive des éléments approchés à partir des catégories, tel le milieu de vie et l'histoire, ou la démographie et les activités, ou encore l'organisation sociale et la mentalité. Tout en se basant sur ces catégories, notre corpus répond avec efficacité à deux catégories, celles de l'histoire et de la mentalité.

A la première catégorie, nous disons que si l'identité d'un groupe est enracinée dans son histoire, *Le livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* retracent l'histoire des trois groupes religieux pendant les croisades en Espagne. Plus encore, les deux textes s'insèrent dans l'histoire culturelle de cette société qui englobe à la fois les trois références religieuses en appelant, non seulement, les écrits et les archives liés à cette société multicolore sur une même terre, mais aussi les dates et les faits importants. En se reposant aussi sur l'image donnée à ces figures historiques de chaque groupe, l'exemple le plus clair est celui des héros de *La Confrérie des éveillés*, Maïmonide et Averroès, l'identité groupale s'affirme dans le corpus par ce même critère de l'histoire.

Comme réponse à la deuxième catégorie qui est la mentalité, nous pensons que les deux textes soumis à l'étude mettent au clair le mode de penser et les croyances de chaque tribu, comme ils permettent de lire les codes et les normes de comportement de chaque groupe à travers ces figures modèles, ou encore ces personnages types. Dans la même perspective de cette identité de groupe, Paul

⁵⁰³ Alex Mucchielli, *L'identité*, op. cit.

Ricœur montre la fécondité de l'identité narrative en l'appliquant à la fois à l'individu et à la communauté ; c'est dire que même si la démonstration de Ricœur porte sur ce soi de la connaissance, qui s'applique plus au soi de lecteur, nous pouvons l'adapter à ce soi du personnage ou encore à l'identité d'une communauté qui se résume dans le type de l'identité-ipse. C'est ainsi que Paul Ricoeur déclare qu' :

« on peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective »⁵⁰⁴

L'on ne peut qu'affirmer que la question de l'identité touche parallèlement deux types :

Le premier type est individuel et il est illustré dans l'identité du personnage, aussi bien que celle du lecteur,

Le second type quand à lui est collectif et se voit dans l'identité de la communauté ou le groupe des membres vivant ensemble.

Tout en tenant en compte de l'importance de ces deux types, l'individu et la collectivité, notre réflexion s'arrête sur l'écriture même de nos deux auteurs qui cherche à mettre en exergue cette dichotomie de valeur l'un et l'autre, aussi bien que l'un et le multiple. Des thématiques que nous tenterons élucider dans ce deuxième temps de cette troisième partie.

⁵⁰⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit 3*, op. cit. p. 444. Cité par Michaël Foessel, Fabien Lamouche, *Ricoeur*, op. cit. p. 232.

2. Le rapport à l'autre :

Dans cette marche de pensée qui rassemble la thèse et l'antithèse, nous pouvons dire que l'identité est reconnue dans une relation de correspondance de soi et de l'autre. Il nous semble indéniable que l'être est lié à l'autre dans un attachement mutuel, et nous pouvons aller jusqu'avancer que l'identité se réalise dans l'interaction dialectique de soi et de l'autre. De tout temps, l'individu ne s'affirme qu'en prenant compte de l'autre, c'est dire que le soi a une conscience d'autrui, s'agissant de soi vis-à-vis de soi même ou de soi vis-à-vis de l'autre.

De telle réciprocité relationnelle qui influence le soi et le construit, puisqu'il représente cette possibilité de conscience, ne peut que pousser notre réflexion à poser deux questions majeures : qui est cet autre par rapport à soi ? Qui est ce soi par rapport à cet ensemble social auquel le soi appartient ? Eu égard de l'ensemble des déterminations cédées dans le chapitre précédent, nous tenterons de préciser leurs articulations dans le corpus à l'étude. Comment donc les deux textes élaborent cette identité ? Comment les deux auteurs mobilisent-ils le parcours de leurs personnages pour mettre à vue cette identité ?

Il est clair que Gilbert Sinoué et Jacques Attali ont agencé les événements de leurs intrigues au gré de leur désir, plus encore, ils ont soumis les personnages à l'action espérée. Les personnages sont donc compris par le façonnement auquel leurs auteurs ont aspiré, et l'identité personnelle est comprise elle aussi par l'identité des personnages actants des deux récits ; c'est au long des séries des péripéties des deux actions que cette identité se construit.

L'écriture des deux auteurs a veillé dès l'incipit à instaurer des liens de connexion entre soi et l'autre ; elle a procédé, à partir de l'entrée de l'action, à une diversité des modes de vie, à des différentes croyances et différentes valeurs culturelles. La plume des deux écrivains ne cesse pas de nous rappeler la diversité des mœurs, des états d'esprit, des comportements ou encore des mentalités. C'est dans cette perspective qu'on peut parler de l'identité et la différence, dans la mesure où l'identité s'assimile à ce soi qui est lui-même et ce soi qui ne se confond pas à l'autre, mais qui a cette conscience qui le rapproche de l'autre, sans s'anéantir devant l'autre.

C'est exactement, sur le sens de l'altérité que l'écriture de Gilbert Sinoué et de Jacques Attali se base, au point de répondre au caractère de ce qui est autre. Les péripéties des deux actions rendent possible cette altérité, du moment que le lecteur découvre que l'identité des personnages ne se réduit pas dans sa formule la plus simple, à savoir : *l'identité de soi est celle de soi*, ou à sa négation, au sens de *l'identité de soi est non celle de l'autre*. Le corpus, par cette somme d'érudits qu'il met en action, nous offre une autre forme d'altérité, une altérité qui se comprend dans l'enseignement.

Dans une tentative d'analyser ces types d'altérité que les deux textes mettent en exergue. Nous allons nous focaliser, dans un premier temps, sur cette forme d'altérité verticale issue de la connaissance, une altérité sous-tendant le rapport que les personnages tiennent avec leurs ancêtres. Tel un arbre généalogique, les personnages actants placés au dernier rang agissent à leur façon et par référence à leurs prédécesseurs.

Dans un deuxième abord, nous essayerons de mettre l'accent sur les deux types de l'identité, à savoir l'identité-idem et l'identité-ipse des personnages entre eux, nous pouvons nommer ce type d'altérité horizontale. Nous entendons par une telle altérité aussi la relation entre des personnages condamnés, malgré eux, à partager le même cadre spatio-temporel.

Étant donc la portée éthique des deux œuvres, l'altérité se forme d'une manière similaire au fil des événements qui font progresser l'action dans les deux romans. Au premier plan, elle est visible dans les normes sociales qui regroupent les personnages du même topos, et, en arrière plan, elle est invisible mais déchiffrable dans le message que nos deux auteurs essaient de transmettre.

2. a. Une altérité dite verticale.

Étant des héritiers d'une lourde charge culturelle traduite par leurs croyances, leurs conduites, et leurs rituels ; les protagonistes, des deux textes, constituent le modèle où se jouxent les deux identités -idem et -ipse telles qu'elles

sont définies par Paul Ricoeur. La première en tant que caractère immuable interchangeable et la seconde comme une parole tenue à une promesse donnée.

Venons à présent à nos deux protagonistes de *La Confrérie des éveillés* de son auteur Jacques AttaliAverroès et Maimonide. Ces figures historiques ayant une réalité historique sont engagés à garder d'abord ce qui est génétiquement hérité, mais leur souci en tant qu'un *être-jeté-là* les empêche de garder le statut du spectateur.

Si l'acte des deux héros prend la forme de rationaliser la pensée religieuse, leur agir s'inscrira, donc, dans la perspective de changer tout ce qui est ancré dans la mentalité dominante donnant l'aura d'une subversion des valeurs établies. *La Confrérie des éveillés* jaillit des passages où les deux savants soulignent leur conscience. Nous citons à titre d'exemple les cours assumés par Ibn Rushd où il se montrait plus audacieux que Moshé puisqu'il osait «*professer ouvertement que Dieu n'était pour rien dans l'existence de l'univers, éternel dans le passé comme dans l'avenir, mais qu'Il pouvait en modifier la nature en cessant de Le penser.*»⁵⁰⁵. Moshé, quand à lui, n'osait pas partager cette idée, mais laissait entendre que «*si la science établissait l'éternité de la matière, il pourrait montrer que la Bible était compatible avec cette idée*»⁵⁰⁶. Or, à des moments où il était sous l'effet de son extrême audace, il avançait que «*le livre de la Genèse lui-même donnait à penser que la matière avait existé avant la création du monde.*»⁵⁰⁷; plus encore, il disait ouvertement que «*Dieu était une abstraction pure.*»⁵⁰⁸

Ces deux personnages principaux de *La Confrérie des éveillés* sont en perpétuel changement, dans la mesure où dans leur parcours, leur ipséité va jusqu'à déborder la narration. Averroès et Maïmonide ne sont pas des êtres substances qui refusent tout changement, bien au contraire, ils accomplissent avec bravoure leur vocation en tant que penseurs, celle de l'éveil de la conscience. Nous faisons appel, dans ce sens, à des séquences vécues par Ibn Roshd, notamment sa rencontre avec le prince Yacoub lorsqu'il l'interrogeait sur l'opinion des philosophes à l'égard de

⁵⁰⁵ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 225.

⁵⁰⁶ Ibid.

⁵⁰⁷ Ibid.

⁵⁰⁸ Ibid.

l'éternité ou la création du ciel. Sous l'effet de la crainte, il nia, au début, toute connaissance philosophique. La conscience d'Averroès ne peut pas se taire et le mène à rétorquer que « *la religion est une expression seconde de la vérité ; seules les élites philosophiques et scientifiques peuvent comprendre la forme supérieure, qui n'est pas intuitive* »⁵⁰⁹.

Le choix de ce passage montre combien l'identité-ipse d'Averroès marque sa suprématie sur l'identité-idem, et nous fait comprendre aussi combien la généalogie demeure l'auberge qui recueille cette même chose, du moment qu'elle lui assure une continuité temporelle constante. Cette dimension est présente dans les paroles du prince Yacoub adressées à Averroès :

*« Ton père est un homme respecté, un grand juriste dont nous avons été heureux de recevoir l'allégeance. Toi, en quelque sorte, tu es comme moi : héritier d'une grande famille. Tu sais que cela crée des devoirs, le fait d'être héritier ? »*⁵¹⁰

Il en résulte que l'identité d'Averroès espérée par le prince se réduit à ce que *l'agir* de ce personnage se montre digne du nom de son père et doit, par conséquent, s'inscrire dans la même lignée. Ainsi, l'identité du personnage est censée intégrer la longue chaîne de cette génération où le père et le fils ne font qu'un. Or, *l'agir* propre d'un personnage tel Ibn Rochd force et l'Histoire et la fiction à s'incliner devant une conscience toute vive, qui fait reconnaître cet individu en tant que cet esprit. Ses textes rageurs et ses cours assumés à l'université Al-Qarawiyyin illustrent d'une manière patente sa personnalité singulière ; plus encore, la scène la plus signifiante est celle qui confronte Ibn Rochd à Ibn Tofayl où Averroès affirme ses idées avec l'audace habituelle de tout Intellect libre.

Ce constat nous rappelle le sentiment d'autonomie qui n'est, en fait, que l'autre face du sentiment de l'appartenance. Ainsi, Ibn Rochd et Maimonide manifestent de façon indiscutable leur identité-ipse en éprouvant, d'abord, ce sentiment de l'appartenance au groupe de leurs semblables (celui des musulmans et des juifs), autrement dit, en gardant leur identité-idem, et ensuite en se sentant

⁵⁰⁹Ibid.p. 99.

⁵¹⁰ Ibid. p. 98.

autonomes par rapport à l'influence intellectuelle et morale de ce même groupe, c'est dire agir selon la conscience.

De tels rapports nous rappellent, certainement, ce sentiment d'appartenance ressenti par l'enfant envers sa mère, qui se substitue en un sentiment d'autonomie construit à partir de sa maturation. Dans ce sens, Alex Mucchielli nous informe que lorsque cet enfant fait l'expérience de la liberté de choix et de la notion d'éventualité, le sentiment d'autonomie commence à se réaliser, ainsi, il nous fait comprendre que :

« La compréhension du fait qu'un événement peut demeurer à l'état d'éventualité (compréhension de la notion de non-obligation alors que jusque-là l'enfant raisonnait en obligatoire ou interdit) permet le doute et par là ouvre la voie à l'activité intellectuelle : penser »⁵¹¹

Ce sentiment prend, effectivement, corps dans *La Confrérie des éveillés*, lorsqu'Averroès et Maimonide, dans leurs argumentations, essaient de garder une distance de ce qui est partagé avec leurs ancêtres et de réduire l'écart de ce qui est dicté par leurs consciences. C'est dire ce qui s'inscrit dans la succession généalogique et ce qui émane de leur maturation cognitive. L'idée ne passe pas sans rappeler l'herméneutique de Ricoeur de la conscience historique, qui, à son tour, rappelle Gadamer et son idée insistant sur la compréhension comme résultat d'une fusion d'horizon entre le passé et présent. Dans la même logique, nous pouvons se référer à la polémique qui avait opposé l'herméneutique à *la critique des idéologies*⁵¹² où les positions de Gadamer et d'Habermas sont différentes.

La condition de nos deux héros les pose au statut d'un « être-affecté-par-le-passé »⁵¹³, c'est dire qu'Ibn Roshd et Maimonide sont des innovateurs de la question religieuse ; tout en gardant leurs statuts d'héritiers, ils répondent ainsi à la conception de Gadamer qui dit que « nous ne sommes les agents de l'histoire que pour

⁵¹¹ Alex Mucchielli, *L'identité*, Op, Cit, p : 60.

⁵¹² Nous rappelons, à ce point, que nous avons traité cette critique au deuxième chapitre de la première partie. Au sens que Gadamer est pour une réinterprétation des textes reçus de la tradition, ce qu'il appelle « préjugé favorable », alors que Habermas est intéressé par le phénomène idéologique c'est-à-dire la distorsion de la communication.

⁵¹³ Jean Grondin, *L'herméneutique*, Op, Cit, p : 88.

autant que nous en sommes les patients »⁵¹⁴. C'est pour cette raison que l'identité des deux personnages tient la grande part de l'histoire et dépend aussi de la réponse qu'ils y ont apportée.

La représentation de Jacques Attali élargit cette dimension en diversifiant les scènes qui montrent les zones secrètes de l'identité de leurs héros. Les deux protagonistes mettent au clair la dimension éthique de leur soi en tant qu'homme capable qui ne se contente pas seulement à recevoir et à transmettre, mais à contempler et à apporter son empreinte personnelle.

L'importance donc d'autrui est centrale dans le cas de ces personnages savants, la permanence de soi, pour eux, demeure dans la transmission de leur savoir à travers le temps ; eux-mêmes, ils sont les successeurs de la pensée d'Aristote. C'est par la compacité des conférences données dans l'université d'Al-Quaouyyine à Fès lors de leur séjour dans cette ville que leur ipséité marque sa présence. Nous relevons dans cette utilité des déclarations audacieuses au sein de l'université de Fès, comme « *le rationnel et le révélé ne s'expliquent pas l'un par l'autre, car ils sont extérieurs l'un à l'autre [...] Et, pour ma part, je préfère donc l'aql, la réflexion, au naql, la copie* »⁵¹⁵. Plus encore, Ibn Rochd ira plus loin dans ses décisions en disant :

*« Là est mon programme : comprendre l'univers, essayer d'en extraire la vérité. Pour cela, il est licite d'utiliser les travaux des philosophes d'où qu'ils viennent. Et d'abord ceux du plus grand d'entre eux : Aristote. »*⁵¹⁶

Les exemples se multiplient aussi pour Maimonide, et nous délimitons notre choix sur les assertions suivantes : « *La raison était le moyen donné par Dieu aux hommes pour accéder à lui [...] que seule la matière, corruptible, était le mal ; que l'Esprit, immortel, était le bien...* »⁵¹⁷. Plus encore, Moshé atteste que « La foi et la

⁵¹⁴ Cette citation de Hans-Goerg Gadamer montre combien l'identité de l'être tient, en premier lieu, ses premiers bourgeons de l'Histoire. citée par Jean Grondin, Ibid.

⁵¹⁵ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p.180.

⁵¹⁶ Ibid. p. 182.

⁵¹⁷ Ibid. p. 225.

raison étaient compatibles et que Dieu, tenu par Sa propre raison, ne pouvait ni décider qu'Il n'avait pas existé, ni modifier Ses propres lois. »⁵¹⁸.

Après avoir traité ce type d'altérité dans *La Confrérie des éveillés*, nous nous demandons comment s'opère-t-elle dans *Le Livre de saphir* ? Il est important de souligner que les protagonistes du texte de Gilbert Sinoué, quoiqu'ils ne soient pas des êtres d'une réalité historique, répondent avec efficacité à cette altérité verticale. Rappelons que toute la trame narrative prend action sous principe de transmission d'un message d'une génération à l'autre, au point de rassembler différentes appartenances religieuses et les affronter dans le but de tester leurs identités. Un climat de divergence qui exige évidemment une certaine convergence tout en mettant la mêmeté et l'ipséité à rude épreuve, tel était le défi de Gilbert Sinoué.

En réalité, c'est la demande de l'autre qui met en vue cette identité, ainsi la confiance d'Aben Baruel dans la sagacité et l'érudition des trois personnages posent, d'emblée, l'ipséité sous la loupe, du moment qu'ils sentent le devoir de répondre à cette foi qu'Aben Baruel a mise en eux. C'est, apparemment, cette interrogation de l'âme intérieure qui est en question, Aben Baruel, lui-même, l'a avouée clairement quand le rabbin Samuel Ezra a reçu la missive par son fils :

*« Je t'ai tout dit désormais. Il va de soi que rien ne t'oblige à entreprendre cette quête. Tu peux déchirer cette lettre, le plan qui l'accompagne, les jeter au feu. Le feu même d'un bûcher. Tu peux conclure que tout ce qui a précédé est pur délire ; tous les choix t'appartiennent. Je n'exige rien ; rien sinon que la décision que tu prendras soit en harmonie avec le tréfonds de ton être. C'est tout. »*⁵¹⁹

La question est loin de ce qui peut paraître, c'est dire que la demande de l'autre et sa confiance en lui assurent parallèlement la permanence de l'être, du savoir, et par conséquent de soi dans le temps. La verticalité de l'altérité se voit certes dans cette pesanteur du passé, qui entraîne l'identité vers un caractère demeurant le même dans le temps ; pourtant, l'écriture de Gilbert Sinoué bouleverse

⁵¹⁸ Ibid. p. 224.

⁵¹⁹ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 50.

amplement cette règle en forçant l'identité-ipse à transcender la réalité. La culture d'enseignement reçu des prédécesseurs ne fait que renforcer ce type d'altérité, mais si Jacques Attali l'a représentée d'une manière patente, par l'emploi du mot « *Maître* », chez Gilbert Sinoué, la question prendra une forme latente allant jusqu'à atteindre son sommet avec le divin.

Le livre de saphir propose à ses personnages une longue quête à la recherche d'un livre, une errance spatiale et intellectuelle où la rencontre avec l'autre sera imminente. Mais cet autre se voit et se lit, se pense et se médite, c'est dire que la construction de l'identité débute par le transfert du message du grand érudit Aben Baruel. La représentation de ce personnage, en tant que puits de science, nous oblige à dire que l'altérité se voit plus dans ce rapport hiérarchique de Maître/disciple, ou encore d'enseignant/apprenant. Effectivement, l'intrigue est structurée par des énigmes et chacune d'elles mène à une vérité jusqu'à l'aboutissement à la grande Vérité cachée, qui est la rencontre avec le Livre divin.

C'est en effet, parce que le parcours est jalonné par des énigmes exposant une somme importante d'apprentissage que l'identité se met à l'épreuve de l'étranger. Il en résulte que l'identité se construit au sein de cette fresque intellectuelle que les énigmes proposent, au point d'imposer à l'identité-ipse d'interagir avec l'identité-idem. Plus encore, l'identité-idem de chaque personnage est invitée à contribuer dans la création d'une identité-ipse capable d'instaurer des liens pacifiques entre les personnages au premier plan, entre les Écritures sacrées au deuxième niveau, et enfin entre les ethnies, l'ipséité n'est, en ce sens, que celle d'un soi instruit par la culture des autres.

Pour conclure ce type d'identité dite verticale, nous pouvons dire que la généalogie, l'héritage traditionnel ont leur mot à dire dans la construction de l'identité personnelle : les deux auteurs ont présenté les personnages comme des êtres qui doivent être dignes de leur ascendance. Ainsi Jacques Attali a préparé le lecteur dès le début à ce sentiment d'appartenance qui fonde le soi ; l'exemple d'Averroès présenté comme « *fil du juge suprême de la ville [...] le cadi Abu al-Qâsim*

Ahmed ibn Rushd»⁵²⁰ et comme « *petit fils du grand Muhammad ben Ahmed ben Rushd, lui-même un très célèbre médecin et cadi de la communauté, conseiller du sultan Ali, comme son arrière-grand-père l'avait été de Yusuf ben Tâshfin* »⁵²¹ est tout à fait illustratif.

De son côté Gilbert Sinoué ne cesse de rappeler l'appartenance religieuse de ses personnages ; nous nous référons, dans ce sens, au commentaire d'Ibn Sarrag à propos de la stupéfaction éprouvée par Samuel Ezra quand il a appris qu'Aben Baruel est l'ami cher d'Ibn Sarrag, et qui dit : « *Vous vous demandez comment il est possible qu'Aben le juif ait pu accorder son amitié à un arabe, un fils de l'islam* »⁵²². Par de telle présentation, les personnages sont appelés à répondre affirmativement au critère généalogique, et donc à une identité reconnue en tant que telle.

Cependant, le cours des événements nous a montré combien les personnages ont cette possibilité de changer leur passé, de changer aussi la manière de voir une personne qui peut faire quelque chose de soi. Les personnages ont illustré une vraie ipséité par le primat écrasant de leur identité-ipse et l'apparition modeste de leur identité-idem pour ne pas dire disparition totale.

2. b. Une altérité dite horizontale :

Le corpus soumis à l'étude propose un champ fertile de différents rapports entre le soi et l'autre qu'ils soient des liens d'opposition ou d'entente. En effet, l'identité de l'individu se construit et se développe dans ce climat interactif entre l'alter et l'égo. Force est d'affirmer que *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir* mettent la question de l'identité à l'examen, puisqu'elle est appelée à s'affirmer dans la diversité sans s'égarer de sa référence première.

Il est à signaler que le sens premier de l'identité tel quel est distingué par Paul Ricoeur dans *Soi même comme un autre*⁵²³ nous permet de suggérer que l'identité des personnages actants ne se réduit pas à leurs caractères permanents, mais elle interagit avec leurs consciences. Ainsi le rabbin Samuel Ezra, le cheikh

⁵²⁰ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 25.

⁵²¹ Ibid.

⁵²² Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 63.

⁵²³ Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, op. cit.

Chahir Ibn Sarrag, et le moine Rafael Vargas, reconnus par la diversité de leur appartenance religieuse, font apparaître incessamment leur identité-idem.

Malgré eux, les personnages agissent selon leur caractère spirituel dominant, et la mêmeté s'affiche clairement puisque chacun représente un maillon de sa chaîne de croyance, et il se comporte conformément selon la pratique destinée à cette croyance. A ce niveau, nous pensons que l'identité de ces trois héros marque ses frontières en se montrant dignes de leurs religions, de leurs pratiques et de leurs principes, dans la mesure où le musulman Chahir Ibn Sarrag se plaça « *le corps en direction de la Mecque* »⁵²⁴, tandis que le juif Samuel Izra « *se tourna vers Jérusalem* »⁵²⁵, la situation paraît encore paradoxale et analogue dans l'exemple suivant : « *tandis que Sarrag récitait la Fatiha, il(Izra) entama la Minkha.* »⁵²⁶.

Si la généalogie et la descendance jouent un rôle crucial dans la construction d'une identité verticale, le cadre spatial et temporel seront des critères décisifs dans le fondement de l'identité horizontale. C'est au sein de cet espace qui regroupe des appartenances disparates que les différences cherchent à se dissoudre et les convergences essaient de s'atténuer. Il ne faut pas oublier de souligner l'impact du temps, et spécifiquement du temps historique dans le façonnement de l'identité. Nos deux auteurs l'ont bien représenté, surtout par ce retour à cette époque emblème du dialogue interreligieux.

L'identité des personnages n'est en réalité que l'identité des Écritures sacrées ; ainsi nous marquons des moments où l'identité personnelle se confond à celle des Écritures. Une fusion identitaire apparente soumise à l'agencement rigoureux des énigmes ou des codes pour enfin aboutir à l'Unité des personnages et des Écritures. Effectivement, nous décelons tout un tableau où l'identité des personnages et des Écritures se développe autrement ; elle est incessamment en quête d'une harmonie et d'une cohérence, en dépit de l'atmosphère discordante où elle existait. Une singularité qui distingue *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir*, étant le théâtre romanesque de cette errance culturelle, le défi des deux

⁵²⁴ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 94.

⁵²⁵ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 95.

⁵²⁶ Ibid.

écrivains demeure, par conséquent, dans la recherche d'une identité qui doit trouver la distance à la quelle la mêmeté et l'ipséité se donnent plus de rapprochement sans trop s'éloigner.

Les deux auteurs ont pu élever cette identité au niveau de cette harmonie qui ne peut s'offrir, désormais, dans le monde réel. Gilbert Sinoué a réussi à faire sortir l'identité des personnages et des Écritures hors de leur nature propre d'une manière répétée, mais le caractère hostile de l'identité-idem ne laisse pas la chance à l'identité-ipse pour gagner le champ de la narration. Ainsi, nous assistons à plusieurs reprises à des confrontations où les personnages ne peuvent quitter le terrain de la mêmeté. Nous citons, dans ce sens, la stérilité des débats ouverts par Sarrag et Ezra lorsqu'il s'agit d'interpréter les lois, les exemples seront circonscrits dans le prêt de l'argent lorsque Sarragdit « *cela vous apprendra, à vous les juifs, à prêter de l'argent avec intérêt, alors que vos taryagmistvot vous l'interdisent follement* »⁵²⁷, Ezra objecte hostilement : « *Erreur, mon cher ! Nos préceptes n'interdisent l'usure qu'entre nous. Un juif ne peut prêter à un autre juif avec intérêt ; en revanche, il ne lui est nullement interdit de le faire avec tous les autre* »⁵²⁸.

Plus encore, rappelons-nous la scène qui réunit le franciscain Fray Vargas, Sarrag, Ezra et la chrétienne Manuela (l'infiltrée dans la quête sous demande de la reine Isabelle) dans l'église de San Deigo, et chacun se met à semoquer de la religion de l'autre, lorsque Ezra énonça « *ni Moïse, ni Muhammad ne nous tiendront rigueur. Ils savent que le messie des chrétiens n'est venu que pour les brebis perdues. Sommes-nous des brebis perdues, cheikh Ibn Sarrag* »⁵²⁹. La raillerie continue aussi quand Sarrag exprima son regret d'avoir franchi l'endroit en disant « *Du respect en présence d'idolâtres ? Mais c'est le sanctuaire des statues !* »⁵³⁰, Mais sur un ton tranchant, la jeune femme riposta « *Personne ne se moque de vos prosternations, ni de vos appels à la prière qui font penser à des jérémiades de pleureuses enrhumées* »⁵³¹.

Qu'il s'agit de l'identité des personnages ou des Écritures, nous comprenons que la construction de cette identité part d'abord de la mêmeté, ensuite elle se

⁵²⁷ Gilbert Sinoué, *La Confrérie des éveillés*, Op. Cit. p. 462.

⁵²⁸ Ibid.

⁵²⁹ Ibid. pp. 531-532.

⁵³⁰ Ibid.

⁵³¹ Ibid.

plonge dans un monde purement transcendantal à la recherche de l'ipséité qui s'atteint et s'éteint rapidement, pour qu'enfin le retour soit au camp de la mêmeté. Il ne faut pas nier que la mêmeté résiste farouchement et épuise l'épséité, la met même au risque du néant en cherchant à la vaincre. C'est, dans ce sens, que nous assistons à des Ecritures discordantes, puis concordantes-discordantes ; la même démarche structure l'identité des personnages, c'est au moment que nous croyons le règne de l'unité et l'homogénéité que la désunion et l'hétérogénéité s'affichent. Cette disharmonie est clairement palpable dans les assertions des trois protagonistes. Emmanuel Vargas n'hésite pas de révéler que leur quête est métaphoriquement comparable à une pièce de théâtre où les acteurs se sont égarés dans un autre rôle que celui qui leur était imparti, jusqu'au moment où prenant conscience de leur dérive, l'auteur les ramènerait à leur réalité. De son côté, Samuel Ezra affirme que leurs divergences se sont sensiblement atténuées au fil de ce voyage, mais leurs convictions demeurent inaltérables avouant de ce fait :

*« Soyons sincères. Je suis juif et je resterai jusqu'à mon dernier souffle.
Vous êtes chrétien et rien ne remettra en cause votre foi en Jésus christ.
Sarrag est un enfant de l'Islam, un disciple de celui qui s'est baptisé le
sceau des prophètes. »*⁵³²

Il va, sans dire, que la recherche de l'ipséité devient une technique de mise en dialogue des personnages et des religions, ce qui explique l'attachement de l'écriture à soumettre les esprits au savoir multi-religieux de façon à effacer la contradiction qui hante l'éthos des croyants, malgré le caractère immuable des personnages qui force l'ipséité à s'incliner devant la mêmeté.

Nous comprenons, donc, que l'altérité dite horizontale est spatio-temporelle puisqu'elle se détermine au sein d'un espace regroupant différents individus vivant le même moment, et où l'identité se voit dans l'obligation d'obéir plus à la mêmeté qu'à l'ipséité. La recherche de l'ipséité, chez les deux auteurs, devient un principe prôné au fil des lignes, ainsi, la construction de l'identité-ipse se fait progressivement. Elle commence par une pensée, c'est la rencontre des personnages

⁵³² Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 467.

dans le même voyage, puis elle devient une conviction, en échangeant les savoirs pour résoudre les énigmes, et enfin elle passe à l'état d'une certitude, dans la mesure où Le Livre ou le message divin les incite à dépasser tout caractère identitaire fixe. La citation de Jacques Attali laisse entendre ces propos : « *chacun parlait avec vénération de la religion de l'autre, qu'ils considéraient comme la forme la plus haute du monothéisme* »⁵³³

En arrière plan de ces deux formes de l'altérité se construit une autre altérité qui se comprend chez le lecteur. Comment, donc, se constitue-t-elle ? N'y a-t-il pas danger à ce que le lecteur puisse fonder son identité sur des œuvres subjectives qui laissent véhiculer une certaine idéologie ? Et enfin, comment puisse-t-il dépasser ce risque ?

3. L'éthique de soi :

En filigrane des deux types traités d'altérité, verticale et horizontale, un troisième type sous-jacent se tisse, nous osons le nommer une altérité réflexive. Nous justifions ce risque de nomination en supposant que les deux textes représentent l'axe de symétrie qui transforme l'identité du personnage en l'unique identité du lecteur, comme si les deux intrigues sont les médiatrices de ces deux coordonnées, à savoir le personnage et le lecteur. D'un langage géométrique, il s'agit d'une symétrie ou un reflet transformateur qui modélise un effet miroir. C'est dire que les deux figures personnage/ lecteur sont deux figures symétriques par rapport au texte après l'effet miroir le long de l'intrigue. Par de telle application, l'un est l'image de l'autre, c'est effectivement ce que nous envisageons éclaircir dans cet axe.

Tout en nous basant sur les éclaircissements théoriques cédés au premier chapitre de cette partie, nous adhérons à la conception de la puissance de l'être, et sa capacité à s'identifier et se connaître soi-même à travers les œuvres littéraires, rejoignant, par ce fait, le cœur d'une « *herméneutique del'ipséité* »⁵³⁴ où le soi de la

⁵³³ Jacques Attali, *La Confrérie des éveillés*, op. cit. p. 224.

⁵³⁴ Jean Grondin, *l'Herméneutique*, op. cit. p. 90.

connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée. Cette vie est explicitée par Paul Ricoeur comme :

« une vie épurée, clarifiée, par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même »⁵³⁵

La question porte sur l'action et l'agir de cet être qui est sujet de l'identité narrative qui se modifie selon la culture et l'individu lui-même. La visée éthique des deux œuvres demeure dans ce travail ontologique qui donne la priorité au pouvoir d'agir. Mais de quel agir parlons-nous ? Celui des personnages, ou celui du lecteur, ou encore celui de l'auteur ? Il semble que les « agir(s) » s'accomplissent pour enfin donner sens à cet être ontologique universel capable. Chacun, à sa manière, agit et par de telle action transforme ce qui est ; le sens d'agir prend ici l'acception d'accomplir d'une part, et celui de produire un effet d'autre part.

3. a. Au niveau du lecteur :

Nous pouvons voir dans cet être ontologique universel l'être-ipse qui est l'aboutissement de tout arc herméneutique de l'interprétation, et par conséquent l'aboutissement de toute la thèse de Gilbert Sinoué et de Jacques Attali dans leurs œuvres, respectivement citées, *Le Livre de saphir* et *la Confrérie des éveillés*, citons à titre d'affirmation, l'assertion de Jean Grondin qui dit que « *l'homme, être de possibilités, peut reconfigurer son monde (mais aussi son passé, par la mémoire, le pardon, la reconnaissance).* »⁵³⁶

A ce niveau où notre analyse s'achemine vers sa fin, nous touchons le dernier stade de l'arc de l'interprétation, c'est dire que nous voulons montrer comment cette seconde compréhension a culminé à une interprétation de soi. C'est, par le biais de l'image de l'identité du personnage que l'identité du lecteur se construit, et chemin faisant, il y a une appropriation des mondes des deux textes par le lecteur. Les deux

⁵³⁵ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t, III, op. cit. p. 356.

⁵³⁶ Jean Grondin, *L'herméneutique*, op. cit. p. 91.

romans offrent une étendue intellectuelle propice pour la construction de l'identité des personnages, aussi bien que pour la formation de celle du lecteur, l'une est la figure symétrique de l'autre.

Il est vrai que nous avons soumis l'identité des personnages à l'épreuve de la même tété de l'ipséité dans le chapitre précédent, tout en suivant une approche ricœurienne ; mais n'oublions pas que l'identité, qu'elle soit -ipse ou -idem, n'est qu'un signe fictivement construit par les deux auteurs, puisque *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir* demeurent une représentation de la réalité.

Suivant cette logique, les personnages qui ont montré leur capacité de changement en éveillant leur conscience ne représentent, selon le raisonnement suivi, que l'autre face du lecteur. En tant que lecteur, nous voulons savoir où réside cette similitude ? Rappelons que les personnages ont manifesté avec succès leur ipséité en mettant de côté leur même tété dans le cas de l'altérité verticale (nous soulignons, dans ce sens, la descendance généalogique d'Averroès et de Maïmonide). Quant au cas de l'altérité horizontale, l'ipséité fait son apparition mais elle ne peut ni dominer ni durer, en marquant un retour à la même tété, c'est dire une même tété tâchetée par les séquelles de l'ipséité (le cas de l'appartenance d'Ibn Sarrag, Ezra et Vargas au même lieu et à la même période temporelle avec la diversité de la référence religieuse).

Ce circuit de l'ipséité, que l'identité du personnage suit, est identique à celui du lecteur, du moment où le lecteur habitant le monde du texte, agit par l'acte de l'interprétation. Il en résulte que l'identité acquiert une certaine ipséité propre à celle des personnages du monde habité, mais dès que le lecteur prend une distance du monde du texte, il revient à sa même tété. Force est d'avouer que cette même tété du lecteur ne peut être dans son état initial pur, puisque confrontée à un monde où les Voix de la Science et de la Vérité dominant, l'identité tend à s'élever au même niveau, mais dans cette élévation ne risque-t-elle pas se perdre ? Sur les mêmes traces de l'identité du personnage, l'identité du lecteur sortant du monde du texte, elle embrasse sa même tété tout en gardant les taches de l'ipséité.

Une première remarque s'impose au niveau de ce circuit qui, à son aval, permet un revenir à soi au personnage et au lecteur d'une manière parallèle, c'est

que derrière cette volonté et cette capacité de changement du caractère figé du personnage et du lecteur se cache une autre volonté, celle de l'auteur. Effectivement, Gilbert Sinoué et Jacques Attali mènent, de bon gré, un combat permanent partant de l'incipit jusqu'à l'exipit afin de mobiliser tous les événements pour revendiquer une ipséité à large spectre. Cette ipséité est comprise, non seulement, au niveau des personnages, des Ecritures, mais elle atteint aussi la Vérité ; ainsi, pouvons-nous parler d'une vérité- ipse, ce qui entraîne une pluralité d'interprétations qui brouillent tout le parcours interprétatif du lecteur. Comment, donc sauver ce lecteur ? Comment peut-il agir pour atteindre cette vérité-ipse tout en épargnant le risque de se perdre ?

Tout texte littéraire met en avant une suite de représentations selon des règles établies par l'usage qui permettent l'exploitation du monde du récit. Le rôle du lecteur est de dévoiler ce que le texte peut dire ou entend dire d'une manière claire ou hermétique ; nous pensons, dans ce sens, à la définition du « *non-dit* »⁵³⁷ d'Umberto Eco dans *Alector in fabula* qui signifie :

*« non manifesté en surface, au niveau de l'expression : mais c'est précisément ce non-dit qui doit être actualisé au niveau de l'actualisation du contenu. Ainsi, un texte, d'une façon plus manifeste que tout autre message, requiert des mouvements coopératifs actifs et conscients de la part du lecteur »*⁵³⁸

Ce renvoi à la coopération interprétative du lecteur nous fait comprendre que *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* ne sont, selon la conception d'Umberto Eco, qu'un « *tissu d'espaces blancs, d'interstices à remplir* »⁵³⁹. Il revient au lecteur de couvrir ce vide et à aider ce texte à fonctionner puisque les deux auteurs ont posé des jalons qui vont repérer le lecteur. Dans cet ordre d'idées, nous nous arrêtons sur une métaphore qui se réitère comme un refrain dans le corpus, plus encore, cette métaphore est partie intégrante de la construction de l'identité du

⁵³⁷ Umberto Eco, *Alector in fabula, Le rôle du lecteur*, traduit de l'italien par MuriemBouzaher, Editions Grasset et Fasquelle, pour la traduction française, 1985, p. 62.

⁵³⁸ Ibid.

⁵³⁹ Ibid. p. 63.

personnage et du lecteur ; c'est cette « *descente en soi* »⁵⁴⁰. La descente en soi n'est, en fait, qu'un indice constituant la somme des connaissances que Gilbert Sinoué veut partager avec le lecteur, ce dernier reçoit le contenu et essaie de l'interpréter selon ses compétences.

Cette métaphore est lourde de sens, elle se manifeste sous forme de la dialectique Ténèbres/ Lumières ponctuant Le corpus et traduisant ce rapport de soi à soi-même, de l'intériorité à l'extériorité, et de l'âme à son créateur. Comment ces rapports s'entretiennent-ils pour sauver l'identité du lecteur ? Comment l'auteur guide-t-il le lecteur à s'orienter dans la représentation ?

2. b. L'ipséité à l'épreuve du mysticisme :

La coopération du lecteur ne passe pas sans rappeler qu'il risque la perte de son ipséité dans le monde de la représentation, mais l'auteur qui prévoit « *son Lecteur Modèle* »⁵⁴¹, au sens d'agir sur le texte pour le construire et au sens d'espérer que ce lecteur existe, sème la narration par des signes et des codes aidant le lecteur à se situer dans la représentation. Suivant cette logique, *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* mettent à la disposition du lecteur des codes hermétiques et des expressions ambiguës qui peuvent contribuer à classer les deux textes parmi les textes « *fermés* »⁵⁴² exigeant, par leur fait de rigueur, un lecteur capable de coopérer et d'agir au même niveau que l'auteur.

Il est vrai que Jacques Attali et Gilbert Sinoué sont deux romanciers du genre historique, et ils répondent au pacte de la véracité en se substituant aux historiens, mais l'enjeu pris de la part du lecteur est de coopérer à l'interprétation des textes sans s'égarer dans cette quête de sens. Tout en essayant de répondre à cet engagement, nous relevons l'effort fourni de la part de nos deux auteurs afin de rendre leurs textes « *ouverts* »⁵⁴³. Pendant que l'opération de l'interprétation puisse se transformer en une pure errance, Jacques Attali et Gilbert

⁵⁴⁰ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 581

⁵⁴¹ Umberto Eco, *Alector in fabula*, Op.Cit. p. 69.

⁵⁴² Ibid, p. 69.

⁵⁴³ Ibid.

Sinoué instaurent coûte que coûte une instruction qui oriente et la narration et le lecteur sans aucun risque de sa perte, comme si les deux auteurs contrôlent cette collaboration du lecteur dans la construction du sens. L'instruction dont il est question est le courant mystique soufi.

Les deux auteurs s'impliquent dans la narration et invitent subtilement le lecteur à rejoindre leur point de vue idéologique, à travers ce voyage spirituel de l'esprit qui mène à la connaissance de soi. Afin d'affranchir la voie vers cette connaissance de soi, il nous a semblé utile de nous arrêter au thème clé du *Livre de saphir* et de lamystique soufie que Gilbert Sinoué reprend incessamment par des termes se rapprochant sémantiquement, sans qu'il y ait une parfaite synonymie, nous parlons de « caverne », « grotte » et « puits ». Par de tels signes, l'auteur renvoie son lecteur à la dialectique mise en évidence d'une manière récurrente : Ténèbres/ Lumières ; nous nous appuyerons, dans cette optique, sur la portée symbolique qui traduit le sens culturel de la thématique chère des soufis « la descente en soi ».

En effet, cette notion qui ponctue l'œuvre du *Livre de saphir* se base essentiellement sur une sourate du Coran appelée « *alkahf* » et traduite par la « Caverne ». Repris constamment presque dans la majorité des énigmes, le concept de la « caverne » recouvre à lui seul une importance de taille ; il sert à dénoter cette cavité naturelle creusée dans une paroi rocheuse et à connoter allégoriquement la matrice maternelle. Cet archétype figure dans les mythes d'origine, de renaissance et d'initiation de nombreux peuples.

Le dictionnaire des symboles nous apprend que dans lestraditions grecques, la caverne représente le monde puisque « *la caverne par laquelle Cérès était descendue aux Enfers cherchant sa fille a été appelée le monde* »⁵⁴⁴. Pour Platon, ce monde illustre un lieu d'ignorance, de souffrance et de punition, où les âmes humaines sont enfermées et enchaînées par les dieux comme dans une caverne. Ce mythe décrit dans *La République*⁵⁴⁵ de Platon des gens enchaînés dans une pièce souterraine, tournant leurs dos à la lumière et ne voyant que l'ombre de leurs corps et quelques

⁵⁴⁴ Dictionnaire des symboles, op. cit.p .180.

⁵⁴⁵ Platon, *La République*, livre VII, 514, ab.

objets. Le symbolisme platonicien comporte une signification, à la fois, cosmique, éthique et morale dans la mesure où

« la caverne et ses spectacles d'ombres ou de marionnettes représentent ce monde d'apparences agitées, d'où l'âme doit sortir pour contempler le vrai monde des réalités, celui des Idées »⁵⁴⁶.

Il est vrai que le terme jouit d'un symbolisme infini dans la tradition grecque que ce soit chez Plotin ou Pythagore, toute la tradition relie la métaphysique au moral où l'harmonie de l'être se base sur l'harmonie du cosmos, mais il ne faut pas omettre l'aspect tragique de ce substantif, il représente l'ancre, la cavité sombre aux invisibles limites d'où surgissent les monstres, c'est le symbole de l'inconscient et de ses dangers inattendus.

La tradition orientale, quant à elle, représente la caverne comme le lieu des origines, des renaissances, elle est aussi le symbole du monde, le lieu de la naissance et de l'initiation, comme elle est l'image du centre et du cœur. Bref, tout l'essentiel de la symbolique de la caverne suggère ce lieu de naissance/ renaissance, d'initiation/apprentissage. Pour embrasser le sens mystique, on peut dire que la caverne est lieu des mystères divins qui ne peuvent être atteints que dans l'union mystique.

De surplus, cette métaphore de la caverne se voit comme forme d'accès au monde spirituel, à savoir, ce passage du monde terrestre au monde céleste et réciproquement. Ce dernier sens recouvre des significations indirectes nous mettant devant l'exégèse coranique ou l'explication du texte sacré, ou encore « *le Ta'wil* » qui suppose un retour à la substance centrale. C'est qu'au premier palais, Gilbert Sinoué glisse une indication extraite d'un verset du *Coran* de la sourate d'« *Al kahf* », « *les dormants d'Alraquim* » qui rappelle l'histoire de certains croyants précurseurs du christianisme qui, persécutés, durent s'enfuir à une caverne pour s'y abriter. A force de prier Dieu pour les protéger, le miracle divin fait qu'ils s'endorment trois siècles et quelques années pour assister à l'avènement de la

⁵⁴⁶ Dictionnaire des symboles, op. cit. p. 180.

nouvelle religion. De même, pour le deuxième palais, ce même sens est réitéré : « *Au-delà des remparts, court la route qui conduit à Jabel El Nour. Là-bas, dans le ventre des pierres vous verrez ceux qui se prosternent, ceux qui se trouvent dans les cieux, ceux qui demeurent sur terre* »⁵⁴⁷, par de tel recours au texte coranique, l'auteur dirige notre attention, certes, à « *gharHirae* », cette caverne creusée dans Jabel el Nour où le prophète Mohamed se rendait pour méditer.

La métaphore déclinée par la dichotomie obscurité/lumière demeure inscrite en filigrane dans la trame diégétique cette fois avec un autre concept, celui du Puits qui est aussi « *symbole de la vérité cachée, une vérité totalement nue lorsqu'elle sort des ténèbres* »⁵⁴⁸. Plus encore, la grotte où les trois missionnaires ont trouvé le triangle vient compléter la famille des signes ; le rapport, donc, entre Ténèbres et Lumières nous fait découvrir la naissance des multiples couches de sens, et met à nu l'opacité du signe devant l'interprétation qui le rend transparent.

Caverne, grotte ou puits, ces lieux sont lourds de sens, pour ne citer que le profond intérieur de l'homme tant revendiqué par l'auteur du *Livre de saphir* en terme de « *c'est au-dedans de nous qu'il faut regarder le dehors* »⁵⁴⁹, ils représentent tous une thématique chère à l'auteur, la descente en soi. Ainsi, Gilbert Sinoué réduit le processus de la connaissance de soi en un système initiatique dans la présence divine. Nous revenons, par cette conclusion, à une autre conclusion du premier chapitre où la construction de l'identité se réalise à travers l'enseignement reçu des prédécesseurs et à travers la conscience et l'engagement de la personne ; ainsi la mêmeté et l'ipsité s'unissent pour fonder le soi par le soi-même ou le soi par l'autre.

Il est à rappeler que la descente en soi est une thématique liée à la tradition soufie, si elle est apparente dans *Le Livre de saphir* par des versets coraniques de la sourate de la Caverne, dans *La confrérie des éveillés*, elle se laissera comprendre à travers ce voyage spirituel vers Dieu où la croyance et la réflexion tiennent une grande place. Qu'il s'agit du premier texte ou du deuxième, l'initiation et

⁵⁴⁷ Gilbert Sinoué, *Le livre de Saphir*, op. cit. p. 323.

⁵⁴⁸ Gilbert Sinoué, *Le Livre de saphir*, op. cit. p. 581.

⁵⁴⁹ Ibid.

l'apprentissage spirituel sont la pierre angulaire qui constitue la poétique des deux romans : les deux textes traduisent l'image de la rencontre pour apprendre.

D'une rencontre à l'autre, de soi avec soi-même, ou de soi avec l'autre que soi, ou encore, de soi avec le divin, le Livre est l'ultime résultat. L'identité ne peut que transcender dans ces échanges initiatiques purs. Jacques Attali a dirigé dès le début la narration vers cette visée d'apprentissage avec la fable philosophique d'Ibn Tufayl, *Hay Ibn Yaqzân* qui célèbre cette rencontre sous plusieurs formes ; ainsi ce personnage fabuleux du philosophe andalou célèbre la combinaison de l'expérience intellectuelle et mystique selon le raisonnement aristotélicien⁵⁵⁰.

Il en résulte que le lecteur, dans l'interprétation des deux fictions historiques, s'implique autant que l'auteur, et loin de représenter une errance intellectuelle ou spirituelle, *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* dépeignent un tracé rigoureusement élaboré pour façonner le soi des personnages et celui du lecteur. Ce n'est guère fortuit que Gilbert Sinoué et Jacques Attali laissent la clôture de ses deux romans ouverte à toute interprétation. Il revient, donc, au lecteur de se lancer dans de multiples possibilités d'interprétation. C'est au moment où la lecture s'achemine vers sa fin, pour dire clairement le message transmis, que la narration résiste et ne livre pas son secret final.

La fin de la fiction de Gilbert Sinoué met le lecteur devant une image incandescente d'une tablette qui métamorphose son contenu d'un érudit à l'autre, un message fort, traduisant le principe soufi qui se base sur les multiples voies d'accéder à la vérité, comme il brosse le tableau de la rencontre de l'Un divin. Le dénouement de *La Confrérie des éveillés*, quant à lui, mène le lecteur à méditer l'ode soufie récapitulante que le manuscrit est objet d'une recherche incessante de

⁵⁵⁰ Soulignons que la mort de la gazelle, nourrice et protectrice de Hay l'abandonné sur l'île, suscite pour ce dernier une série de questionnements. Ces interrogations sont réfléchies spontanément selon les catégories d'Aristote : « *Il concentra donc sa pensée sur cette seule chose, se demandant ce qu'elle était (substance), comment elle était (qualité), qu'est-ce qui l'avait attaché à ce corps (relation), où elle s'en était allée (lieu), par quelle issue elle était passée en sortant du corps assez odieux pour s'en séparer, dans le cas d'un départ volontaire* ». Ibn Tufayl, *Le philosophe autodidacte*, trad. Fr. L. Gauthier, Editions Mille et une nuits, 2000, p. 47. Cité par Ali Benmakhlouf, *Pourquoi lire les philosophes arabes*, Editions Albin Michel, 2015, p. 39.

ceux qui sont désignés à le faire, et que la vérité n'est accessible que par la science et l'amour divin.

De telles clôtures n'affirment que le rôle déterminant de la lecture à ce stade d'acheminement de l'arc herméneutique de l'interprétation ; c'est dire que l'analyse des deux romans fait comprendre que l'identité du personnage n'est qu'une médiation pour construire celle du lecteur, le premier par cet exercice spirituel, et le deuxième par le travail d'interprétation afin de rendre les deux textes ouverts. Néanmoins, dans cette aventure de l'interprétation, le lecteur se trouve entre l'adoption de ce monde représenté et la distance qu'il doit prendre pour ainsi répondre à la conception d'Umberto Eco qui dit :

« Rien n'est plus ouvert qu'un texte fermé. Mais son ouverture est l'effet d'une initiative extérieure, une façon d'utiliser le texte et non pas d'être utilisé par lui, en douceur. Il s'agit là de violence plus que de coopération »⁵⁵¹

Essayant de donner sens au cheminement final de ce statut où s'achemine l'identité du lecteur, nous faisons appel à deux notions qui explicitent, théoriquement parlant, la question, celle de la « créance »⁵⁵², et celle du « soupçon »⁵⁵³ de Paul Ricoeur. Par le premier concept, il entend la croyance sans garantie ou encore la confiance la plus forte au point de dire « Cette confiance sera tour à tour confiance dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage de récit »⁵⁵⁴, tandis que, par le deuxième concept, le philosophe entend « le contraire spécifique de l'attestation »⁵⁵⁵, c'est dire que l'attestation se présente comme une croyance.

Suivant l'ordre de ces idées, le lecteur se trouve entre la croyance et le soupçon : d'une part, il fait sien le monde de la fiction au moment de la lecture et, d'autre part, il prend sa distance en revenant à la réalité. C'est certainement l'effet de la lecture qui procure cette identité-ipse en interprétant les textes, tandis que le

⁵⁵¹ Umberto ECO, *Lector in fabula*, op. cit. p.71.

⁵⁵² Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, op.cit. p. 33.

⁵⁵³ Ibid. p.34.

⁵⁵⁴ Ibid. p.35.

⁵⁵⁵ Ibid. p. 34.

souçon se voit comme un retour à soi. Il en résulte que cette distanciation permet ce retour à soi où l'éthique siège. Ainsi nous pouvons dire que *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* réalisent ce revenir à soi.

Conclusion

Au regard des ambitions tracées au début de cette recherche, nous avons tenté tout le long de cette analyse de rendre obvie le sens de deux textes énigmatiques, à savoir *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés*. Notre étude a suivi le cercle herméneutique de l'interprétation au sens ricoeurien, ce qui nous a amené à répartir notre travail en trois parties. La première apparaît comme une précompréhension ou encore une présentation des thématiques et des outils théoriques qui vont encadrer notre travail. La deuxième partie, quant à elle, prend la forme d'une explication du corps de notre problématique, à savoir l'effet du réel dans les deux représentations; tandis que la troisième partie, qui met terme à ce circuit, se présente comme une seconde compréhension traversée d'une explication strictement structurale culminant à une interprétation de soi.

En effet, notre problématique se réduit dans la manière dont Gilbert Sinoué et Jacques Attali se servent de l'Histoire pour traduire des valeurs éthiques. Cette problématique nous a mis devant la variation des acceptions de l'Histoire, à travers les siècles, comme discipline indépendante et comme discipline alliée à la littérature. Dans son rapport avec la littérature, nous étions obligée de nous arrêter sur un concept philosophique qui lie la littérature à la réalité « la mimésis » et, par conséquent sur la question de la représentation nous mettant ainsi devant trois points cardinaux, à savoir le monde, l'auteur et le lecteur.

Pour rendre claire la vision du monde traduite par Gilbert Sinoué et Jacques Attali dans leurs textes, respectivement, *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés*, nous avons fait appel à des outils herméneutiques afin d'étudier le sens opaque des signes qui auréolent les deux textes. Dans la tentative de relever cet effet de la réalité dans les deux représentations, nous avons essayé de les faire correspondre à un effet éthique conçu comme une compréhension de soi.

De ce fait, nous avons focalisé les propos de notre recherche, dans un premier temps, à aborder le sujet de l'Histoire comme moyen de compréhension dans l'écriture du roman historique. Nous nous sommes parvenue à comprendre que les trois différents niveaux auxquels se confère l'Histoire, dans sa relation avec la littérature, ne sont pas séparés. Bien au contraire, réalité historique, récit, étude sont des notions qui interfèrent sans arrêt l'une avec l'autre.

C'est cette problématique que nous avons essayé d'explicitier, au départ, à travers les deux textes qui s'inscrivent dans la tendance du roman historique contemporain. L'extension des horizons entre les deux disciplines Histoire et Littérature nous a incité, effectivement, à nous interroger sur le lien du temps avec l'Histoire, avec la narration et avec l'Existence en général.

Notre réflexion s'est attachée à étudier le Temps comme thématique distinctive de la narration historique, aussi bien que de l'Histoire narrée. En tant que procédé, le Temps nous a assuré la compréhension et l'explication des faits historiques. Les définitions des philosophes, dans ce premier chapitre, nous ont fait comprendre que l'Histoire constitue un tremplin entre les connaissances historiographiques et le monde de la vie.

Nous avons fait appel à l'herméneutique de Paul Ricoeur du moment qu'elle rend intelligible la précompréhension de ce monde, tout en l'attachant à ce soi qui ne peut se comprendre qu'à partir des grands textes transmis par l'histoire de l'humanité. Nous avons abouti au résultat que l'être est affligé par la charge lourde du passé historique ; le futur constitue pour lui une échappée pour accéder aux espérances. Quant au présent, tel une pause, voit le changement des choses d'une manière inopportune suite à la charge du passé et, par conséquent, il tend vers le futur, lieu des perspectives et horizon des attentes.

Cette herméneutique de la conscience historique qui fait appel au temps historique nous a servi à comprendre que l'Histoire peut être considérée à la fois comme science autonome et comme constitution de sens. Entendue comme Science, dans la mesure que l'Histoire se différencie du récit par les coupures épistémologiques et, elle est prise en tant que constitution de sens puisqu'elle

emprunte au récit ses ressources de configuration ou (« mimésis II ») visant un niveau de symbolisation pré-narratif qui est la « mimésis I ».

Nous avons compris que l'Histoire se différencie du simple récit par les coupures qui sont les procédures, les entités et la temporalité, et par conséquent, cette exigence rend l'Histoire une science nourrie par les ressources narratives et construite par l'explication. Cette dernière se base, à son tour, sur la conceptualisation, la recherche d'objectivité et le redoublement critique, contrairement à l'explication dans le récit qui est autonome.

L'historien se substitue, par conséquent, à un romancier qui agit conformément aux contraintes que l'historiographie impose. Au sens inverse, nous avons interrogé la reconstruction du temps historique chez le romancier, du moment où Gilbert Sinoué et Jacques Attali reconstituent le temps historique dans le corpus à l'étude. Notre propos était donc de montrer comment ce temps est raconté par les deux écrivains, et par conséquent comment l'action prendra corps dans *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés*.

C'est par la fertilité des données historiques dans les deux textes que nous avons pu voir l'habileté des deux écrivains à mêler les données historiques et les procédés fictionnels pour donner une autre lecture de l'histoire, et une autre vérité du passé au sein d'une poétique partageant le langage historique et le langage fictif. Un plaisir que la lecture offre certainement, mais que la réflexion en vient à mettre en examen l'attente assignée par le pacte auteur/ lecteur. ».

Se basant sur la méthodologie ricoeurienne du récit nous a obligé à revenir sur le parcours historique de l'herméneutique dans le deuxième chapitre de cette première partie. Ce retour nous semble fondamental, d'une part, pour voir le positionnement de l'herméneutique de Paul Ricœur puisque nous avons emprunté les ressources de sa théorie, et d'une autre part, parce qu'il s'agit d'une structure qui assure l'agencement des conceptions permettant de comprendre les deux textes, notamment le réel et l'effet du réel, le soi et l'éthique.

En effet, c'est dans le premier chapitre de la deuxième partie que nous avons interrogé la véracité de l'Histoire en tant que concept dans un premier lieu et dans

un deuxième abord, nous avons essayé d'appliquer pratiquement la question sur le corpus à l'étude. Notre propos était de montrer comment Jacques Attali et Gilbert Sinoué exposent ce climat historique fiable d'apparence en mettant en scène l'Histoire d'un espace méditerranéen occidental qui fût à un moment donné le berceau de la civilisation arabo-musulmane.

Chercher à comprendre la véracité du concept de l'Histoire nous a ramené à savoir qu'il y a un transport de l'explication/compréhension vers la représentation littéraire dans un premier stade, et un déplacement de la *lisibilité* vers la *visibilité* dans un second stade. Dans la même perspective, la réalité du récit historique s'affirme par le rapport établi entre la phase de l'écriture dite scripturaire, la phase de l'explication/ compréhension et aussi celle de la documentation.

Cette ouverture épistémologique assure à l'Histoire certainement sa véracité, elle met à son côté des conceptions cognitives telles l'argumentation, la vérité et l'intelligibilité qui ne peuvent que l'éloigner de toute sorte d'affabulation. Nous avons voulu savoir dans quelle mesure cette problématique fait écho dans les deux ouvrages à l'analyse et la confronter à ce qui est fabulé.

Dans le deuxième axe de ce premier chapitre de la deuxième partie, nous avons essayé de soumettre les ressources historiques de Gilbert Sinoué et Jacques Attali, dans *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir*, à l'épreuve de la véracité, et nous avons essayé, du point de vue théorique, correspondre entre « quasi-personnage » et « quasi-intrigue » qui qualifie le passage entre l'explication historique à l'explication narrative, en terme précis : « l'imputation causale singulière ». De ce fait, *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir* se présentent tel un champ d'expérience de toute sorte d'entité ainsi que de communauté donnant lieu à cette civilisation agençant la culture musulmane, juive et chrétienne. La trame historique, dans les deux textes, est solidement ancrée par les événements, par l'abondance des figures historiques, ou encore par la résurrection du climat économique, politique et culturel régnant à l'époque.

Nous avons constaté que cette dialectique d'histoire/ fiction peut être mieux saisie en soumettant les personnages du *Livre de saphir* à une échelle d'historicité établie par André Peyronie dans *Le Nom de la rose* d'Umberto Eco.

Une échelle qui fonctionne selon deux caractères, le premier comprend les personnages ayant une identité historique avérée, et le deuxième, regroupe des personnages actants qui sont présents en chair et en os dans l'espace évoqué dans la narration. Nous sommes parvenue à classifier les personnages du texte de Gilbert Sinoué selon la grille d'André Peyronie qui comporte six groupes, mais le personnel romanesque dans *Le Livre de saphir* dépasse cette limite, motif pour lequel nous avons pensé utile ajouter une septième catégorie pour insérer le reste des personnages qui garnissent le champ historico-fictif de l'œuvre. Dans cette logique, nous avons rassemblé ces personnages qui posent la problématique des personnages provenant du registre religieux, et qui brouillent le savoir par leur statut en tant que légendaires, mythiques ou historiques.

Au terme de ce premier chapitre de la deuxième partie, Nous avons retenu aussi que les deux romans ne sont pas séparables de ce temps lointain qu'ils évoquent et où ils puisent leur matière, le fictif ne diffère pas de l'expérience vécue que par l'organisation, ce qui nous a poussé à réfléchir sur les liens étroits que la fiction entretient avec le réel.

Cette dernière problématique a constitué le défi du deuxième chapitre de la deuxième partie où nous avons essayé de répondre à la problématique du réel romanesque. Nous avons conclu que si le récit historique est une reconstruction fidèle de ce qui est passé où l'historien représente un ailleurs en essayant d'être honnête et objectif, puisque les techniques et les procédures critiques l'imposent, le récit fictif, produit du roman historique, ne sera qu'une reconstitution de l'histoire où le romancier représente un monde en agencant les événements qui se sont réellement passés, de façon à donner ce climat fiable de vérité.

Il est apparent que l'enjeu de ce type d'écrit est la restitution d'une réalité à travers des événements bien enchaînés et qui ont un sens. Pour examiner cette réalité telle qu'elle se donne dans les deux œuvres à l'étude, nous avons eu recours à la conception de la mimésis et la question de la primauté de la représentation dans l'œuvre littéraire historique, pour ainsi comprendre que *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* traduisent la vision du monde de leurs auteurs.

Les propos que nous avons visés dans la troisième partie, qui, à notre sens d'analyse, s'assimile à la dernière phase de l'arc de l'interprétation, sont en réalité l'accès à d'autres niveaux de réalité assuré par un revenir à soi. Nous avons voulu comprendre cette seconde compréhension où le lecteur s'approprie le monde de l'œuvre et culmine à une interprétation de soi.

Le passage de cet effet du réel à la compréhension de soi, dans le premier chapitre de la troisième partie, est assuré par un retour sur les outils herméneutiques, notamment avec le statut problématique du sens qui distingue, linguistiquement parlant, entre la dénotation et la connotation. Notre premier concept méthodologique qu'est le récit nous a permis de comprendre que l'expérience humaine est traduite par ce même moyen opératoire qui garantit la corrélation entre l'acte de raconter et le temps humain nous rappelant la culture humaine. Dans ce sens, il nous est nécessaire de montrer ce lien de réciprocité entre la narrativité et la temporalité en se basant sur l'étude de Paul Ricoeur, comparant parallèlement la théorie du temps de Saint Augustin et la théorie de l'intrigue d'Aristote.

L'étape de la narrativisation de l'expérience temporelle qui se place en position médiane de l'acte de la narrativité a porté notre attention sur le caractère ternaire des conceptions théoriques ricoeurienne. Ainsi, constatant le rapprochement des théories de Paul Ricoeur au niveau de l'aspect puisqu'elles sont toutes ponctuées par la forme de l'arc, nous avons pu classer les trois théories, à savoir la théorie de la narrativité, la théorie de l'interprétation et celle de la conscience historique. Nous avons compris que les trois phases qui rythment ces opérations facilitent la compréhension de toute œuvre abordée sous l'angle de l'herméneutique.

L'application pratique sur le corpus à l'étude a suivi l'ordre logique découlant de l'aspect de l'arc de l'interprétation. Ainsi avons-nous renversé la chronologie du sens par les événements par celles des énigmes qui parsèment les textes de notre corpus, du moment qu'elles leur assurent la concordance chronologique et textuelle. A ce moment médian nommé l'explication, nous avons essayé de traiter les deux textes comme une unité autoréférentielle refermée sur elle-même en nous appuyant sur l'analyse structurale du texte. Cette phase inspirée

de l'arc de l'interprétation au sens ricoeurien nous a servi à comprendre en expliquant les signes communs des deux œuvres soumises à l'interprétation, que le monde du texte, selon Paul Ricoeur, ouvre un monde que la conscience peut habiter.

De ce fait, nous avons étudié les signes communs des deux textes selon le code herméneutique proposé par Roland Barthes dans *S/Z* en nous servant des cinq codes/voix auxquels l'analyse structurale barthésienne soumet les signifiés de la nouvelle de Balzac *Sarrasine*, à savoir, « le code symbolique/voix du symbole », « le code sémantique/voix de la Personne », « le code culturel/voix de la Science », « le code herméneutique/voix de la vérité » et « le code proairétique/voix de l'Empirie ». Ces codes/ voix nous ont rapproché du sens sans nous livrer un sens précis.

Aborder l'analyse selon cette perspective, et tenant compte de la panoplie des mythes, qui garnissent les deux trames narratives, nous ont orientée vers la signification du concept du mythe en général, et de ceux du corpus en particulier. C'est dans ce sens que nous avons saisi que les mythes présentent un tableau symbolique des débats qui font évoluer l'homme. Les deux intitulés de *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir* nous ont proposé un premier pas dans l'opération de l'interprétation. Plus encore, les significations dénotatives et connotatives nous ont fait découvrir que les deux syntagmes ne répondent pas seulement aux critères du code symbolique mais aussi au code culturel ou référentiel.

Nous avons compris, sous l'emploi des codes, que les deux signes communs des deux textes, à savoir, le Livre sacré et les énigmes hermétiques sont énonciateurs des Voix qui se réitèrent incessamment dans les romans. Bref, la narration semble être une compétition où les Voix/codes de sens participent, ils constituent un leitmotiv de l'écriture de nos deux auteurs. Les codes culturels, dont les deux textes ont tiré tant de références, s'inscrivent dans la grande Science, et mettent en valeur, la sagesse des Livres révélés, la philosophie grecque et arabe, aussi bien que la littérature arabe et la poésie soufie. L'écriture, sous la plume de nos deux auteurs, devient un appel de vigilance face à l'intégrisme religieux, un

appel de résistance pour défendre les principes de tolérance, de dialogue, de cohabitation et du respect de l'autre.

L'écriture se concentre, bel et bien, dans ces codes pour montrer le rapport de l'Homme à l'Univers, le rapport du microcosmique au macrocosmique. C'est grâce à eux que l'invisible devient visible, que les symboles, les oppositions, les analogies se mobilisent pour dévoiler le sens latent. Par de telle écriture de voyage, de quête, d'errance intellectuelle, et de rencontre de l'autre, Gilbert Sinoué et Jacques Attali offrent au personnage et au lecteur un processus ascensionnel qui aide à accéder à d'autres niveaux de réalité, et à revenir à soi.

Le mérite de Paul Ricoeur reste de découvrir la dimension de l'homme capable, et d'étendre la question réflexive centrale du soi à une autre tant herméneutique qu'éthique d'agir. Le soi et l'action, deux thématiques qui ont constitué le deuxième chapitre de cette partie que ce soit au niveau théorique ou pratique. Tout en nous basant sur des référents matériels, physiques, historiques, psychoculturels et psychosociaux, nous avons compris que *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir* rendent plus clair un système culturel représenté par ses croyances, son idéologie, ses codes et ses valeurs culturelles.

Dans cet ordre d'idées, nous nous sommes basée sur la différence entre *l'identité-idem* et *l'identité-ipse*, pour la première, l'identité se réduit à une substance physique identique à travers le temps, c'est en effet, l'identité qui reste stable. Quant à la seconde identité, elle est dynamique et produit de l'univers narratif, comme elle peut introduire un changement.

Nous avons conclu que l'identité s'assume par le rapport maintenu avec l'autre et la dimension éthique se voit plus avec l'ipséité dans la mesure où ce deuxième pôle de l'identité met en vue la relation de soi avec l'autre dans un sens constitutionnel. A travers l'application de cette dimension, qui prend comme vocable l'altérité, nous avons compris que *Le livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* sont deux ouvrages qui peuvent être lus comme un terrain pratique où la question de « *qui ?* » et la question de « *quoi ?* » se posent de différentes manières.

Nous avons décelé trois types d'altérité que les textes à l'étude mettent en exergue :

La première dite verticale sous-tendant ce rapport que les personnages tiennent avec leurs ancêtres tel un arbre généalogique ; les personnages actants placés au dernier rang, agissent à leur façon et par référence à leurs prédécesseurs.

La deuxième forme d'altérité est dite horizontale, et elle représente des personnages condamnés à partager le même cadre spatio-temporel malgré eux.

La troisième, quant à elle, se comprend chez le lecteur à travers un effet miroir du personnage, nous l'avons nommée réflexive.

Nous avons tenté de montrer que les deux auteurs ont pu élever cette identité au niveau de cette harmonie perdue dans le monde réel. Par la poétique de l'altérité, Gilbert Sinoué et Jacques Attali ont réussi à faire sortir, sans cesse, l'identité des personnages et des Écritures hors de leur statut propre, mais le caractère immuable de l'identité-idem ne laisse pas la chance à l'identité-ipse pour dominer le champ de la narration, en témoigne les confrontations des personnages qui ne peuvent quitter le terrain de la mêmeté.

En guise de conclusion, à ce moment d'acheminement de notre analyse vers sa fin et non de l'arc de l'interprétation, nous avons compris que le lecteur, dans le processus de l'interprétation, se permet une certaine ipséité, comme son homologue le personnage. Sa coopération au tracé intellectuel et spirituel brossé dans *Le Livre de saphir* et *La Confrérie des éveillés* façonne évidemment son identité-ipse, en l'invitant à ce retour à soi où se lit l'éthique.

Bibliographie

I. Corpus :

- ▶ ATTALI (Jacques), *La Confrérie des Eveillés*, Editions Fayard, 2004.
- ▶ SINOUE (Gilbert), *Le livre de saphir*, Editons Denoël, 1996.

II. Ouvrages sur l'Histoire :

- ▶ BERDARIDA (François), *l'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, Paris, Ed. de la Maison des de l'homme, 1995.
- ▶ BERNARD (Claudie), *Le passé recomposé*, Paris, Hachette, 1993.
- ▶ CONRAD (Philippe), *Histoire de la Reconquista*, Paris, « Que sais-je », 1999.
- ▶ CONTAMINE (Philippe), *La guerre au Moyen Age*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1980.
- ▶ CROUZET (Michel), préface à l'édition de Walter Scott, *Waverley, Rob Roy, La fiancée de Lammermoor*, Laffont, Bouquins, 1981.
- ▶ DE CERTEAU (Michel), *L'écriture de l'Histoire*, Editions Gallimard, Paris, 1975
- ▶ MICHAUD (Joseph François), *Histoire des croisades*, volume1, Editeur Paris, Furne et cie, 1841.
- ▶ PEREZ (Joseph), *Isabelle et Ferdinand, Rois catholiques d'Espagne*, Paris, Fayard, 1988.
- ▶ PEYRACHE-LEBORGNE (Dominique) et COUEGNAS (Daniel), *Le roman historique, Récit et Histoire*, collections « Horizons Comparatistes » Editions Pleins Feux, 2000.
- ▶ POIRRIER (Philippe), *Introduction à l'historiographie*, Bellin, 2009.
- ▶ VEYNE (Paul), *Comment on écrit l'Histoire*, Editions le Seuil, 1971.

III. Ouvrages généraux :

- ▶ ARISTOTE, *La Poétique*, Edition du Seuil, 1980, ch.6, 15.
- ▶ AUGUSTIN (Saint), *La genèse au sens littéral*, t. I, Desclée, 1972.
- ▶ AUERBACH (Erich), *Mimèsis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946), trad.Fr, Paris, Gallimard, 1968 ; réédition coll. «Tel ».
- ▶ BARTHES (Roland), KAYSER (Wolfgang), BOOTH (W.C), Hamon (Philippe), *Poétique du récit*, Editions du Seuil, 1977.
- ▶ BARTHES (Roland), BERSANI (Leo), HAMON (Phillipe), RIFFATERRE (Michael), WATT (Ian), *Littérature et réalité*, Edition du Seuil, 1982.
- ▶ BARTHES (Roland), *Le plaisir du texte*, Editions du Seuil, 1973.
- ▶ BARTHES (Roland), *S/Z*, Editions du Seuil, Paris, 1970.
- ▶ BENMAKHLOUF (Ali), *Pourquoi lire les philosophes arabes*, Editions Albin Michel, 2015.
- ▶ BULTMANN (Rudolf), *Le problème de l'herméneutique* (1950), *foi et compréhension*, t. I, le Seuil, 1970.
- ▶ COMPAGNON (Antoine), *Le démon de la théorie*, Editions du Seuil, 1998.
- ▶ DARWISH Husamedden, *PAUL RICOEUR et la problématique de la méthode dans l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- ▶ DERRIDA (Jacques), *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, 1967.
- ▶ DILTHEY (Wilhelm), *Introduction à l'étude des sciences humaines : essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, (trad. Sauzin), Paris, P.U.F., 1942.
- ▶ ELIADE (Mircea), *Aspects du mythe*, Paris, Folio, 1963.
- ▶ FOUCAULT (Michel), *Les Mots et les Choses*, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1966.
- ▶ GEFEN (Alexandre), *La Mimésis*, Paris, Flammarion, coll. « Corpus », 2002.
- ▶ GENETTE (Gérard), *Figures III*, Ed. du Seuil, Paris 1972.
- ▶ GOLDENSTEIN (Jean Paul), *Entrées en littérature*, Hachette, Paris, 1990.
- ▶ GRONDIN (Jean), *L'Herméneutique*, Paris, « Que-sais-je », Puf, 3^o édition, 2011.

- ▶ GRONDIN (Jean), *Paul Ricoeur*, Paris, « Que-sais-je », Puf, 1^o édition, 2013.
- ▶ HADJI (Khalid), *La présence poétique*, Publication de l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Série : Thèses, 2006.
- ▶ HEIDEGGER (Martin), *D'un entretien de la parole, Acheminement vers la parole* (1959), Gallimard, 1967.
- ▶ HEIDEGGER (Martin), *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, Francfort-sur-le-Main, 1979.
- ▶ HUSSERL (Edmund), *La crise des sciences européennes et phénoménologie transcendantale*, trad. de G. Gramel, Paris, Gallimard, TEL, 1976.
- ▶ LEVI-STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale, « la structure des mythes »*, Paris, Plon, 1958.
- ▶ JARRETY (Michel), *Lexique des termes littéraires*, Gallimard, coll. Le livre de poche, 2001.
- ▶ JAUSS (Hans Robert), *Pour une théorie de réception*, Editions Gallimard, 1978
- ▶ KRISTEVA (Julia), *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- ▶ LUCKACS (Georges), *Le roman historique*, Editions Payot, Paris, 1965.
- ▶ LUCKACS (Georges), *La théorie du roman*, Paris, Payot, 1972
- ▶ MOLINIE et VIALA, *Approches de la réception*, PUF, 1993.
- ▶ MUCCHIELLI (Alex), *L'identité*, Paris, Que sais-je ?, Editions, Presse universitaires de France, 1986.
- ▶ MUNTEAU (Basil), *Constantes dialectiques en littérature et en histoire : problèmes, recherches, perspectives*, volume 57, Didier 1967.
- ▶ OLIVIER (Abel), CASTELLI-GATTINARA (Enrico), LORIGA (Sabina) et ULLEM-WEITTE (Isabelle), *La juste mémoire*, Editions Labor et Fides, 2006.
- ▶ RICOEUR (Paul), *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, réed. « Points Essais », 1997.
- ▶ RICOEUR (Paul), « *l'originnaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl* » (1980), in *A l'école de la phénoménologie*, éd. J. Vrin.
- ▶ RICOEUR (Paul), *Temps et récit tome I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Editions du Seuil, coll « Points » 1983.

- ▶ RICOEUR (Paul), *Temps et récit, tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985
- ▶ RICOEUR (Paul), *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, Coll. Esprit, 1986.
- ▶ RICOEUR (Paul), *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996.
- ▶ RICOEUR (Paul), *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Le seuil, 2000, coll. «Points », 2003.
- ▶ RASTIER (François), *Arts et sciences du langage*, Paris, PUF, 2001.
- ▶ PLATON, *La République*, Introduction, traduction et notes par Robert Baccou. Paris, GF-Flammarion, 1993(1966).
- ▶ PRENDERGAST (Christopher), *The order of mimesis: Balzac, Stendhal, Nerval, Flaubert*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- ▶ SARTRES (Jean Paul), *Qu'est-ce que la littérature*, Editions Gallimard, 1948.
- ▶ STALLONI (Yves), *Les genres littéraires*, Armand Collin, 2005 Nathan/HER 2000.
- ▶ TODOROV (Tzveten), *La notion de la littérature et autres essais*, Saint Armand, Point, 1987
- ▶ PAVEL (Thomas), *La pensée du roman*, Gallimard, coll. "NRF Essais", 2003.
- ▶ UMBERTO (Eco), *Lector in fabula*, Edition Grasset and Fasquelle, 1979.
- ▶ WEINRICH (Harald), *Le Temps*, Paris, Ed. du Seuil, 19.
- ▶ WHITE (Hayden), *Tropics of Discours. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore-London, The Johns Hpkins University Press, 1978.
- ▶ Spécificités et voisinages, *Regards sur la littérature francophone au Maroc (1990-2012)*, sous la direction de HADJI (Khalid), Publications du Laboratoire de Recherche sur l'Expression Littéraire et Artistique (LaRELA), Université sidi Mohamed ben Abdellah, 2015.

IV. Revues :

- ▶ BERNER (Christian), Denis (Thouard), *Sens et interprétation Pour une introduction à l'herméneutique*, Opuscules n°23, Presses universitaires Septentrion, 2008.

- ▶ CANIVEZ (Patrice), COULOUBARITSIS (Lambros), *L'éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, Opuscule n°29, Presses universitaires Septentrion, 2013.
- ▶ GREISH (Jean), «Raconter » selon Paul Ricœur, Transversalité, Revue de l'institut catholique de Paris, Numéro 59, 1996.
- ▶ HADJI (Khalid), *Etudes Francophones et méditerranéennes*, Revue périodique du Laboratoire de Recherche sur l'Expression littéraire et Artistique, Université sidi Mohamed ben Abdellah, Juin 2017.
- ▶ PIGLER (Agnès) in *Revue philosophique de Louvain*, Numéro 2, Volume 101, Année 2003.

V. Articles sur Gilbert Sinoué :

- ▶ HADJI (Khalid), « Du désert dans *Avicenne ou la route d'Ispahan* de Gilbert Sinoué », Actes du colloque international *Poétique et imaginaire du désert*, Université Paul Valéry, Montpellier 19-22mars 2002, Publication du centre d'étude du XXe siècle, Axe francophone et méditerranéen, 2005.
- ▶ HADJI (Khalid) / LEHMAM (Ouafae), « Vers une fiction de tolérance dans *Le Livre de saphir* de Gilbert Sinoué », Revue de la faculté des lettres et des sciences humaines Dhar El Mahrez- Fès, Numéro 22, 2016.
- ▶ LEHMAM (Ouafae) / HADJI (Khalid), « *LE Livre de saphir* de Gilbert Sinoué et *La Confrérie des éveillés* de Jacques Attali ou l'Histoire à l'épreuve de la fiction », Essais en sciences humaines et littératures, Publications du Pôle de recherche : Langues, Communication & Arts (LCA), Université Sidi Mohamed Ben Abdellah- Fès (Maroc), Livre 3, 2017.

VI. Webographie :

- ▶ Evelyne, Buisnière, Cours sur l'art, classes préparatoires littéraires/ année 2003-2004. www.ac-grenoble.fr/philosophie/fil/cours_art_buisnière.
- ▶ Fondation –arkoun. Org. 30 MARS 2015. Consulté le 05/09/2015.
- ▶ Maymoun. www.larousse.fr.consulté le 13/08/2016.
- ▶ Unesdoc. Unesco.org/images/0007/000704/070484f. Consulté le 16/06/2015.

- ▶ [http:// www. universalis.fr/ encyclopedie/ muhammad-ibn-abdallah-ibn-tumart/](http://www.universalis.fr/encyclopedie/muhammad-ibn-abdallah-ibn-tumart/).

VII. Les entretiens et les articles sur Gilbert SINOUE et Jacques ATALLI.

- ▶ Entretien, entretien avec Jacques ATALLI-Lire .m.h.t, consulté le 06/06/2013.
- ▶ <https://www.lexpress.fr/livre>.
- ▶ <https://www.letemps.ch>.
- ▶ <http://www.babelio.com/auteur/Gilbert.Sinoué/3182/Vidéos>
- ▶ <http://www.africansuccess.org/>
- ▶ Mohammed Mabtoul, les savants : « des fétus de paille sous le souffle de nos mécènes », article sur Avicenne ou la route d’Ispahan, le Quotidien d’Oran, le 20-10-2013.
- ▶ Interview sur MTV à l’occasion du 17°salon du livre au Liban à l’émission « kitab » le 10 mars 2014.
- ▶ Carole Dagher, article sur le roman L’homme qui regardait la nuit, La revue libanaise L’Orient –le jour, le 11/02/2013.
- ▶ www.dailymotion.com/vidéo/gilbert-sinoué-les-livres-de-la-8-m.création.
- ▶ www.lefigaro.fr/livres.

Annexe

*Royaume du Maroc
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Dhar El Mahrez- Fès*

Revue

*de la faculté des lettres et des sciences
humaines
Dhar El Mahrez- Fès*

*Directeur : Doyen de la Faculté
Abdelillah BENMLIH*

Directeurs adjoints :

Ahmed AMRANI : vice-doyen chargé de la recherche scientifique et
de la coopération

M'hamed AOURAGH : vice- doyen chargé des affaires académiques
et estudiantines

*Rédacteur en chef
Jamal BOUTAYEB*

Comité de rédaction

Kalid HADJI
Norddin ACHIRI
Abdesslam FERRAÏ

Ali OUAHIDI
Fatima MOUAID
Souad SLAOUI

Revue

*de la faculté des lettres et des sciences humaines
Dhar El Mahrez- Fès*

Tél : 05 35 64 08 43
Fax : 05 35 64 08 44
B.P 50 Fès 30 001

Dépôt Légal : 20/1978
ISSN 0258-1132

Site web: www.fldm.usmba.ac.ma

Les opinions exprimées dans les articles de cette revue n'engagent
que leurs auteurs.

Sommaire

Présentation	Pr.Ahmed AMRANI	07
Lexique-grammaire des noms des parties du corps en arabe marocain	Abdellah ZDAA	09
Catégories linguistiques et représentations mentales	Noraddine Bari	23
Le tragique au-delà de l'Attique	Sabah FILALI BELHAJ	41
Vers une fiction de tolérance dans <i>Le livre de saphir</i> de Gilbert SINOUE	Khalid HADJI / Ouafae LEHMAM	69
Pour un nouveau statut de la traduction dans l'enseignement du FLE	Mohamed EL-HIMER	83
L'action enseignante : enjeux, méthodes et approches	Rachida BOUHALI	101
Les associations d'usagers des eaux agricoles et la gestion participative de l'irrigation dans les petits et moyens périmètres irrigués	Fatima Zahra JRAÏCH	109
Hydrologie et aménagement territorial dans le domaine morphologique de Timahdite	Moussa Benjelloul	121
El amor y la negación en <i>Canciones y soliloquios</i> de Agustín García Calvo	Karen GARCIA TOUCHARD	133
Reflexiones en torno a los textos liminares del <i>Quijote</i>	Saïd AKIF	157
La teoria del lenguaje en <i>ORTEGA Y GASSET</i>	Norddin ACHIRI	183
Teoría y práctica en la formación del profesorado en la ENS.	Abdelkader AOUAD	205
Surfing on debilities: Moroccan youth's crisis of identity	Najia AJRAOUI	215

Vers une fiction de tolérance dans *Le livre de saphir* de Gilbert SINOUE

Khalid HADJI

Ouafae LEHMAM
Laboratoire La RELA¹
Faculté des lettres et des sciences
humaines Dhar EL mehraz-Fès
Université sidi mohamed ben abdellah

Le dialogue, le vivre ensemble, la cohésion sociale, le partage, l'ouverture d'esprit ou encore l'altérité : sont autant d'expressions qui traduisent amplement les enjeux culturels de la Francophonie, pour ainsi faire vivre des valeurs communes à des peuples où tout diffère. Mais cette diversité des intitulés recouvre une thématique uniforme, étant tous des éléments semblables d'une seule et unique morale, celle qu'on appelle « la tolérance ».

Qu'entendons-nous donc par tolérance ? Cette question houleuse, qui est au cœur des polémiques actuelles, et qui se renvoie certes à l'engagement individuel et à la vertu première, dépasse son statut de croyance morale, pour devenir un principe éthique, une composante déterminante des sociétés contemporaines, où les différences et les ressemblances s'articulent positivement, pour ainsi donner naissance à un monde interculturel empreint de respect et de dialogue.

Cette valeur centrale des sociétés qui deviennent de plus en plus multiculturelles, qui nous paraît naturelle et évidente, n'est en fait, que la résultante d'un bon nombre de facteurs ; elle dépend d'un contexte social et historique indéniable. Etant le socle commun des valeurs prônées par les idéaux des Lumières, liberté, égalité et fraternité se fusionnent pour devenir sous la plume du combattant de la pensée libre, Voltaire, *Traité sur la tolérance*. De surcroît, l'anthropologue Lévi-Strauss, dans ses travaux ethniques, conclut que : « *La tolérance n'est pas une position contemplative. C'est une attitude dynamique,*

¹ Laboratoire de Recherche sur l'Expression littéraire et Artistique, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Dhar El Mahraz, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah.

qui consiste à prévoir, à comprendre et à promouvoir ceux qui veulent être tolérant »¹, plus encore, il infère que :

« La diversité des cultures est derrière nous, autour de nous et devant nous. La seule exigence que nous puissions faire valoir à son endroit (créatrice pour chaque individu des devoirs correspondants) est qu'elle se réalise sous des formes dont chacune soit une contribution à la plus grande générosité des autres »²

A toutes ces conditions qui ont favorisé l'émergence de la tolérance comme valeur, s'ajoute une autre plus pesante, la cohabitation de plusieurs religions au sein d'un même espace, le cas d'une partie du bassin méditerranéen, la péninsule ibérique, qui sollicite l'intérêt de l'éthos littéraire contemporain, et devient la muse inspiratrice, par excellence, de certains auteurs, pour traiter la question de la tolérance, entre autres. Citons, à titre d'exemple, Amine Maalouf, Jacques Attali et Gilbert Sinoué.

Effectivement, l'Espagne d'alors reste le seul modèle qui a assisté d'une part, à une coexistence pacifique entre les trois monothéistes et d'autre part, à une dégradation choquante de cette harmonie religieuse. Cet espace, qui a vu naître la pensée rationnelle religieuse d'Averroès, et qui est témoin des excès de l'Histoire qui entache l'esprit de tolérance, semble être l'humus favorable de quelques œuvres littéraires pour marquer le besoin éminent du retour de l'éthique par le biais de certaines valeurs tel la tolérance et la paix.

Cette corrélation de l'Histoire et la fiction pour mettre en vue et rendre perceptible ce retour de l'éthique dans la littérature suscite tout un questionnement : Pourquoi recourir à l'Histoire pour écrire une œuvre de fiction ? Est-ce un moyen détourné et habile pour résoudre un problème ou atteindre un but ? Est-ce une forme qui atteste de la complexité d'un réel désormais matérialiste et indifférent à la question des valeurs morales et religieuses ? Est-ce une manière de revenir sur des problèmes d'ordre religieux et bien politiques qui se trouvent à la base des séparations, des heurts et des différences ? Est-ce que cela permet à l'auteur de transmettre un message clair de tolérance et de

¹ Lévi-Strauss Claude, *Race et Histoire*, éd. Folio, coll. Essais, 1989, p.85

² Ibid.

rapprochement par le dialogue, l'acceptation de l'autre et le respect réciproque ?

Certes, aborder autant de problématiques ne semble guère facile, plus encore s'il s'agit d'apporter quelques éléments de réponses sur cette question de valeur, où le fictif et l'historique se chevauchent de pair dans une œuvre littéraire, et dont la finalité est moralisatrice, c'est faire passer des valeurs éthiques que les civilisations partagent. De tout temps, l'Histoire, considérée comme le fond des civilisations, s'est fécondement interprétée dans les œuvres littéraires, l'alliance disparate entre deux genres différents a fait couler beaucoup d'encre, plus encore si la fiction inspire de l'Histoire le cadre spatio-temporel et les événements qui relancent l'action, et cache au fond un message que le lecteur doit découvrir.

C'est dans cette perspective que *Le livre de saphir*¹ s'inscrit, et la thématique trouve un traitement particulier chez son auteur Gilbert Sinoué, qui prend l'Histoire de la péninsule ibérique pendant l'inquisition au XIV^e siècle comme outil efficace pour dénoncer l'intolérance qui règne encore dans la société actuelle. L'auteur d'obédience chrétienne plie l'échine à l'ordre de sa fiction, non seulement, de la grande Histoire, mais aussi des livres révélés, en rapprochant les interactions entre le Coran, la Bible et la Torah, qui servent de base pour la démythification d'un essaim d'énigmes savamment élaboré le long des lignes de l'œuvre, et que les trois héros érudits, les spécimens des trois monothéistes sont censés décrypter pour enfin aboutir à l'ultime vérité : un livre sacré qui sera la preuve irréfutable de l'existence de Dieu. Réunir à la fois un musulman, un chrétien et un juif, dans une même quête exige, de prime abord, un climat de tolérance, de respect et de dialogue, des valeurs indissociablement liées, que l'auteur vise mettre en exergue dans *Le livre de Saphir*.

En effet, opter pour cette œuvre émane d'une réflexion qui s'est mûrie, et qui répond, d'une part, au penchant que nous éprouvons pour l'écriture historico-fictive et qui nous interpelle toujours, et d'autre part, ce choix s'inscrit dans le cadre d'un projet que nous avons entamé lors de notre mémoire du master, et qui s'intitule *La Confrérie des éveillés*² de Jacques Attali entre Histoire et Fiction. Il faudrait

¹ Gilbert Sinoué, *Le livre de saphir*, Editions Denoël, 1996

² Jacques Attali, *La Confrérie des Eveillés*, Edition Fayard, 2004.

reconnaître que les deux œuvres donnent l'impression qu'il s'agit d'un seul corpus : le choix du cadre spatio-temporel est déterminant à ce point, la narration en elle-même, le livre sacré, la quête de ce livre, les énigmes et leur déchiffrement, le parcours jalonné de risques et de meurtres. Tout donne à voir l'extrême ressemblance des deux textes jusqu'à en devenir un. De surplus, si Jacques Attali a établi, dans sa fiction *La Confrérie des éveillés*, un dialogue entre deux figures géantes de la pensée de l'Andalousie du XII^e siècle, Averroès et Maimonide, mettant en jeu la tolérance entre deux religions : l'Islam et le Judaïsme, Gilbert Sinoué, quant à lui, a exposé les trois monothéistes, d'une manière qui implique un échange mutuel, et la tolérance revient comme un leitmotiv dans *Le livre de saphir*. Un parallèle qui nous a beaucoup marqué et a éveillé en nous ce besoin de dépasser l'appréciation individuelle à une confrontation avec le texte, une lecture dynamique au sens propre du terme.

Comment donc dévoiler ce sens patent de l'œuvre en question en dépassant le sens le plus latent ? De part la fertilité des signes symboliques qui auréolent la trame narrative, et les images que le récit nous offre, ce serait injuste de rendre réductible une approche qui marque sa prédominance entre les lignes, en imposant un style hermétique, et une technique qui se base sur un langage ésotérique destiné à ceux qui peuvent le déchiffrer, comme l'affirme l'un des protagonistes dans le récit : « *notre ami a voulu attirer notre attention sur l'importance de la symbolique dans notre recherche* »¹. L'approche herméneutique nous paraît donc la plus adéquate dans ce sens, et la tolérance, majeure thématique de l'œuvre, qui se réalise implicitement par des images, et explicitement par des thèmes religieux et moraux, fait appel à l'approche thématique, d'où la singularité de cette œuvre qui rejoint, de ce fait, la sphère des textes restreints, et qui peut être sujette, à la fois, d'une approche herméneutique et thématique.

Nul ne doute que l'Espagne du XIV^e siècle demeure le foyer de toutes les pratiques religieuses, le carrefour où se croisent les hérétiques de tous bords, les prêches des imams et celles des rabbins. C'est dans ce topos où la croyance aux dogmes est orageusement tumultueuse que la reine Isabel et son époux Fernando d'Aragon imposent de survivre dans une même foi, celle de Jésus Christ, et

¹ Gilbert Sinoué, op, cit p.72

établissent leur mot d'ordre : la conversion ou la mort, dans l'espoir de siéger une Espagne catholique et apostolique à laquelle ils aspiraient. C'est effectivement cet espace historique, miroir du dilemme religieux, qui s'est servi comme toile de fond pour la fiction de Gilbert Sinoué dans *Le livre de saphir*.

De prime à bord, ce texte en tant qu'œuvre de lecture met son récepteur dans une réelle difficulté de déchiffrage. L'œuvre qui trie ses protagonistes parmi les théologiens les plus érudits, qui possèdent une grande connaissance des Écritures Sacrées, brouille les savoirs et présente cette trichotomie de valeur Islam/Christianisme/Judaïsme, dans une tentative d'harmoniser ce qui est coranique à ce qui est biblique et talmudique.

De surcroît, la lecture des 34 chapitres, avec une pratique de la citation à l'entête, donne l'impression qu'ils sont hétérogènes et déstructurés. Or, ce préjugement sera erroné dès la deuxième lecture ; c'est que le roman est un long récit historique réparti en deux parties, la première raconte l'histoire d'une tablette divine et met en vue des thèmes tels le voyage, la spiritualité et la tolérance. La deuxième partie, quant à elle, relate la grande Histoire qui encadre la quête, et présente les thèmes de l'intolérance, d'obscurantisme et du fanatisme. De telle répartition est justifiée dès l'ouverture du récit par la scène de l'autodafé et l'exécution d'Aben Baruel, judaïsant, converti de façade.

L'auteur, à travers ce marrane, sème le récit d'une suite d'énigmes codées et incomplètes, que nul ne peut déchiffrer, en les nommant « des palais », elles sont au nombre de huit, répartis en majeur et mineur. Or, dans le langage hermétique, « Palais » évoque le secret, c'est la demeure du souverain, qui symbolise tout ce qui échappe au commun des mortels. De telle complexité, où la rigueur et la logique ne laissent aucune place au hasard, nous interpelle certes, et mérite un arrêt : pour quelle raison, l'auteur s'échine à concevoir un cryptogramme obscurci où « *le Coran se mélangeait au Nouveau Testament, le Nouveau Testament à l'Ancien* »¹. Est-ce un simple jeu d'un savant? Est-ce une poétique qui témoigne d'un esprit hautement averti? En somme, l'auteur, par le métissage subtil des trois Livres révélés, fait étendre l'esprit de tolérance et de liberté religieuse, et définit par le fait même le rapport de l'être avec le sacré. Cette thématique de la pluralité d'appartenance religieuse se présente en tant

¹Ibid, p. 351

qu'aspect particulier de la pensée de l'auteur, et laisse sa trace dans tout son univers fictionnel. Une passion pour la question religieuse qui, sans doute, la doit-il à ses origines, un père chrétien, une mère juive séfarade, et un environnement musulman dans lequel il naquit et qu'est l'Égypte.

C'est dans cette diversité religieuse que l'écriture de Sinoué s'installe et donne à penser et à créer ce lieu d'entente qui rend possible la parole, l'échange et le dialogue. C'est cette vérité qui mobilise l'écriture à faire appel à la vision des soufis, et qui peut se résumer dans cette citation de Sarrag : « *Toute la symbolique de notre mission est ici représentée: le pardon, le châtement, le secret et peut être, à travers les soufis, une autre façon d'aborder le monde divin* »¹. Ainsi, nous pouvons déceler tout un tableau découlant du courant mystique soufi qui s'impose dans l'œuvre, que ce soit à travers des noms des soufis (Abraham Aboulafia), ou l'incantation (la récitation des noms divins), ou encore la symbolique du nombre 4 selon la tradition soufie (le nombre de portes que doit franchir l'adepte de la voie mystique), ce qui mène à déduire certes : Est-ce un moyen d'assurer une certaine liberté d'esprit ? Est-ce un moyen pour célébrer une position contraire aux dogmes et aux lois imposées par les trois monothéistes ?

Plus qu'un simple thème, la notion de tolérance, du voyage visible et invisible, du déplacement, de l'instabilité, apparaît comme un matériau de construction de l'œuvre, une vraie poétique en somme. Ainsi l'auteur, en multipliant les images et les symboles, porte l'élan vers la réalisation de la tolérance, et soumet le langage au désir de l'œuvre, c'est dans ce sens que Manuela Vivero, catholique, proche de la reine Isabel et l'infiltrée dans la quête, s'adresse à l'inquisiteur Torquemada, figure emblématique incarnant l'obscurantisme et le fanatisme : « *chercher à éliminer un être froidement, en toute impunité, parce qu'il est d'une autre religion que la vôtre(...), cela s'appelle l'absolutisme et le meurtre* »². Plus encore, l'auteur passe du symbole à l'allégorie, en évoquant le mythe d'Hiram, en imaginant que : « *les trois assassins ont figuré l'ignorance, le fanatisme et l'envie. A quoi s'opposent les qualités d'Hiram : le savoir, la*

¹ Ibid, p. 347

² Ibid, p. 530

tolérance et la générosité »¹. Aussi, ne peut-on passer sous silence devant la scène qui réunit le juif Ezra et le musulman Sarrag, dans ces moments de prosternations sous le même toit et : « *dans la même pièce résonnèrent tour à tour deux litanies qui, si elles s'opposaient par la langue, se ressemblaient par leur sens* »².

La tolérance comme l'intolérance, des thèmes apparents qui ponctuent l'œuvre, mais parallèlement un autre thème jouit de plus d'extension, et ce ne paraît guère fortuit, le soufisme. Partant de la définition simpliste de ce concept cédée par une non-initiée, qui cherche seulement la pénétration secrète dans cette recherche de la vérité :

*« Le soufisme est une philosophie qui donne la primauté à la religion de cœur, aux valeurs de la contemplation et l'ascèse. Le vêtement des soufis, le froc de laine, s'est longtemps opposé à l'apparat des notables et des princes. On pourrait dire que le soufisme est une voie d'initiation et une méthode d'élévation spirituelle. »*³

Quoique l'auteur introduise ce courant en tant que mystique fondée sur l'amour, il y instaure ses jalons tout le long du texte, il va plus loin encore en divulguant les principes d'une philosophie dite pythagoricienne.

Force est de constater que l'auteur essaie de rythmer l'écriture au terme des nombres, ainsi toutes les énigmes n'échappent à la logique des sciences exactes, et tout fonctionne avec le nombre et dans la géométrie. Tel un tracé bien élaboré, une parfaite symbiose de triades s'impose et la narration devient le berceau des triades : trois érudits, trois religions, le triangle (avec toutes ses représentations du nombre trois, trois sommets, trois côtés, trois angles...) trouvé lors de la démystification de chaque énigme, le château de Montaliban, où la tablette est cachée, est de forme triangulaire, le voyage même paraît, visiblement, avoir toutes les apparences triangulaires, puisque les trois infatigables missionnaires n'ont pu trouver la dernière destination qu'on ^{en} reliant les lieux parcourus sous forme de deux triangles

¹ Ibid, p. 205

² Ibid, p. 95

³ Ibid, p. 253

bilatérales. Rappelons, dans ce sens, l'importance de cette forme géométrique pour les pythagoriciens, ainsi que pour leur fondateur Pythagore que le nom marque sa présence dans le récit. L'auteur prend comme base de l'analogie entre Pythagore et Baruel, l'arithmétique « *Tout est nombre* » lors du décodage du 2^o palais à Salamanque.

Il est clair que le nombre tient une place de taille dans l'écriture et l'auteur ne cesse d'offrir une suite d'énigmes toutes s'abreuvant de l'école où le principe des choses est le nombre, ainsi le « *Un et multiples* » se renvoie, dans le texte, au nom du bourreau de burgos, un conversos qui a changé d'identité sous le nom de Pablo de Santa Maria, et Marie même est polysémique, du moment qu'elle présente la sainte qui a donné naissance à Jésus et la concubine du prophète. De surplus, Sarrag reconstituant un tableau incantatoire dont les attributs de Dieu correspondent chacun à un nombre, et après une série d'opérations mathématiques, il aboutit au nombre de portes de la ville où vivaient les Templiers et qui est six (soulignons que six est multiple de trois). Le développement des énigmes selon Roland Barthes, à cet égard, s'organise progressivement, en respectant le canon de la phrase herméneutique, dans la mesure où l'énigme « *comporte un sujet (le thème de l'énigme), l'énoncé de la question (la formulation de l'énigme), sa marque interrogative (la position de l'énigme), les différentes subordonnées, incisives et catalyses (les délais de la réponse), qui précèdent le prédicat final (le dévoilement)* »¹

L'inspiration de l'école pythagoricienne peut aller jusqu'au point d'introduire la figure historique, qui à son nom se doit la découverte des routes d'Inde, Christophe Colomb, et que l'auteur présente sous une autre appellation le génois Christobal Colon, sachant que ce voyage s'est fait sur une tradition pythagoricienne, qui déclare qu'il devait y avoir une partie de la terre située à l'opposé de l'Europe. Au-delà de ces explications scientifiques, cette école philosophique demeure une institution éthique qui se propose un but moral et religieux, où fleurissent toutes les vertus de l'homme. Ce but qui fait de l'homme un humaniste, est évoqué notamment, avec les poètes perces soufis, tels Saadi que le juif Ezra apprécie et récite ses vers, et le poète du recueil *Divan*, Hafiz que Gilbert Sinoué place son ghazel comme citation d'entrée du treizième chapitre.

¹ Roland, Barthes, *S/Z, Editions du Seuil*, p. 83

L'on en inférant que l'œuvre d'un auteur, qui s'incarne, selon ses propres dires à la figure emblématique orientale d'Elmajdoub, moitié fou, moitié sensé, se distingue par l'ancrage philosophique, historique et théologique, et met l'accent sur la dimension spirituelle de l'homme et son rapport au monde, autrement dit, elle vise le soi (dans ce rapport dual de l'intériorité/extériorité) et le soi dans sa relation avec l'autre. Peut-on dire que le soufisme, en tant que mystique spirituelle se basant sur la tolérance, assure cette rencontre de l'alter et l'ego et surtout leur dialogue ?

La stratégie narrative adoptée par l'auteur intègre le soufisme comme moyen de s'ouvrir sur l'autre, une ouverture qui est, à maintes reprises, soulignée par Baruel, à juste titre « *C'est au-dedans de nous qu'il faut regarder le dehors* »¹. La description des protagonistes, les citations extraites des livres révélés, l'écriture des lieux saints (église, mosquée, synagogue), s'ouvrent sur l'altérité, ce que le rabbin Ezra affirme, en s'adressant au moine Vargas :

*« Je vous ai écouté, et ce faisant j'ai pris conscience de ma propre médiocrité, de mon enfermement. C'est comme si on soulevait un rideau, comme si le soleil entrait dans l'obscurité de mes fausses certitudes. Et tout à coup j'ai compris : rien n'est acquis, rien n'est définitif... S'enraciner dans des convictions sous le seul prétexte que ce sont celles de la multitude, c'est vivre dans un linceul. C'est vivre immobile, c'est coucher avec les morts »*².

Si l'œuvre interroge la question existentielle à travers des énigmes mystérieuses où le sens est voilé et nécessite un travail herméneutique, c'est qu'elle fait éclater l'énigme d'autrui, entre ouverture et fermeté d'esprit, entre tolérance et intolérance. Cette conception s'inscrit dans une large tradition philosophique, qui prend l'être comme le phénomène central de l'herméneutique, un concept que tant d'herméneutes n'ont cessé d'explorer. La problématique de l'existence traitée dans le texte nous motive à privilégier le tournant existentiel chez Martin Heidegger afin de faire voir l'être à travers le

¹ Sinoué, Gilbert, op, cit, p. 625

² Ibid, p. 413

‘Dasein’ « *l’être-qui-est-jeté-là* »¹ . Si Cette question première de l’être conçu comme ‘ontologie’ est le point de départ pour Heidegger, elle est le point d’arrivée pour Paul Ricoeur, ainsi son herméneutique contribue à découvrir les ressources éthiques du ‘*soi capable*’, en témoigne cette citation : « *l’herméneutique narrative de Ricoeur soulignera courageusement deux aspects : le caractère tragique de la condition humaine, qui ne parviendra jamais à une compréhension totalisante d’elle-même, mais tout autant la réponse de l’homme à cette aporie, la part d’initiative qui lui revient, malgré tout, en tant qu’homme capable* »² . A l’inverse, quoique la compréhension de l’être ne soit pas primordiale pour Gadamer, elle n’est pas négligeable du tout, puisqu’elle signale l’ouverture à la tradition. Malgré les divergences qui marquent les auteurs de ce courant herméneutique, l’ont ont déduit que l’être est, d’emblée, hanté par une ouverture à l’autre, et autrui demeure la figure d’altérité par excellence.

Le récit puise son essence dans une légende juive qui remonte à la nuit des temps, et qui porte sur un livre de Hénoch, le descendant de Caïn, et dont le contenu se réduit à ce que l’Eternel a un ou des livres de sagesse, contenant tous les secrets de l’univers, et doit être remis aux générations qui suivent. Il est donc sans surprise que l’auteur, en l’occurrence Aben Baruel, précise dans la lettre adressée au rabbin Ezra, que : « *tout commença par la faute originelle, le bannissement du jardin d’Eden, la jalousie de Caïn et enfin l’acte monstrueux, irréversible : le premier meurtre.* »³ L’histoire du premier fratricide est instructive en ce qu’elle montre qu’il y a deux principes celui du bien et du mal, le premier humain à mourir Abel et le damné Caïn, mais aussi, elle peut offrir deux façons pour l’homme de vivre sa condition dans le monde d’ici-bas, soit positivement à l’image spirituelle d’Abel, quoique son passage reste bref sur la terre, soit négativement suite à l’action profane de Caïn et à son renoncement au ciel.

L’auteur alimente solidement l’intrigue par des mythes qui sont, en définitive, l’élément fondateur d’une fiction bien armée par des événements fondamentaux de l’Histoire. Dans ce sens des idées, Mircea Eliade considère que :

¹Jean, Grondin, *L’herméneutique que sais-je*, p. 31

² Ibid, p. 87

³ Gilbert, Sinoué, *op cit*,p:36

« L'événement historique en lui-même, quelle qu'en soit l'importance, ne tient pas dans la mémoire populaire, et son souvenir n'enflamme l'imagination poétique que dans la mesure où cet événement historique se rapproche le plus d'un modèle mythique »¹.

Le mythe, par définition se veut un récit destiné à éclaircir l'incompréhensible dans une pratique sociale, et la multitude des mythes qui accentue l'œuvre sinouéenne s'exprime sous une forme symbolique, l'auteur véhicule tout d'abord le mythe de la cosmogonie en posant la question sur la création du monde(on se réfère dans ce cas au mythe du livre de Hénoch), sur les phénomènes naturels, et sur le statut de l'être humain et notamment ses rapports avec le divin et avec les autres individus (on peut citer le mythe des gens de caverne repris dans le Coran, et aussi le mythe d'Hiram, l'architecte du temple de Salomon).

L'auteur, en essayant d'instaurer, à cor et à cri, le lieu d'entente dans cette quête terrestre où l'enjeu est céleste, vise une complémentarité théologique, ainsi, il met à rude épreuve, non seulement les trois missionnaires, mais aussi le lecteur, c'est que chaque énigme ne peut se démystifier sans la contribution dynamique des Ecritures Sacrées, et sans amour divin. Effectivement, grâce à l'amour qui se défile côte à côte le long du récit au nom d'Allah, de Dieu et d'Adonai, que les trois érudits ont pu estomper leurs différences, atténuer leurs divergences et rendre vivable les mille et un tourments, afin d'embrasser cette lumière qui achemine la narration vers son dénouement. Ainsi, nous assistons à la fin à une image incandescente d'une tablette qui métamorphose son contenu à chaque érudit sauf une seule citation extraite de la Bible et dont la traduction est : *« Je suis qui je suis »²*.

A travers cette citation qui constitue à elle seule une entité à part entière, et qui peut se renvoyer à tout un chacun d'entre nous, l'auteur insinue certes que l'amour du grand Créateur ne peut être accessible sans l'amour de l'autre au-delà de toute discrimination religieuse, ainsi Sarrag profère : *« Je n'aime pas beaucoup les juifs, et je n'éprouve guère de sympathie pour votre race. Ce que j'aimais chez*

¹ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969, pp.58-59

² Gilbert Sinoué, op cit, p. 627

Baruel c'est l'homme »¹, est-ce bien cet homme universel, dont Jean Paul Sartres a parlé, que l'auteur dessine ?

Tel un plan dialectique, l'auteur défend sa thèse de la tolérance, en pliant sa plume à l'ordre de la thématique, mais la tolérance ne remplit pas pleinement sa fonction et l'antithèse prend place dans la trame narrative, ainsi on peut déceler quelques images de l'intolérance entre même les trois croyants fervents, au-delà des figures historiques qui dérivent de l'inquisition et qui sont des exemples vifs d'obscurantisme et du fanatisme tel Torquemada, la reine et son époux, Diaz,... pour ne citer que ceux-là. La tolérance a, désormais, un seuil et le déchirement qui perdure entre l'Occident et l'Orient la rend utopique, ce qui justifie en quelque sorte l'intitulé de notre communication, 'vers une fiction de tolérance', est-ce qu'il s'agit vraiment d'une histoire où la tolérance est héroïne, ou bien la tolérance est fictive et du coup illusoire s'inscrivant ainsi dans la lignée de la pensée du maître du soupçon Nietzsche. Une réflexion qui trouvera peut-être un élément de réponse dans la citation du moine Vargas :

« A ce jour, j'ai eu l'impression que, par moments, nos divergences s'étaient quelque peu estompées. Or, tout à coup, en vous écoutant parler, je m'aperçois que le tableau n'est plus le même. Ce serait comme une pièce de théâtre, où les acteurs se seraient égarés dans un autre rôle que celui qui leur était imparti, jusqu'au moment où, prenant conscience de leur dérive, l'auteur les ramènerait à la réalité »² ;

ou encore dans l'assertion du rabbin Ezra :

« L'essentiel réside dans la fidélité à soi. Vous avez raison lorsque vous dites que nos divergences se sont sensiblement atténuées au fil de ce voyage. Toutefois, nos convictions demeurent inaltérées. Les événements ont pu y opposer un masque, mais il n'en demeure pas moins qu'elles sont là, toujours présentes en nous. Soyons sincères. Je suis juif et je resterai jusqu'à mon dernier souffle. Vous êtes chrétien et rien ne remettra en cause votre foi en

¹ Ibid, p. 64

² Ibid, p. 467

Jésus- Christ. Sarrag est enfant de l'Islam, un disciple de celui qui s'est baptisé le Sceau des prophètes... »¹.

A la thèse et l'antithèse, l'auteur propose ingénieusement une synthèse relative au soufisme.

Pour conclure, nous pouvons dire que ce récit est émaillé d'un thème, l'archétype de plusieurs productions littéraires, à savoir la tolérance, sa qualité éthique et universelle ne doit pas faire oublier au lecteur l'effort d'interprétation qu'il doit faire. Gilbert Sinoué parvient à remettre au goût le récit historique et met en valeur une poésie particulière : dans un monde d'apparences agitées, l'âme doit sortir pour comprendre le vrai monde des réalités, celui des idées en faisant réfléchir le lecteur grâce à de subtils jeux interactifs des trois Ecritures Sacrées mis en scène dans les énigmes et avec un dénouement qui illustre la vision de l'auteur. Nous comprenons alors que la thématique de tolérance qui a vu de beaux jours au XVIII^e siècle, avec les philosophes des Lumières comme Voltaire, se remet sans cesse en question.

¹ Ibid, p.467-468.

Université Sidi Mohamed Ben Abdellah



Essais en sciences humaines et littératures

Coordination des chapitres en français et en anglais
Souad EL AYACHI, Latifa BELFAKIR,

Participants

Hanae AIT HATTANI, Rahma BARBARA, Ikram BENSEDDIK, Yahya BOUHAFI,
Loubna BOUSFIHA, Hassan CHAFIK, Michelangelo CONOSCENTI, Hicham DAKAK,
Souad EL AYACHI, Abdelmounim EL AZOUZI, Abdelghani EL HIMANI,
Ghofrane EL KHOMSSI, Badia ELHARRAKI, Sabah FILALI BELHAJ, Khalid HADJI,
Ali HEFIED, Fatima-Zohra HEFIED, Abdelkbir JOURJI, Abdellah KAAOUAS,
Abderrahim KAMAL, Bahija KHADRIRI YAZAMI, Loubna KORAMI, Karima LAAMIRI,
Ouafae LEHMAM, Mohammed MOUBTASSIME, Abdelaziz NAJIH, Abdelhamid NFISSI,
Elhoucine OUAZZANI IBRAHIMI, Jalal OURYA

Publications du Pôle de recherche : Langues, Communication & Arts (LCA)
Livre 3 - 2017

Titre de l'ouvrage : Essais en sciences humaines et littératures

Auteur: Un groupe d'auteurs

Coordination : Souad EL AYACHI, Latifa BELFAKIR

Publication de: Pôle de recherche : Langues, Communication & Arts

(LCA), Université Sidi Mohamed Ben Abdellah –Fès (Maroc)

ISBN : 978-9954-751-00-8

Dépôt légal : 2017MO4985

Ville : Fès (Maroc)

Date de publication : 2017

Impression : Info-Print

SOMMAIRE

Femme et violence symbolique dans le discours politique marocain <i>Karima LAAMIRI / Pr. Bahija KHADRIRI YAZAMI</i>	5
De quelques problèmes de la traduction arabe des romans de Zola <i>Cas de La Bête humaine et Thérèse Raquin</i> <i>Hicham DAKAK, Encadrants: Pr. S. EL AYACHI & Pr. R. BARBAR</i>	23
Du problème de la traductibilité littéraire : entre le caractère national des langues et l'épreuve de l'étranger <i>Abdelaziz Najih / Pr. Hassan CHAFIK</i>	37
Les instances de la traduction dans « la pensée-autre » et « la bilangue » chez Abdelkébir Khatibi. <i>Abdellah KAAOUAS / Encadrant : Pr. A. HEFIED</i>	55
" <i>Les mille et une nuits</i> : genèse et traductions" <i>HEFIED Fatima-Zohra / Encadrant : Pr. S. EL AYACHI</i>	63
L'écriture de l'autobiographie nouvelle <i>Abdelkbir Jourji / Khalid Hadji</i>	75
Penser la peinture : R. Barthes et l'unique de la structure <i>Ghofrane El KHOMSSI / Abderrahim KAMAL</i>	91
L'objet de passion entre l'injonction holiste et le devoir sacré, dans Chaka de Léopold Sédar Senghor <i>Jalal OURYA / Pr. Abdelmounim EL AZOUZI</i>	101
Sur les traces de l'identité chez Amin Maalouf <i>Loubna Bousfiha / Sabah Filali Belhaj</i>	109

<i>Le Rocher de Tanios d'Amin Maalouf: un mythe de l'homme universel</i>	
<i>Loubna KORAMI/ Pr. Abdelghani EL HIMANI</i>	117
<i>Le Livre de saphir</i> de Gilbert Sinoué et <i>La Confrérie des éveillés</i> de Jacques Attali ou l'Histoire à l'épreuve de la fiction.	
<i>Ouafae LEHMAM/ Khalid HADJI</i>	127
Assessment of Service Quality in Higher Education Using SERVQUAL Gap Model	
IkramBenseddik, Mohammed Moubtassime, Michelangelo Conoscenti	137
Online Identity Construction: Between Forces of Homogenization and Heterogenization	
<i>Hanae AIT HATTANI (Ph.D Student) / Pr. Abdelhamid NFISSI</i>	163
Moral evaluation as a strategy of legitimation in Moroccan talk shows: The case of women subject to violence	
<i>Badia Elharraki (Ph.D Student) / Pr. El houcine IBRHIMI OUAZZANI</i>	175
An examination of Motivation and Anxiety Among Moroccan First Year Students of English at DharMehraz University	
<i>Yahya Bouhafa & Prof. Mohammed Moubtassime</i>	187

***Le Livre de saphir* de Gilbert Sinoué et *La Confrérie des éveillés*
de Jacques Attali ou l'Histoire à l'épreuve de la fiction.**

Ouafae LEHMAM / Khalid HADJI
/Laboratoire LaRELA¹

Par la somme fertile des données historiques sur quoi reposent *La Confrérie des éveillés* de Jacques Attali et *Le livre de saphir* de Gilbert Sinoué, les deux œuvres littéraires nous offrent ce climat fiable de crédibilité. Mettant en jeu ce qui peut être vrai et un ensemble des procédés fictionnels, les textes en question révèlent cette problématique de la contradiction que nous livre la fiction littéraire de la conception de l'histoire :

Quelle lecture donc de l'histoire devons-nous faire des deux textes ? Quelle conception les deux auteurs se font de l'histoire d'une même étendue géographique ? Les deux auteurs sont-ils capables de représenter ce passé lointain à travers un discours qui mêle subtilement l'historique et le fictif ? Trouvons-nous cette vérité de ce passé au sein d'une poétique qui partage une part du langage historique et une autre du langage fictif ?

Autant de questions qui peuvent surgir dès qu'on évoque ces zones où se jouxtent l'histoire et la fiction, et dès qu'on essaie de comprendre ce lien de contiguïté qui caractérise ces deux pôles du roman historique.

L'auteur de tout roman historique se trouve devant deux exigences, celle du respect du processus de la narration et, celle du devoir d'obéir aux

¹ Ouafae Lehman est doctorante sous la direction du professeur Khalid Hadji, Laboratoire de Recherche sur l'Expression Littéraire et Artistique, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Dhar El Mahraz, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès

documents historiques. Tout en se basant sur cette logique, nous pouvons nous demander dans quelle mesure Gilbert Sinoué et Jacques Attali sont-ils fidèles aux sources historiques qu'ils intègrent, du moment que la question de la véracité ou ce qui peut paraître vrai est une condition absolument indispensable du roman historique.

Il est vrai que les frontières du roman historique sont circonscrites par le récit historiographique et ne peuvent pas dépasser leurs limites, mais ce roman historique peut avoir plusieurs facettes, chacune se rapporte à la manière dont la narration manipule l'histoire pour ressembler au vrai du récit historiographique. Bien que l'idée de la véracité de la fiction narrative historique puisse sembler classique par définition, mais elle reste déterminante quant au rapport Histoire/Fiction.

Suivant cet ordre d'idées, notre réflexion s'attachera dans un premier temps à aborder la question du récit historiographique. Nous essayerons, dans un deuxième abord, mettre à l'examen la définition usuelle de ce genre « parasitaire » de l'Histoire sérieuse pour enfin délimiter les aspects qui permettent de déceler le réel et le fictif dans les dits romans.

La singularité des deux textes qui constituent notre corpus relève de la forte similitude au niveau du cadre spatiale, comme au niveau de la schématisation narrative. Les deux romans s'inscrivent dans le courant du roman historique contemporain, en créant un univers romanesque crédible, où évoluent des personnages historiques et fictifs, qui ne sont disposés qu'à convaincre, ce qui nous offre une représentation du passé vraisemblable et intelligible. Mais, cette représentation ne fait qu'accentuer la problématique liée à ce genre romanesque, qui se réduit en la combinaison des procédés fictionnelles et historiques.

L'exploration thématique du corpus permet de démontrer que l'expérience racontée de la quête d'un livre sacré qui sera la preuve irréfutable de l'existence de Dieu, dont les protagonistes se chargent ensemble, en dépit de leurs grandes différences (culture, religion et appartenance), peut offrir au lecteur une plateforme pour réfléchir la question majeure de l'existence, le retour aux premiers principes et la quête du Vrai. Ce rapport tacite entre l'être et la création se dessine dans *LA C.E* et *Le L.S* et, donne à penser aux problématiques phénoménologiques. C'est dire que derrière les mots des deux textes se cache ce rapport primitif entre l'homme et le monde et que l'intentionnalité symbolise.

Tout en évoquant le lien existant entre l'Histoire et la narration, on entend par Histoire une science de recherche, et par narration, un récit qui raconte ce qui est passé, c'est dire le lien attachant ce qui est épistémologique à ce qui est ontologique. De par ce caractère de recherche scientifique de l'Histoire, il convient d'envisager l'approche herméneutique pour pouvoir répondre à la question de l'usage du récit à l'ordre de la connaissance historique.

Paul Ricœur affirme, dans ce sens, que l'explication historique par la narration reste intimement liée à la compréhension, et que l'herméneutique en tant qu'interrogation sur la compréhension et l'interprétation, autrement dit, sur le sens des choses, articule la dialectique entre expliquer et comprendre.

Dans *Temps et récit tome I*, Paul Ricœur distingue trois niveaux par lesquels l'Histoire en tant que science de passé se différencie du simple récit, et s'impose comme science nourrie par les ressources narratives et construite

par l'explication. Ces niveaux sont appelés « les coupures épistémologiques » et scindent la narration dans l'historiographie. Il s'agit bien :

1) Des procédures : les limites de l'objectivité (la véracité passe au premier plan)

2) Des entités : Les sujets de l'Histoire qui dépassent l'individu pour parler des mentalités, des civilisations, des nations ...

3) De la temporalité : Ricœur empruntant le terme de Fernand Braudel parle des temps, l'historien pour lui se conduit tel un narrateur qui « redéfinit par rapport à un présent fictif les trois dimensions du temps. »¹

Il convient à l'herméneutique ricœurienne de faire sortir la narration de cet arsenal de recherches épistémologiques pour la relancer au champ de l'ontologie, pouvons-nous se demander, dans ce sens, si l'herméneutique s'assigne t- elle ce rôle de médiateur entre ce qui est objectif et ce qui est subjectif ?

L'apport qu'on peut vouer à l'historien au dépend du romancier, c'est le fait de se baser sur une base de données objective : calendrier, horloge, documents, archives. Il est vrai que cet historien se base sur des supports indiscutables mais, pour que les événements fassent sens, n'aurait-il pas besoin de son imagination pour reconstruire le passé ? N'est-il pas en quelque sorte narrateur ?

Histoire ou fiction, toutes deux sont structurées par la narration, la première vise un réel passé en adjoignant une dimension explicative et en respectant certaines contraintes telles la documentation et l'archivage, nous pouvons dire qu'elle trouve sa représentation dans la fiction littéraire, qui, à

¹ Paul, Ricœur, *Temps et récit* tome 1. *L'intrigue et le récit historique*. Editions du Seuil, collection Points, p:332.

son tour, n'est pas sans correspondance avec le réel, ne reflète-t-elle pas l'expérience temporelle de l'être ?

Si nul ne peut douter que l'histoire est connaissance par le passé, Ricœur a montré que cette connaissance se réalise, nécessairement, par le biais d'un médiateur, qui porte toutes les références littéraires et qui n'est autre que le récit. Dans cette optique, on confirme que l'historien est un romancier qui agit dans certaines limites vu les contraintes que le travail historiographique impose. L'idée semble être à rebours et arrête notre pensée sur le romancier historien, qu'en est-il à propos de lui ? Agit-il de la même manière ? Est-il contraignant dans sa reconstruction du temps historique, ou donne-t-il libre cours à son imagination ?

Effectivement cette thématique trouve toute résonance dans le corpus à l'étude, *Le Livre de saphir* de Gilbert Sinoué et *La Confrérie des éveillés* de Jacques Attali, représentent un moment fort de l'Histoire, aussi mouvementé et riche qu'il soit sur le plan politique et intellectuel, devenant une référence aux écrivains où ils puisent de nombreuses thématiques. Alors, comment les deux écrivains ont-ils reconstruit le temps des 12^e et 14^e siècles en Espagne ?

Nous attacherons dans ce deuxième moment de nous focaliser sur la reconstruction de l'Histoire par les deux romanciers. Pour l'un ou l'autre, c'est l'historien et le romancier qu'est l'auteur qui se mettent à rude épreuve.

Dans les deux productions romanesques, le décor méditerranéen constitue toute l'architecture spatio-temporelle et donne l'impression qu'il est réel sans l'être réellement, toutefois, il peut avoir un référent dans la réalité. De même pour les personnages historiques, eux aussi, ont un référent dans la réalité, et pour tout ce qui concerne les événements relatés, leur

enchaînement, la plume du romancier historien ne peut respecter à la lettre les faits avérés et par conséquent, ils vacillent entre l'historique et le romanesque.

D'emblée, les événements quoiqu'ils soient historiques, lorsqu'ils sont intégrés dans une écriture romanesque, ils perdent en quelque sorte leur valeur historique, et s'inscrivent par le fait même dans ce monde romanesque de l'auteur. Suivant cette logique, nous pouvons nous interroger sur ce qui caractérise un roman historique d'un roman en général.

Il est vrai que le roman historique prend en considération le rapport à l'histoire en ce qui concerne le décor, les personnages et les événements, mais est-ce suffisant de se baser uniquement que sur ces dimensions ? Dans une Note sur une définition du roman historique, André Peyronie précise, à juste titre, que :

« ce qui différencie le roman historique du roman en général est la nature du référent auquel il renvoie, et que, pour préciser cette nature, on ne peut malheureusement faire autrement que de prendre en compte la situation de l'auteur par rapport à son récit.»¹

Nous pouvons dire donc que *La Confrérie des éveillés* et *Le Livre de saphir* sont des récits historiques dont l'action se situe au 12^e et au 14^e siècles, des époques qui nécessitent à Jacques Attali et à Gilbert Sinoué un relais historiographique. Suivant toujours la même logique, il faut prendre en considération la date de parution et de publication des œuvres par rapport à celles des événements racontés, et dans ce sens, il suffit de rappeler que le premier roman historique de Walter Scott a pour titre *Il y a soixante ans*. De telle estimation qui trouve sa résonance chez Michel Crouzet qui rappelle à

¹Dominique Peyrache-Leborgne et Daniel Couégnas, *Le roman historique, Récit et Histoire*, collections « Horizons Comparatistes » Editions Pleins Feux, p : 279.

ce propos que, pour Stendhal, ces soixante ans étaient « l'exemple même d'une bonne distance temporelle qui peut convertir la politique en histoire »¹.

En effet, *La Confrérie des Eveillés* et *Le livre de saphir* sont deux ouvrages qui viennent au temps importun, à partir d'une histoire vécue de plus de cinq cent ans et ayant pour cadre l'Andalousie arabe. Jacques Attali et Gilbert Sinoué nous invite à y chercher des signes pour notre époque et y trouver à la fois un modèle et un avertissement. Un passage par l'histoire empreint d'un sentiment d'urgence au regard du présent, tout en s'inscrivant dans un travail romanesque hautement dosé en Histoire.

En ce qui concerne le décor spatio-temporel, le petit terreau de la péninsule ibérique qui fait partie de la Méditerranée est un référent de premier volume, au sens qu'il constitue « un objet distinct et une structure de transition »², une fonction qui rend solide l'ancrage dans l'Histoire. L'espace en lui seul semble être le thème fondateur puisqu'il place les deux textes sous le signe d'une géographie attentive. Le premier texte du corpus *La Confrérie des Eveillés* consacre le déplacement des personnages dans un ordre unissant la mer entre les deux rives, de l'Espagne au Maghreb, ainsi donc le voyage débute par Cordoue passant par Tolède, puis Narbonne, ensuite Fès, et enfin Ceuta. *Le Livre de saphir*, quant à lui, présente les villes de l'Espagne d'alors d'une manière triangulaire, deux triangles bilatéraux illustrent ce voyage, commençant par Huelva, Jerez de Caballeros, Caceres et Salamanque, puis Burgos et Teruel, ensuite Caravaca, et enfin Grenade.

C'est dans cette géographie que figurent ces villes sillonnées par les personnages des deux romans, et il nous semble impossible de parler de ces

¹ Ibid, p:281.

² Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op. cit, p :366.

lieux sans évoquer les rapports de dominance à la fois religieuse, politique, et intellectuelle. Des grands conflits entre les dynasties en place, qui jettent déjà leur ombre sur le paysage, et c'est avec ces rapports de force que pointent les événements, autre modalité qui caractérise le roman historique après le décor.

La dialectique réalité/fiction est menée sur plusieurs aspects dans une œuvre littéraire, et le personnage est l'un de leurs plus vieux champs de bataille. En ce qui concerne les autres aspects, le décor spatio-temporel et les principaux événements sont implicitement cités, les trois érudits inventés par Gilbert Sinoué sont volontairement greffés dans la vraie histoire de l'inquisition dans une Espagne déchirée sur tous les plans, que ce soit politique, religieux ou social. Ils suivent un itinéraire précis, bien dessiné par l'auteur pour assurer l'ancrage de l'œuvre dans la réalité, plus encore, dans chaque ville parcourue, l'auteur articule des événements réels qui ont marqué le temps historique d'alors.

La Confrérie des éveillés, quant à elle, elle suit presque le même canevas que celui de la fiction de Gilbert Sinoué. Jacques Attali suppose la rencontre de figures géantes de la pensée Maimonide et Averroès, en inventant un univers qui donne cet «effet de réalité».

C'est en effet avec les personnages que cette dialectique d'histoire/fiction peut être mieux saisie, et nous nous basons dans cette analyse sur la distinction d'André Peyronie dans son article '*Note sur une définition du roman historique suivie d'une excursion dans Le Nom de la rose*¹', où il affirme qu'avec les personnages que le travail de suture entre réalité et fiction est le plus élaboré.

¹ Dominique Peyrache-Leborgne et Daniel Couégnas, *Le roman historique*, op,cit, p :279.

Tout en menant son excursion dans le roman historique d'Umberto ECO, *Le Nom de la rose*, André Peyronie a établi une sorte d'échelle d'historicité pour montrer qu'il y a un passage continu et invisible du champ de la réalité historique à celui de la fiction, dans lequel tous les personnages se retrouvent finalement. Cette échelle fonctionne selon deux caractères, elle regroupe des personnages ayant une identité historique avérée et, des personnages actants qui sont présents en chair et en os à l'espace évoqué dans la narration.

De notre part, nous avons soumis les personnages des deux textes à l'étude à la même grille, mais, nous avons découvert que le personnel romanesque dans La C.E et LE L.S dépasse, désormais, la limite de la grille proposée par Pyronie, et nous pensons utile ajouter une septième catégorie pour insérer le reste des personnages qui garnissent le champ historico-fictif de l'œuvre. Dans cette logique, on pense à ces personnages qui dégagent cette ode mystique dans le royaume romanesque et qui posent, par le fait même, la problématique des personnages provenant du registre religieux, et qui brouillent le savoir, sont-ils légendaires, mythiques ou historiques ?

Pouvoir délimiter les frontières entre la réalité et la fiction dans un roman historique ne semble guère facile, puisque l'auteur fait tout son mieux pour effacer les limites du réel et de l'imaginaire de façon à rendre l'un soluble dans l'autre, dans le but de donner un ensemble homogène qui ne laisse aucune place au doute.

Tel était l'état intellectuel de notre thèse, la lecture parallèle des ressources bibliographiques élargit nos perspectives, et par conséquent, nous envisagerons traiter en deuxième lieu une thématique usuelle sous laquelle les relations entre la littérature et la réalité se sont conçue, la mimésis. Par

ailleurs, on peut se demander s'il n'y a pas danger à ce que le lecteur puisse fonder sa propre identité sur une réalité historique dont il ignore sa part de véracité. Comme il s'agit d'un roman, il y a forcément de la fiction, plus encore, chaque auteur élabore sa propre historiographie. C'est dans ce sens qu'on juge utile étudier aussi le statut du lecteur, et sa capacité de se distancier de la représentation.

Table des matières

Introduction Générale.....	3
Première partie : L'Histoire comme manière de compréhension..	20
Chapitre I : La problématique du réel historique.....	27
1. Le temps historique.....	34
2. Le monde de l'action.....	47
Chapitre II : Approche terminologique.....	53
1. L'Herméneutique.....	54
1. a. La conception classique.....	55
1. b. La conception universelle.....	57
1. c. La conception philosophique universelle.....	59
Deuxième partie : De la problématique du réel historique à celle du réel romanesque	74
Chapitre I : Vers une histoire de vérité.....	82
1. L'histoire : Concept du Vrai ?.....	85
2. Les deux romans entre histoire et fiction.....	99
2. a. Le réel et le fictif dans <i>La Confrérie des éveillés</i>	108
2. b. Le réel et le fictif dans <i>Le Livre de saphir</i> :.....	122
Chapitre II : Le primat de la représentation.....	129
1. La conception platonicienne vs celle d'Aristote.....	137
2. Aperçu historique de la mimèsis.....	142
2. a. Critique de la mimèsis.....	147
2. b. Critique de la critique de la mimèsis.....	149
Troisième partie : De soi à l'autre : Quelle compréhension ?	156
Chapitre I : De la fiction à effet réel à la compréhension de soi.	160
1. Le récit : outil opératoire.....	163

2. Poétique de la théorie de l'arc.....	173
3. De la chronologie des événements à la chronologie du sens par les énigmes.....	178
3. a. Poétique du signe commun le livre sacré.....	184
3. b. Arrêt sur un concept : le mythe.....	188
3.c. Poétique (du signe) des « énigmes » dans le corpus :.....	202
Chapitre II : L'altérité comme effet éthique.....	221
1.Le soi et l'éthique	221
1. a. Le soi ou l'identité.....	222
2. b. L'éthique ou l'action.....	230
2.Le rapport à l'autre.....	234
2. a. L'altérité dite verticale.....	235
2. b. L'altérité dite horizontale.....	242
3.L'éthique de soi.....	246
3. a. Au niveau du lecteur.....	247
3. b. L'ipséité à l'épreuve du mysticisme.....	250
Conclusion.....	257
Bibliographie.....	266
Annexe	272
Table des matières	303